

مركز دراسات الوحدة العربية

المجتمع المدني في الوطن العربي

ودوره في تحقيق الديمقراطية

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية

التي نظمها

مركز دراسات الوحدة العربية

سعيد بنسعيد العلوي | عبد الله ساعف | باقر النجار

عبد الباقي الهرماسي | الطاهر لبيب | ابراهيم الدقاق

وجيه كوثراني | مسعود ضاهر | مصطفى كامل السيد

معن زيادة | عبد القادر الزغل | حسنين توفيق ابراهيم

علي الكنز | حيدر ابراهيم علي | برهان غليون

سيف الدين عبد الفتاح | السيد يسين

المجتمع المدني
في الوطن العربي
ودوره في تحقيق الديمقراطية



مركز دراسات الوحدة العربية

المجتمع المدني في الوطن العربي

ودوره في تحقيق الديمقراطية

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها
مركز دراسات الوحدة العربية

سعيد بنسعيد العلوي — عبد الله ساعف — باقر النجار
عبد الباقي الهرماسي — الطاهر لبيب — ابراهيم الدقاق
وجيه كوثراني — مسعود ضاهر — مصطفى كامل السيد
معن زيادة — عبد القادر الزغل — حسنين توفيق ابراهيم
علي الكنز — حيدر ابراهيم علي — برهان غليون
سيف الدين عبد الفتاح — السيد يسين

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية/ سعيد بنسعيد العلوي... [وآخ.].

٨٧٩ ص.

يشتمل على فهرس.

١. المجتمع المدني ـ البلدان العربية. ٢. الديمقراطية ـ البلدان العربية. أ. العلوي، سعيد بنسعيد. ب. ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية (١٩٩٢: بيروت).

301

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول/سبتمبر ١٩٩٢
الطبعة الثانية: بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠٠١

المُحتويات

القسم الثاني
المجتمع المدني: البنية ومؤشرات البناء

القسم الثالث

المجتمع المدني: آفاق المستقبل

مُقـــدِّمـــة

سعيد بنسعيد العلوي

أولاً: المجتمع المدني: المفهوم وتداوله في الخطاب العربي المعاصر

تعرف عبارة المجتمع المدني ذيوعاً وانتشاراً هائلين في الخطاب العربي اليوم، فهي توجد في أكثر المواقع اختلافاً وتبايناً. تجدها في ما تعلنه النقابات من مطالب وبلاغات، وتقرأها في ما تصدره الجمعيات من نداء: سواء تعلق الأمر بجمعيات الدفاع عن حقوق الإنسان، أو بجمعيات الدفاع عن الطفل، أو المرأة؛ أو المصابين بأمراض كبيرة، أو بحماية البيئة، أو تعلق الأمر، كذلك، بجمعيات «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أو تعلّق الأمر بالتجمعات الثقافية والمنظمات المهنية المختلفة والعديدة. وتتردد العبارة في خطب الأحزاب السياسية لا في جموع المنظمات الشبابية، والنسائية والثقافية المنضوية تحت لوائها بكيفية مباشرة، أو في أحاديث المنظمات «المتعاطفة» معها درجات متفاوتة من التعاطف، بل إن الملاحظ، تلقى العبارة الجذابة في بيانات تلك الأحزاب وفي محاضر اجتماع هيئاتها المسؤولة وقد تم نشرها وإذاعتها في أوسع نطاق ممكن. وعبارة «المجتمع المدني» من العبارات الشائعة والمألوفة، ومن ثم المقبولة، في كتابات الصحافة العربية وفي أحاديث وسائل الإعلام الأخرى (السمعية والبصرية: وأغلبها، كما نعلم، أجهزة حكومية رسمية أو تابعة للحكومات العربية وواقعة تحت سيطرتها ومراقبتها المباشرة). بل المثير في الأمر أن الخطاب «الرسمي» للدولة العربية، وعلى لسان المسؤولين الكبار فيها في بعض الأحيان، لا يفلت من جاذبية الحديث عن المجتمع المدني. ولعلنا في غنى عن القول، أخيراً، إن خطاب المثقف العربي لا يكاد يخلو من القول في «المجتمع المدني» كلما عرض لموضوعات ترجع إلى الوجود السياسي أو الاجتماعي أو تتعلق بقضايا الحضارة والتاريخ.

ما الذي يدل عليه هذا الواقع، واقع ذيوع وانتشار عبارة «المجتمع المدني» في القول

العربي اليوم، وما الذي يكشف عنه كيف تداولها والتفكير فيها؟ هل يعبر هذا الواقع عن «واقع اجتماعي» فعلي ويشير إلى نمط من العلاقات الاجتماعية، الفعلية والقابلة للملاحظة العملية، داخل المجتمعات العربية تؤشر بدورها على حدوث نقلة نوعية من الوعي والتطور التاريخيين في الوطن العربي أم ان له دلالات أخرى غير ذلك؟ وهل يحيل تداول منطوق «المجتمع المدني» في عبارات الأحزاب السياسية العربية، وفي أقوال النقابات والمنظمات، والجمعيات المختلفة في الوطن العربي، إلى مفهوم محدد يقدر الدارس على التماسه في علم الاجتماع السياسي، فمضامينه معلومة، أو يجده في تاريخ الفكر السياسي المعاصر أو الحديث على الأقل، فإحالته المرجعية الايديولوجية جلية في الأذهان أم انه لا شيء من ذلك ممكن وإنما هو مجرد «لفظ» لا مفهوم له ارتباط بنظرية أو بمجال معرفي نظري؟.

قد نتعثر في الإجابة ونضطرب، وقد يقوم بيننا، ولا شك، اختلاف في القضية كلها. ولكن ما يجمل بنا، قبل محاولات الإجابة عن السؤالين الكبيرين سلباً أو إيجاباً (أو تركيباً من السلب والإيجاب) هو أن ننتبه إلى واقعة أخرى تتعلق بالمجتمعات الغربية، مهد نشأة مفهوم المجتمع المدني ومجال تطوره الطبيعي. والأساس المعرفي والحضاري في المجتمعات الغربية الصناعية واحد (وينبغي أن نسلم بأن الجذر واحد في دول أوروبا «الشرقية» وفي الاتحاد السوفياتي سابقاً)، وهو واحد بالنظر إلى الحمولة الفكرية والثقافية العامة التي تكتسب المفاهيم والممارسات المرتبطة بنشأة الدولة الحديثة وبلعبة (أو مبدأ) «دوران السلطة» وانتقالها من جهة إلى أخرى. وتلك الحمولة تقضي بأن تنظيم المجتمع، شأنه في ذلك شأن نظام الدولة، أمر بشري، فلا علاقة له بقدسي أو بمقدس وإنما أساسه التعاقد والقول بسيادة الشعب من جانب أول، والسبيل إلى بلورة الإرادة المجسدة لذلك التعاقد هو الاختيار الحر أو الانتخاب من جانب ثانٍ. والضمان في العملية كلها هو إمكان مراقبة السلطة ومحاسبتها، محاسبة تبلغ درجة استبدالها بسلطة أخرى غيرها، بالطرق والوسائل الشرعية من جانب ثالث. ومن النشأة في أجواء هذه المعتقدات وممارسة هذه السبل والوسائل تشكلت «ذهنية» لها ميزات محددة تتقبل مبدأ «المجتمع»، وتؤمن بوجوده مستقلاً عن السلطة السياسية وآلياتها، لا مجرد كائن يعيش على هامشها أو يجتهد، باستمرار، في الدفاع عن هامش صغير لا تريد تلك السلطة أن تعترف له بها. ثم إن هذه الذهنية قد استقرت والخبرات فيها قد تراكمت في زمان يتجاوز القرن الواحد في أغلب الأحوال. وكل هذا صادق وصحيح ولكن الشأن في المجتمع «المدني» ذاته جديد ومغاير بعض الشيء والحديث عنه لا يخلو، عند عموم المواطنين، من الدهشة والاستغراب. وقد نشير، على سبيل المثال فقط، أن حق المرأة الفرنسية في التصويت، بَلْهَ المشاركة في الحياة العامة، لا يعدو عقوداً قليلة، وأن كثيراً من أشكال التنظيم الجمعوي لم يكن له ما نعرفه فيه من خطر وقوة إلا منذ أزمنة يسيرة. وقد لا نكون مغالين إذا ما قلنا إن للتحولات الكبرى المتلاحقة التي عرفها «المعسكر الاشتراكي» (انهيار النظام «الكلياني»، النجاح الباهر في خلق قوة نقابية كاسحة ومستقلة عن سلطة الحزب الوحيد الحاكم، كما شاهدنا ذلك في نقابة «تضامن» في بولونيا، وسعي الدولة التدريجي نحو التخلي عن كثير من سلطها التقليدية، وليس الاقتصاد والمال سوى إحدى تلك السلط، كما كان ذلك في تجربة

«البروسترويكا»)، أثرها في الصورة الجديدة للمجتمع «المدني» ودوره ووظيفته، وبالتالي فهي قد أسهمت في إعادة رسم صورة ذلك المجتمع وإن بدا القول غريباً، وإن كان ذلك ليس واضحاً ومرئياً.

وإذا لم يكن للمجتمع العربي ذلك الرصيد التاريخي الهائل الذي عرفه الغرب، على نحو ما أشرنا إليه في الفقرة السابقة، وإذا لم يكن قد تم في الذهنية العربية ما عرفته الذهنية الأوروبية من تحول كيفي جعلها تعي معنى «الحداثة» وتعرف تجربة التحديث الايديولوجي في عمقه فإنه لا ريب أن يكون لكل الوقائع والمعطيات القريبة الحدوث في العالم الغربي أثرها وصداها في الوطن العربي. لن نذكر هذا «الاكتشاف الجديد» لدور «القطاع الخاص» وقوة المبادرة الحرة في مقابل تدخل الدولة وعمل «القطاع العام» في احتواء الاقتصاد القومي وتوجيهه. ولن نتحدث عن هذه الدعوات التي ما فتئت ترتفع، هنا وهناك، مبشّرة بفضائل التعددية السياسية واختلاف المنابر، ولا عن العلاقة بين هذا كله وبين «النظام الدولي الجديد» ومستلزمات «صندوق النقد الدولي». نشير إلى هذه الأحاديث والدعوات المتزايدة إلى الديمقراطية ونومىء إلى مؤشر دالّ في تلك الأحاديث: المطالبة باحترام حقوق الإنسان والسعي نحو إنشاء جمعيات ومنظمات لرعاية تلك الحقوق، والتنبيه إلى الأخطار التي تحدق بها.

الحق أن المطالبة بالديمقراطية في الوطن العربي (والحديث عن احترام حقوق الإنسان مؤشر على تلك المطالبة كما ذكرنا) قد أصبحت، شيئاً فشيئاً، تتخذ صورة الحديث عن المجتمع المدني ووجوب الاعتراف بوجوده، أو بحقه في الوجود أولاً، وتسعى، ثانياً، إلى أن تقوم (كطرف معني وقوي معاً) في وجه سلطة الدولة، إذ ترفض الضوابط والمواثيق الأصلية، أو في وجه الدولة «التسلطية» كما يقول بعض المفكرين العرب. وهكذا تتقرر العلاقة، منذ الوهلة الأولى، في صورة صراع أو مجابهة حتمية بين «الدولة» من جهة وبين «المجتمع المدني» من جهة أخرى. وتصبح الدولة، بموجب هذا التصور، مرادفاً للسلطة، ويكون تعريفها بإحدى خصائصها أو ميزاتها فحسب، وهو حقها في الاستعمال الشرعي للسلطة الزاجرة، في حين أن الخصائص والمميزات الأخرى تختفي أو تتراجع إلى منطقة الظل. ويكون «المجتمع المدني»، وبحكم هذا التصور، شاملاً للمجتمع بكل مركباته المدنية والسياسية على السواء (فهو يشمل المجتمع السياسي أيضاً) ـ وبالتالي فإن المجتمع المدني يكون هو كل الأطراف والجهات الأخرى التي تخرج عن دائرة الدولة وقد حصر معناها في السلطة المباشرة، أو في معنى القمع أو التعسف في استعمال السلطة الزاجرة.

وإذا كان الحديث المشروع عن «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» يبرر هذه الصورة أحياناً، وكان في النظر إلى بنية الدولة في الوطن العربي وعملها الذي يسعى إلى التضييق في مجال حركة المجتمع ما يشفع لوجود تلك الصورة، وإذا كان الحق في مراقبة السلطة السياسية من جانب، وفي تداولها من جانب آخر لا يزال «مشكلاً» فعلياً في الوطن العربي، فإن هذا كله لا ينفي واقع الابهام والغموض الذي يشوب أحاديثنا عن المجتمع المدني ويصاحب

تداوله في خطاباتنا المختلفة. ولربما كان الإبهام والتشوش اللذان يلفّان مفهوم المجتمع المدني سيؤولان إلى الارتفاع والزوال إذا ما حاولنا أن نجيب عن أسئلة كبيرة ثلاثة، أو إذا ما اجتهدنا، في حد أدنى، في صياغة تلك الأسئلة الصياغة السليمة أو المناسبة.

السؤال الأول، سؤال نظري. فهو يتساءل عن المفهوم ذاته: **ما المجتمع المدني؟** هل يقتصر التعريف على التنظيمات والتجمعات المتنوعة التي تهدف احتواء الفاعلية الاجتماعية وتنظيم عمل الفاعلين الاجتماعيين (المنظمات النقابية، والثقافية، والمهنية والجمعيات المهتمة بالدفاع عن حقوق الإنسان، والمرأة، والطفل، والمستهلك، والبيئة...) كما يقول بعض الباحثين أم انه يتوسع ليشمل الأحزاب السياسية وتنظيماتها أيضاً كما يرى البعض الآخر؟ وإذن فما هي الحدود والفواصل بين المجتمع «المدني» وبين المجتمع «السياسي» على نحو ما توضح ذلك بعض النظريات السياسية والاجتماعية؟ بل: هل هذه الحدود والفواصل موجودة أصلاً وممكنة فعلاً أم ان الباحث يتوهمها، أو هو يوجدها لضرورة «العرض» وليس لمقتضيات «التحليل»؟ وأخيراً: فما التعريف المناسب أو «الإجرائي» حيث الحديث عن المجتمع المدني في الوطن العربي؟

والسؤال الثاني، سؤال نظري معرفي، تكون عنه قضايا منهجية عملية: يرتبط مفهوم المجتمع المدني، في نشأته وفي تطوره وفي بلورته في صورته الراهنة، بالتاريخ الغربي الحديث والمعاصر (ميلاد الدولة في معناها الحديث والمعاصر، وميلاد المجتمع الصناعي بحسبانه حصيلة سيرورة طويلة في تطور كل من الحضارة، والثقافة، والمجتمع) والحديث عن المجتمع المدني استدعاء لتجربة تاريخية نوعية وتمثل لحمولة معرفية ووجدانية محددة. فما الشأن في ما عرفته المجتمعات العربية من أشكال من التنظيم تحيل هي بدورها إلى تمثل معين لمعنى الدولة ووظيفتها، وإلى استدعاء لتجربة تاريخية نوعية، هي التجربة الحضارية العربية؟ ما القول، على سبيل المثال لا الحصر، في نظام الأوقاف، وفي تنظيم الحِرَف والمِهَن، وفي نمط وجود الزوايا والربط والتكايا؟ أيملك الباحث أن يقول عنها إنها شكل وصورة، آخرين، من أشكال المجتمع المدني وصوره؟ وهل تماثل عبارة «المجتمع الأهلي»، في حمولتها الوجدانية والمعرفية، عبارة «المجتمع المدني» كما يعتقد بعض الباحثين العرب؟

وبكيفية أخرى، ومن أجل صياغة قضايا منهجية واضحة، فإنه يحق لنا أن نتساءل على النحو التالي: إذا جاز لنا أن نقتبس من التاريخ الغربي، ومن مسيرته الحضارية الحديثة والمعاصرة على وجه التدقيق، مفهوماً سوسيولوجياً (هو مفهوم المجتمع المدني) فهل نكون ملزمين، منهجياً، بالإقرار به في مستوى الشمولية والإطلاق أم ان علينا، في عمل الاقتباس، أن نسعى في توظيفه على النحو الذي يتلاءم مع هويتنا الحضارية المميزة؟

وأما السؤال الثالث، فهو سؤال نظري معرفي وعملي معاً: هل المجتمع المدني، في تركيبه وفي بنيته العميقة، مجتمع واحد في الوطن العربي ـ وإن كانت الأقطار كثيرة ومتعددة ـ أم أنه مختلف ومغاير باختلاف التشكيلات الاجتماعية والبنى السياسية في تلك الأقطار؟ وبالتالي: هل في وسع الباحث المدقق أن يتحدث عن المجتمع المدني العربي أم أنه لا مندوحة

له من تعيين وتمييز فيكون كلامه على المجتمع المدني في الوطن العربي؟ أي لا مفر له من الاعتراف بواقع التعدد والغيرية، وليس بمجرد صفة التنوع والاختلاف اللذين لا يبلغان عمق البناء ونظامه.

وهذا السؤال نظري معرفي لأنه، في عمقه، يستهدف معرفة بنية المجتمع العربي المعاصر، وحضور أنماط الحداثة وصورها فيه، كما يتضمن تساؤلاً خفياً عن الصراع بين قوى الانغلاق وقوى الانفتاح داخل ذلك المجتمع. وهذا من وجه أول، وهو يستبطن، من وجه ثان، تساؤلاً عن معنى العام والمشترك وطبيعته في الأقطار العربية المتعددة. وهو سؤال عملي لأنه يجعل الباحث أمام أفق واضح من النظر، ولأنه يرسم أمام المحلل الاجتماعي، والعالم الاقتصادي، وأمام رجل الدولة في الوطن العربي سبيلاً مأموناً ومقبولاً معاً.

ثانياً: المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية

لا تنفي تساؤلاتنا واعتراضاتنا السالفة في شيء القول إن الحديث في المجتمع المدني، في الوطن العربي، هو حديث ينقلنا إلى القضية المحورية في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية المعاصرة، ونعني بها قضية الديمقراطية. قد نختلف في التصورات والآفاق المتعلقة بها وقد نتخاصم، وهذه ظاهرة طبيعية بل وصحية ومحمودة، في شأن السبل الموصلة إليها أو العاملة على تحقيقها. ولكننا، ولا شك، نلتقي جميعاً عند الإقرار بها أملاً وهدفاً مبتغى، ونجتمع، ولا ريب، عند التسليم بها في جملة المبادىء التي نؤمن بوجوبها في حياتنا المعاصرة. ومتى سلمنا بأننا نحصر الديمقراطية في تصوّر ضيّق الحيّز، وقصير النظر، متى ربطناها بالمعنى السياسي المباشر (أي بالسلطة السياسية ودورانها ومراقبتها) وأن الديمقراطية، في معناها العميق، تمسّ المجتمع ونظامه، وتتعلق بالقوى الاجتماعية الفاعلة فيه، فإننا نفهم كيف أن بناء المجتمع المدني، الحق، يكون قنطرة متينة ونهجاً عريضاً في الإيصال إلى الديمقراطية وبلوغها.

١ ـ ندوة مركز دراسات الوحدة العربية

لمسألة الديمقراطية في الوطن العربي أهمية ومكانة في نشاط مركز دراسات الوحدة العربية، فهي عنده أحد العناصر الستة الكبرى في المشروع الحضاري العربي الجديد، كما يسطّره ويدعو إليه (والعناصر الخمسة الأخرى هي: العدالة الاجتماعية، الوحدة العربية، الاستقلال الوطني والقومي، التنمية المستقلة، التجدد الحضاري) وهو قد عقد لها لقاءات وندوات عديدة (وأشهرها ندوة ليماسول: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** ـ وعن هذه الندوة انبثقت فكرة منظمة عربية للدفاع عن حقوق الإنسان). وفي الورقة التي خطط فيها لندوة **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية** وعيّنت لها الأهداف بدقة وعناية نقرأ، على وجه الخصوص:

«وعلى المستوى الدولي، وخصوصاً بعد سقوط النظم الشمولية والسلطوية، تعزز الاتجاه نحو التعددية السياسية، وزاد تأثيره في النظم السياسية في العالم الثالث، وكان طبيعياً أن يتأثر الوطن العربي بهذا الاتجاه العالمي. ومن ناحية أخرى فإن ثمة اتجاهاً سياسياً وثقافياً يدعو إلى التحول من المركزية إلى اللامركزية، ومن التركيز على المجتمع الشامل إلى التركيز على المجتمعات المحلية. وهذا كله يبرر اهتمام المركز بدراسة قضية المجتمع المدني في الوطن العربي باعتبار أن المجتمع المدني يمكن أن يكون رافداً أصيلاً يصب في الديمقراطية المطلوبة لتطوير واقعنا العربي. ويزيد من مبررات هذا الاهتمام أن الموضوع، وإن تناولته دراسات سابقة، إلا أن هذه الدراسات كانت متفرقة وجزئية دون أن يقدر لجهد جماعي متكامل أن يتم في هذا الصدد».

وبلورة جهد جماعي، شامل ومتكامل، تستدعي أن تدور الندوة حول محورين اثنين:

أ - **محورٌ أول** يتعلق بمفهوم المجتمع المدني فكراً وممارسة: فموضوعاته تعالج نشأة المفهوم وتطوره في الفكر الغربي الحديث، ونظامه وعمله في الممارسة الغربية، في صلته بالدولة وفي استقلاله عنها وهذا من جانب. وهي تنظر، من جانب ثان، في مفهوم المجتمع المدني وصلته بالدولة في التاريخ العربي وفي فكر النهضة العربية الحديثة، وفي الفكر الحقوقي العربي المعاصر، مع إفراد بحث خاص للنظر في المفهوم المدني في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة وعملها في الوطن العربي.

ب - **محورٌ ثانٍ** تتعلق الأبحاث فيه ببنية المجتمع المدني في الوطن العربي من جهة أولى (حسب القسمة الرباعية المعتادة: المغرب العربي، المشرق العربي، مصر والسودان، الخليج والجزيرة العربية)، وبمؤشرات بنائه من جهة ثانية، وبآفاقه المستقبلية من جهة ثالثة.

٢ - منهجنا في إعداد الندوة للنشر

أوكل إلينا مركز دراسات الوحدة العربية المسؤولية الثقيلة والمفيدة معاً، فهي ثقيلة لأن إعداد ندوة ما للنشر يعني القدرة على تحقيق أمور عديدة صعبة، وعلى التوفيق بينها على وجه الخصوص. فالندوة، إذ تصبح كتاباً، تغدو ملزمة باتباع مقتضيات الكتاب وشروطه: فالجمهور يكبر ويعظم فلم يعد جمهرة الحضور الذين ضمتهم الندوة وألزمتهم بكيفيات من القول جلساتها ومواقيتها. ومن حق القارىء على الناشر أن يعفيه مما كان لغواً في الحديث وتكراراً في غير طائل، أو كان انصرافاً عن الموضوع بالجملة. والكتاب إذ يكون، بالمقابل، ضماً لـ «أعمال الندوة» فإنه يحاسب أمام القارىء عن نقل مناخ الندوة إليه، وذلك بالحرص الشديد على التدقيق والتوثيق.

والندوة أبحاث، يتم إعدادها في روية وأناة وسعة من الوقت والتفكير، وهي إضافة إلى ذلك تعقيبات على الأبحاث تكمل الأبحاث أو تتابعها بالتنقيح والتشذيب وبالإبانة عمّا كان مبهماً أو مضطرباً فيها، ثم إنها كذلك مناقشات واعتراضات وردود. ومزية هذه الأخيرة

هي أنها تقوم بعمل الرصد والتسجيل لوعي المشارك في الندوة. والمشاركون في نـدوات مركـز الوحدة العربية ذوو حيثيات عديدة، متنوعة، وينتمون إلى أجيال ثلاثـة. وحق القارىء عـلى الكتاب أن يكون شهـادة حيّة وأمينـة على المنـاخ العام للنـدوة: زمانها، ومكـانها، والظروف المحيطة بها. وأخيراً فإن الكتاب، أو من عهد إليه بإعداده للنشر بالأحـرى، مطالب بـاحترام التوصيات الدقيقة والصارمة التي يتضمنهـا خطاب التكليف الصادر إليه. ومهمة إعداد نـدوة «المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية» مهمة مفيدة لنا، بل إنها عظيمة الفائدة، لأنها تمكننا في مستوى ثان وعالٍ من النظر عن كثب في الكيفية التي يعي بهـا المثقف العربي قضية الـديمقراطيـة أولاً، ويفهم بها ويفكـر بواسـطتها في المجتمـع المدني، وفي معنـاه ووظيفتـه في الحياة المعـاصرة في الوطن العـربي ـ الآن وقد أصبحت النـدوة جزءاً من الـتراث الفكري السياسي العربي المعاصر.

ومن الناحية العمليـة قد اجتهـدنا، مـا وسعنا الأمـر، في التوفيق بـين هذه المقتضيـات كلهـا، ولكنا كنّـا نضطر، أحيـاناً، إلى الحسم، بـل إلى بعض التعسّف والشـطط حـين كنّـا نفاضل بين الأمانة في نقل وقائع الندوة نقلاً دقيقـاً أميناً وبـين احترام القـارىء وطلبه لـلأهم والأسـاسي دون الإطناب والتكـرار والتكثير من الأمثلة والبيـانات. وعـلى العموم فقـد سلكنا الأسلوب التالي:

أ ـ نشر الأبحـاث، كما أقـرّها أصحـابها، وبعـدما أعملوا فيهـا نظرهم بـالحـذف أو الإضافة أو بالتعديل الكثير.

ب ـ تـوخينا، مـا أمكن ذلك، تـرك التعقيبات عـلى حـالتهـا الأصليـة ـ وفي حـالات معلومة، وكثيرة لـلأسف، حملنا عـلى التدخـل طلباً لـلاختصار في قـول مسهب، فلم نكتفِ بالحذف، وإنما نحن قد أعدنا صياغة الجمـل والفقرات ـ بـل إننا حكمنـا بلزوم حذف أحـد التعقيبات، إذ تبين لنا انصرافه، كلية، عن موضوع الندوة ومقتضيات الكتاب معاً.

ج ـ أثبتنا نصوص المنـاقشات كـما جاءت، في حـالات قليلة معدودة، ولـزمنا إعـادة تحريرها واختصارها في أغلب الأحوال.

وفي القسم الـتالي يجـد القـارىء الكـريم نبـذاً من أبحـاث النـدوة أو، بـالأحـرى، ملخصات لفصول الكتاب وموضوعاته.

ثالثاً: فصول الكتاب وأبحاثه

يهدف الفصل الأول (نشـأة وتطور مفهـوم المجتمع المـدني في الفكر الغـربي الحديث) الكشف عن الظروف التاريخية والحضارية التي مهّدت لميلاد المفهوم وتطوره في كل من الـدولة والمجتمع في العالم الغربي (منذ أواخـر القرن السـابع عشر ومـا عرفـه هذا العـالم من تحوّلات كبيرة)، ويسعى إلى التنبيه إلى التساوق والارتباط الحاصلين بين نشأة الدولة الحديثة (في بنيتها

ووظيفتها السياسية) وبين معنى السلطة السياسية (وتحولها من سلطة مطلقة ومقدسة إلى سلطة مقيدة لا علاقة لها بالقدسي أو المقدس) هـذا من جهة، وبين تكون المجتمع الحـديث وبلوغه مدى بعيداً من التطور والتعقد في المجتمع الصناعي المعـاصر. ويبين البـاحث سعيد بنسعيـد **العلوي** أنه قد اجتهـد في الملاءمـة بين عمـل العرض التـأريخي التحليلي الـلازم والمطلوب في عمل مماثل، وهو شبه المدخل في موضوع «المجتمع المدني» والمقدمة له، وبين الطرح النـظري التركيبي، الضروري والمطلوب كذلك، على نحو لا يصرف عن الهدف المنشود من الندوة ولا يبعد عن التخطيط الذي رسمته للندوة اللجنة التي حضرت لها. ثم إنه يجعل ورقته في أربعة أقسام وخاتمة قصيرة.

قسم **أول** للحـديث عن التحول التـاريخي الحضـاري الـذي تم بمـوجبـه الانتقـال من «النـظام القـديم» وإنهاء القـول بـه إلى «النـظام الجـديـد»، النـاشىء عن الثـورة الفـرنسيـة والتحـولات الاجتماعيـة والسياسيـة والمعـرفيـة التي مهـدت لهـا في كـل من المجتمـع والفكـر الغربيين، وبالتالي فهو قسم يتحدث عن ميلاد «المجتمع المدني».

وقسم **ثان** يعرض فيه الباحث لنظرية «المجتمـع المدني» ومكـوناتهـا المعرفيـة الكبرى في القـرنين السـابع عشر والثـامن عشر، بحسبانهما عصـراً «كلاسيكياً» لها، أو مـرجعيـة فكـريـة واجتماعية معاً تحددان الحديث عن النظرية.

وقسم **ثالث** سعى فيه إلى تبيين مكانة المجتمع المدني في المجتمع الصنـاعي المعاصر من منظور كل من النظريتين الكبيرتين والمتصارعتين: النظرية الليبرالية والنظرية الماركسية.

وقسم رابـع، قصـير ومكثّف، خصصـه للحـديث عن نـظريـة المجتمـع المـدني عنـد الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي، مع إيماء خفيف إلى أهمية ومعنى التحـول الحادثـين، مع غرامشي، في الحديث عن المجتمع المدني.

ويلاحظ **عبد الباقي الهرماسي** أن مفهوم المجتمع المدني قد مرّ بأطوار ثلاثة من الـظهور والاختفـاء، ومن المد والجـزر: طور **أول**، يقـع بين الشـطر الأخـير من القـرن الثـامن عشر ونهايات القرن الماضي (وفيه كـان للمفهوم صـولة وحضـور في الفكر السيـاسي والاجتماعي). وطور **ثانٍ**، امتـد قرابـة قرن كـامل، (آل فيـه الأمر بـالمفهوم إلى الضمـور والاختفاء) وطـور **ثـالث**، هو هـذا الثلث الأخير من القـرن العشرين، (ويصـح أن يـوصف بـطور الانتعـاش ومعـاودة احتلال صـدارة النقاش السيـاسي). ثم يمضي الهرمـاسي، في ضوء هـذه المـلاحـظة العامة، ومن خلال جهد ذكي وعمل مكثّف أشد الكثافة إلى الوقوف عنـد العلامـات الكبيرة في بناء المفهوم وإجلاء معانيه: وهكذا يشير، في عبارات مركزة وفي جمل جازمـة، إلى ما قـام به هيغل خاصة، وإن «كان الوحيد الذي لم يبـد حماسـاً شديـداً للمجتمع المـدني»، وإلى أثره القوي والفاعل في اللاحقين عليه عند ماركس أولاً، حيث نجد تكريسـا للتمييز بـين الدولـة والمجتمع المدني مـع قيامـه «بقراءة مـزدوجة للمجتمـع المدني» (ما دام يعتبره القاعـدة الماديـة للدولة، ويرى فيه نقيضاً لها في الوقت ذاته). ثم عند غرامشي ثانياً، حيث يرى الهـرماسي في

عمل الفيلسوف الإيطالي عودة إلى هيغل، وقفزاً فوق ماركس. وقبل أن يعرض الهرماسي إلى «عودة المفهوم في القرن العشرين وأبعادها»، وقبل أن يجتهد في تقديم الأسباب التي تفسر تلك العودة وتبررها (الإخفاق الذي أصاب «دولة الرفاه» كما يتحدث عنها كينز وتلامذته، ظهور الحركات الاجتماعية التي شهدتها أوروبا: الطلابية، النقابية، الأيديولوجية وما إليها، وتأثير التحولات التي شهدتها الكتلة الاشتراكية ودلالاتها على قدرة المجتمع المدني، إذ يصبح قوياً كما هو الشأن في بولونيا مثلاً بفعل العمل النقابي، على إحداث الرجّة ثم الخلل في الدولة «الكليانية»)، يقف الهرماسي في فقرات جيدة ومفيدة عند وجهة نظر المفكر الفرنسي ألكسيس دو توكفيل ورصده، ثم شرحه لظاهرة انتشار الجمعيات ووفرتها في أمريكا ودلالاتها على حصول «الثورة الديمقراطية».

ثم إن الهرماسي يختتم ورقته بجملة ملاحظات ثقافية، دقيقة ومركزة، تتعلق بمفهوم المجتمع المدني وبتداوله خاصة: فالمفهوم قد أضحى اليوم على كل لسان، وفي استعمال الناس له جنوح إلى «نوع من الطوباوية». وسعة انتشاره هذه أتت على حساب الدقة العلمية وعلى الباحث، متى أراد أن لا يضل الطريق، أن يخضع المفهوم لنوع من التمحيص الضروري حتى يعرف ما إذا كان المراد به أن «يطوع كأداة تحليل، أم يقع الالتجاء إليه كأسطورة وشكل من أشكال الطوباوية السياسية».

ويذهب وجيه كوثراني إلى أن للدولة العربية الإسلامية، في الأدبيات السياسية الغربية، تصوراً يربطها بنظرية «الاستبداد الشرقي» على النحو الذي صاغها عليه مونتسكيو. وسار على أثره من بعده كل من ماركس بنظريته في «نمط الإنتاج الآسيوي»، وماكس فيبر في حديثه عن «الدولة السلطانية». والدولة في هذا التصور ممسكة بأعنّة المجتمع إمساكاً شديداً وقبضتها قوية، فهي لا تدع له هامشاً للحرية أو الفعل، وهذا خطأ كبير، وإن كان شائعاً، ينبغي التنبيه إليه كما ينبغي التنبيه على أعمال زمرة من المؤرخين الاجتماعيين من المدرسة الاستشراقية الفرنسية خاصة. والحق أن المجتمع، في كنف الدولة العربية الإسلامية، كان يتمتع بقسط كبير من الاستقلال عن الدولة، وبقدر هائل من الدينامية والإيجابية وإن كانت تلك الدولة ذاتها دولة تسلّط وقهر «لا يؤمن أهلها وأسرها بتداول السلطة»، وليس في الأمر ما يمكن اعتباره، من قبل المؤرخ المدقق، تناقضاً أو غرابة، أو إنه لم يكن كذلك إلا عند من كان جاهلاً لماجريات التاريخ الإسلامي. ومن أجل توضيح أفضل لوجهة النظر التي يصدر عنها كوثراني يدعونا إلى قبول اقتراح مفهوم **المجتمع الأهلي** في الحديث عن المجتمع «المدني» في التاريخ العربي وذلك لسببين: **أولهما**، أن كل المصطلحات التي ترتبط بالوطن وبالمواطن تثير إشكالات شتى في الحديث عن التاريخ العربي وتظل مرتبطة بالتجربة الغربية الحديثة، فهي لا تفي بالقصد، مثلما أن نعوت الأخ والأخوية ومشتقاتهما لا تفي بالقصد، وإن كانت هي الأقرب إلى التعابير الإصطلاحية التراثية. وثاني السببين هو أن الوجود الاجتماعي في الإسلام عرف أشكالاً من التنظيم المهني والاجتماعي داخل المدينة الإسلامية (نظام الحِرَف، والأسواق، وشيوخ الطائفة، وصلة الحرب بالسلط الصوفية والروحية)، كما أنه عرف نظاماً

متميزاً في الخدمات العلمية والاجتماعية، وشكلاً متطوراً من أشكال التضامن والتكافل (على نحو تمثله الأوقاف وأصنافها العديدة).

وتعالج ورقة معن زيادة (**المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة**) المسألة السياسية كما عرض لها «زعماء الإصلاح» في القرن الماضي ومطالع القرن الحالي، بالنظر إلى أن إصلاح المؤسسة السياسية، بالقول بوجوب سن الدساتير الحديثة والدعوة إلى سيادة القانون، كانت في طليعة اهتمام أولئك المصلحين. وهكذا عرض الباحث إلى أهم القضايا الإصلاحية التي تناولها كل من رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده مع وقفة مطولة عند صاحب **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، وأخرى مثلها عند المصلح خير الدين التونسي. ولعل أهم نتيجة يخرج بها معن زيادة من متابعته لأفكار الطهطاوي الإصلاحية، وأقواله في وجوب العمل على سيادة القانون والعمل على الفصل بين السلطات الثلاث، كشرط للعدالة الحق وطريق إليها، وفي نفي كل تعارض ممكن بين «روح الإسلام» وبين «الدساتير الحديثة» ـ هي قوله إن الطهطاوي «يُعَدّ أول مؤلف عربي حديث حاول تأصيل فكرة الحريات والحقوق العامة في الدولة الحديثة». وقد تكون أهم خلاصة ينتهي إليها الباحث من قراءته لكتاب **أقوم المسالك، في معرفة أحوال الممالك** هي تنبيهه على التلازم بين حرية المواطنين وسيادة القانون في الدولة أو ما يعني أن «المجتمع المدني المنشود عند التونسي هو المجتمع الذي تسوده الحرية ومبادىء الشورى». كما أن أخص ما ينبه إليه الباحث قارىءالشيخ محمد عبده هو تشديد الشيخ على الطابع المدني للسلطة السياسية وإنما الخليفة عنده «حاكم مدني من جميع الوجوه».

وإذا كان مما يلاحظه القارىء، ولا شك، هو عدم الانتهاء من قراءة مفكري عصر النهضة المسلمين إلى تصور محدد وواضح لمعنى المجتمع المدني ودلالاته، فإن معن زيادة قد اجتهد في بحثه في التدليل على طبيعة الانفتاح على الفكر السياسي للغرب، والدعوة إلى الاقتباس منه والتعامل معه تعاملاً إيجابياً، إرادة في التقدم والتطور، وعلامة على الرغبة في مواكبة العصر.

ويبين الباحث علي الكنز في الفصل الخامس(**من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية**) أن عودة الفكر إلى موضوعات قديمة، كانت مثار جدل زماناً كبيراً قبل الرجوع إليها ثانية، يفسره مبدأ عام هو ذاك القاضي بالارتباط بين حركة الأفكار في المجتمع والتطور العقلي فيه وبين واقع تاريخي ومعطى اجتماعي هو بطبيعته متحوّل ومتبدل باستمرار. وبالنسبة إلى أوروبا فإن أسباباً موضوعية ومعطيات تاريخية واجتماعية توضح ذلك المبدأ وتبرهن على صحته، أخصها فشل النموذج السوفياتي في الدولة والمجتمع، ثم انهيار المعسكر السوفياتي وما ارتبط به وصاحبه من تحولات في أوروبا الشرقية، وما أبان عنه من قدرات ذاتية للمجتمع المدني على الفعل والتأثير (بولونيا نموذجاً). وبالتالي فإنه يمكن الحديث عن اندحار «الإعجاب بالدولة» أو بالنموذج «الدولتي» لصالح «التجربة الاجتماعية» ولصالح «الفاعلين الاجتماعيين». ويلاحظ الكنز، في مقابل هذا كله، وجود نوع من المماثلة بين

مواقف المثقفين الغربيين وبين مواقف المثقفين في الوطن العربي مع وجوب الاحتراز في فهم معنى العودة إلى «الإشكاليات القديمة» وتفسيره عند هؤلاء الأخيرين. فصحيح أن هنالك مؤثرات «خارجة عن الدينامية الداخلية للنقاش في الوطن العربي» وأن المثقف العربي يتأثر بها ويتفاعل معها، وأن لها صدى مباشراً في ما يكتبه وينشره (الإقبال على ترجمة غرامشي إلى العربية في فترة معلومة على سبيل المثال)، ولكن هنالك سببين كبيرين على الأقل يتعلقان بنظام الدولة وببنية المجتمع في الوطن العربي وبما عرفاه من تجارب تاريخية هائلة. فالدولة «الوطنية» فقدت كثيراً من أسباب شرعيتها نتيجة ما منيت به من إخفاقات كبيرة «فرضية الدولة القوية الأرستقراطية». والمجتمع شهد درجات هائلة في نظامه الداخلي نتج منها بروز «فاعلين اجتماعيين جدد»: فالشباب أصبحوا قوة كيفية جديدة نتيجة ما أتاحه انتشار التعليم من فرص جديدة، وما أحدثه دخول المرأة ميدان العمل المأجور من دينامية جديدة، وأيضاً نتيجة الإخفاق الذي أصاب الثقافة «الأحادية»،أحادية الحزب، والايديولوجيا، والتنظيم. وبالتالي فإن منطق التطور قضى بإحداث دينامية تاريخية جديدة في المجتمعات العربية مثلما قضى بجعل الدولة «في مواجهة خفية للمجتمع، نتيجة منطقها الخاص المبني على السيطرة والإكراه، وذلك بعد أن تقلصت إلى نواتها القمعية».

ويرى عبد الله ساعف أن الحديث عن **(المجتمع المدني والدولة في الفكر الحقوقي العربي المعاصر)**، من وجهة نظر إيجابية تروم الخوض حقيقة في الموضوع، دون محض الإكتفاء بإعادة تكرار أدبيات السبعينيات حول القانون والحريات ودورها في المجتمع العربي لا يمكن أن يكون حديثاً وافياً بالقصد متى كان مجرد تأريخ للفكر القانوني العربي وتياراته وتعامل القانونيين العرب مع مفهوم المجتمع المدني، كما أنه لا يكون علاجاً فعلياً للموضوع متى اكتفى بالوقوف عند حدود دراسة الحركات الدستورية في التاريخ العربي المعاصر. وإنما الأجدر بالباحث ألّا يعامل ذلك الفكر كما لو كان منظومة فكرية خالصة، بل إن عليه أن ينظر إليه من حيث هو ممارسة أيضاً، وإنما الأجدى والأنفع أن يكون بحثه، من جهة أولى، تساؤلاً عن العوائق التي تقف في وجه قيام المجتمع المدني في الوطن العربي (إذ ما أسهل ما يتبين الباحث ضعف حضور المجتمع المدني من خلال نشأة المسألة الدستورية وتطورها، سواء في عمل المشرع في مستوى الفعل القانوني والمؤسساتي بالنسبة إلى مجال الدولة وفاعلية أجهزتها، أو في كتابات أساتذة القانون العرب وما اتسمت به من غياب الهاجس النقدي) وأن يكون بحثه، من جهة ثانية، تساؤلات عن إمكانات قيام المجتمع المدني العربي بالفعل.

فأما في معرض التساؤل عن العوائق التي تقف في وجه قيام مجتمع مدني في الوطن العربي، فإن ساعف يجد الجواب تارة في طبيعة المؤسسات القائمة، فهي ببناها الاقتصادية والاجتماعية تقاوم نشأة ذلك المجتمع أشد المقاومة. ويجده، تارة أخرى، في الثقافة السياسية المنتشرة، ويجده طوراً ثالثاً في نزعات الأشخاص الفاعلين التي تسهم في عملية لجم المجتمع وإعاقته عن الفعل الحر. والخلاصة التي ينتهي إليها أن الشأن كله يكون للدولة في الوطن العربي فهي تقدر على «تملك النسيج الاجتماعي» وهي «تقوم بمهمات اجتماعية أساساً وتقدم نفسها بصفتها الجواب الوحيد عن مختلف تطلعات المجتمع والراعي الحقيقي لطموحاته» -

وليس لها ذلك إلا لغياب «مؤسسات تقوم بوظائف الوساطة».

وأما في مجال التساؤل عن إمكانيات قيام فعلي لمجتمع مدني عربي فإن ساعف يجد أن ثمة مؤشرات شتى تشي بإمكان ذلك مع قوة العوائق وعمقها، قد يكون أهمها هو تحقق استقلال فعلي لبعض المنظمات الجماهيرية في حالات أقطار عربية (شأن النقابات في المغرب ومصر ولبنان)، وتقدم «العمل الجمعوي» في التجربة العربية (مع ملاحظة ظهور اهتمامات مجتمعية جديدة: حماية البيئة، حماية المستهلك. . .)، وتنامي الاهتمام بمسألة حقوق الإنسان.

وفي معالجة مسألة (**المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة**) يجعل **سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل** مدار الحديث في شقين اثنين: **أولهما** نقاش مفهومي، **وثانيهما** تقديم وجهة نظر ومحاولة في الدفاع عنها. وحتى نستعيد تعابير الباحث نفسه فإننا نقول إن الأمر يتعلق، في الشق الأول، بوجوب التمييز بين «القراءة النظرية المنهجية» لمفهوم المجتمع المدني وبين «القراءة التاريخية المعاصرة». ويجتهد الباحث في الإشارة إلى المرجعية الغربية لمفهوم المجتمع المدني وارتباطه بتلك المرجعية تاريخاً وفكراً من جهة، وفي التنبيه إلى «أخطار التلقي الساذج» له في القول العربي الإسلامي المعاصر من جهة ثانية، وفي التنبيه عمّا ينجم من سلبيات سيئة في التغاضي عن المفهوم من جهة ثالثة. فكل هذا يوقع في «الحرج المنهجي». والنتيجة التي ينتهي إليها الباحث أنه لا سبيل إلى رفع الحرج والخروج من المأزق معاً إلّا بتبني بديل مفهومي أو مفهوم بديل عن المجتمع المدني، وهو ما يجده في الحديث عن «مؤسسات الأمة». وعند إقرار هذا المفهوم الجديد يبدأ الشق الثاني من حديث سيف الدين، وفيه يمكننا أن نميز بين جانب أول يعرض لمعنى «مؤسسات الأمة» (المساجد، الأوقاف، الإفتاء، عمل العلماء. . .)، وبين جانب ثانٍ، يشكل خاتمة البحث، يعرض فيه لمعاني التكافل الحق ويحذر من أخطار عمليات «الإختراق الخارجي» لتلك المؤسسات من قبل «مؤسسات السلطة».

وأما في **الفصل الثامن** فإن **الطاهر لبيب** يتناول مسألة المجتمع المدني في الوطن العربي من جهة علاقته بالمجتمع الديمقراطي .ويطرح في هذا الصدد سؤالاً لا يخلو من إثارة، جاعلاً إيّاه عنواناً للورقة التي تقدم بها إلى الندوة: (**هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟**).

وحيث كان الشرط الأول في الإجابة عن السؤال المطروح هو تعيين معنى الديمقراطية ذاتها فقد سعى الباحث إلى تبيين ما لم يكن من الديمقراطية في شيء، متوسلاً ذلك بقراءة لمحصلة التاريخ الاجتماعي والرمزي الإسلاميين. وقد انتهت به قراءته تلك إلى الخروج بملاحظات كبيرة ثلاث: **أولاها** أن الحرية لم تكن مسألة محورية في الفكر العربي الإسلامي والسبب في ذلك هو أن «براديغم الطاعة» قد نجح، بفعل تمكنه من الهيمنة على النسيج الاجتماعي العربي، في إقصاء كل ما كان معارضاً لسلطة ذلك «البراديغم» (والباحث يحده على النحو التالي: «منظومة المفاهيم والمبادىء المترابطة في الذهن أو الخطاب بصورة صريحة أو ضمنية والتي يدعو فيها ـ بنيوياً ـ بعضها أو يعوض فيها ـ وظيفياً ـ بعضها بعضاً»). وثاني الملاحظات أن المجتمع العربي الإسلامي قد عرف «تراكم الاستبداد» وتمكنه في العقول

والنفوس (والباحث يتوسل بالكواكبي في شرح ما يرومه من قصد). وثالث الملاحظات ملاحظة مزدوجة في الواقع: فمن جهة أولى يلاحظ لبيب أن «مفهوم المجتمع المدني عندنا بلا تاريخ، وهذا مأتى الحرج في استعماله». ومن جهة أخرى يلاحظ أن «التخلّص من الدولة» واعتبارها خصماً نقيضاً شكّل في المجتمع العربي، منذ الاستعمار خاصة، نوعاً من «الهاجس» وحال دون قيام جدلية إيجابية بين المجتمع وبين السلطة، بل وعلى العكس من ذلك كرّس مقاطعة أو إنشاء فضاء غريب يصفه لبيب بأنه «فضاء الضدية المقصاة».

إلى هذه الملاحظات الثلاث التي ترجع إلى بنية الذهنية الاجتماعية، (إذا جاز لنا القول)، والتي تلتقي جميعها عند القول بانتفاء المضامين الإيجابية للحرية في الفكر والاجتماع العربيين، يشير الباحث إلى أن الأنظمة العربية خضعت في الغالب لضغوط خارجة «دفعتها في اتجاه الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية وبضرورة الحل الديمقراطي للمسائل، وبالمسار الديمقراطي نحو الخروج من الحلف». وأخيراً فهو ينتهي إلى القول إن الديمقراطية «الأخرى»، أي تلك الحاملة لمضامين فعلية وإيجابية لا تكون كذلك إلاّ متى خرجت عن طاعتين اثنتين: «الطاعة التي تركها السلف واستفاد منها التاريخ العربي في مراكمة استبداده، والطاعة التي فرضها الإخضاع الأجنبي واستفاد منها تاريخه في مراكمة استغلاله».

وانطلاقاً من الفصل التاسع تشرع الندوة في معالجة المحور الثاني وموضوعه بنية المجتمع المدني ومستقبله. ويلزم في الواقع أن نميز في هذا الشطر الثاني بين ثلاثة أقسام. قسم أول يتعلق ببنية المجتمع العربي في مناطقه الجغرافية الأربع (المشرق العربي، المغرب العربي، مصر والسودان، الخليج والجزيرة العربية)، وقد كُلِّف إعداد الأبحاث المتعلقة بهذه المناطق الأربع، وحسب الترتيب الذي أوردناها فيه، إلى كل من: **مسعود ضاهر، عبد القادر الزغل، حيدر إبراهيم علي، باقر النجار** (وإلى هذه الأبحاث الأربعة نضيف بحثاً خامساً ـ هو الفصل الثالث عشر إذن ـ تقدم به **إبراهيم الدقاق** مساهمة منه في تقديم لمحة عن (المجتمع المدني الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة). وقسم ثانٍ موضوعه دراسة مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي؛ ومادة هذا القسم هي البحث الذي تقدم به **مصطفى كامل السيد** مختاراً فيه الوقوف عند نموذجين من نماذج مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي وهما: اتحاد المحامين العرب والمنظمة العربية لحقوق الإنسان. وقسم ثالث وأخير وجهته المستقبل في الحديث عن المجتمع المدني في الوطن العربي وكيف بناؤه. وهذا القسم يشتمل على ثلاثة أبحاث. أولها لـ **حسنين توفيق إبراهيم** (بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية)، وثانيها لـ **برهان غليون** (دور العوامل الداخلية والخارجية في بناء المجتمع المدني العربي)، وثالثها لـ **السيد يسين** (الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني: جدل التنوير والتحرر).

ففي هذا الفصل التاسع (المجتمع المدني والدولة في المشرق العربي) يرى **مسعود ضاهر** أن واجب البحث العلمي يحمله على لزوم التحديد المكاني أو الجغرافي لمصطلح المشرق العربي أولاً، والتحديد الزماني له ثانياً، ثم يلزمه بالتدقيق في بعض المقولات النظرية المتداولة

في شأن العلاقة بين الدولة والمجتمع في المشرق العربي ثالثاً، فأما التحديد الأول (المكاني) فإن الباحث يبين أن مصطلح المشرق العربي يظل على جانب كبير من الدقة متى قورن بتعبير الهلال الخصيب أو سوريا الكبرى، أو بلاد الشام حيث لا تخلو التسمية من حمولة ايديولوجية. وأما من حيث التحديد الزمني في الحديث عن المجتمع العربي في المشرق العربي فالأنسب أن يؤخذ بالتحقيب الذي ينظر إلى الدولة القطرية (ما قبل استقلالها وما بعده) فذاك التحقيب يشكل، على علاته وارتباطه بالانتدابين الفرنسي والبريطاني، مخرجاً معقولاً للمسألة. وأما بصدد علاقة الدولة بالمجتمع المدني في المشرق العربي فإن ضاهر يثير أسئلة كثيرة، دقيقة، لعلها ترجع إلى السؤال الجامع: **هل كان المجتمع المشرقي موحداً ثم فشل في تحقيق دولته الوطنية أو القومية الموحّدة؟**

والحقّ أن هذا السؤال هو ما يكوّن إشكالية البحث المحورية، ومن ثم يحمل في مضامينه عناصر الإجابة عنها، فالمجتمع العربي، في المشرق العربي، كان مجتمعاً موحداً، وإن بدا كثيراً في مكوناته الاجتماعية والاقتصادية والسكانية.ومقولة الوحدة في التعدد «تجد مصداقية كاملة لها في الاختبار العملي لمكونات المشرق العربي» (بالنظر إلى قوة عناصر التوحيد وفاعليتها الإيجابية). والمجتمع المدني العربي، الموحّد في بنائه العميق، فشل في الوصول إلى «تحقيق دولته الوطنية أو القومية الموحدة»، وربما فشل ذلك الوصول في إحداث المزيد من التفكيك بحيث إنها تضرب في أعماق المجتمع المدني الواحد والمنسجم. ولا يرى ضاهر بحكم منطق الحال أن في إمكان «مؤسسات المجتمع المدني» أن تحقق اليوم «ما عجزت عن تحقيقه في مرحلة الاستقلال السياسي والمدّ القومي الشمولي، ولكنه لا يريد مع ذلك أن ينتهي معنا إلى رؤية قاتمة، بل هو يدعونا إلى استحضار النموذج اللبناني في الجوانب الإيجابية منه، إذ أبانت الحرب الأهلية عن إمكان عمل تلك المؤسسات «في ظروف تنعدم فيها رقابة الدولة وأجهزتها».

وفي **الفصل العاشر (المجتمع المدني في المغرب)** يرى **عبد القادر الزغل** أن صياغة المشكل المحوري في دراسة المجتمع المدني في كل من تونس والجزائر والمغرب من الزاوية التي ينظر منها (الصراع من أجل الهيمنة الايديولوجية) يلزم لها أن تكون على النحو التالي: ما مدى إجرائية أو نجاعة استعمال مفهوم المجتمع المدني في دراسة الصراع الدائر في كل قطر من الأقطار الثلاثة بين قوى اجتماعية تؤمن بمبدأ التعددية الديمقراطية وقوى إجتماعية أخرى تطالب بإخضاع العلاقات الاجتماعية لتصوّرها الخاص لمفهوم الشريعة الإسلامية ولمعنى تطبيقها. وكل هذا في ظل دولة «لا تزال متمسكة بعقلية الحكم المطلق بالرغم من إعترافها المبدئي بشرعية التعددية السياسية وبالمواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان»! ثم إنه يعلن، في دقة ووضوح، صدوره، في الإجابة عن هذا السؤال، عن فرضية تقضي بأن المجتمعات المغاربية، بل والإسلامية عامة، لم تخرج بعد من مرحلة الاختلاف في معنى الهوية القومية، رغم حصول تلك المجتمعات على استقلالها السياسي، وبالرغم مما ترتب عن ذلك الاستقلال من تكوين أجهزة حكومية تراقب الأنشطة الاجتماعية وتسيِّرها ـ وذلك لأن الأنظمة الجديدة

الناشئة عن الاستقلال السياسي عملت على تكسير العلاقات الاجتماعية التقليدية دون أن تنجح في تأسيس هياكل حديثة يشعر الفرد معها بانتمائه إلى مجتمع حديث هو مجتمع الدولة الوطنية.

ويرتب الزغل إجابته في ثلاثة أقسام. قسم أول، يخصصه لتحديد دلالات مفاهيم الايديولوجيا، والقومية، والمجتمع المدني وتعيين المواقف التي يقفها منها في بحثه. وقسم ثان، مدار الحديث فيه هو هيكلة المجتمع المدني كما تجسّدت في الحركات التحررية في الأقطار الثلاثة، وفيه يخرج بجملة تقريرات وملاحظات. وقسم أخير عمّق الحديث فيه هو تفسير أسباب الفشل التي آلت إليها الدولة على نحو ما أشرنا إليه أعلاه.

وملخص القول في القسم الثاني أن «الصراع من أجل الهيمنة الإيديولوجية» في الجزائر عرف ظهور تيارات ثلاثة (إصلاحي سياسي، إصلاحي ديني، ثوري سياسي) دون أن تكون لهذه التيارات، في اختلافها، دلالة على التعدد الفعلي بقدر ما هي علاقة على التجزؤ. والحزب الدستوري هيمن على الحياة الاجتماعية في تونس هيمنة مطلقة، أو تكاد تكون كذلك، منذ أول تكوينه في مطلع العشرينيات وإلى بداية السبعينيات، حيث عرف اصطدامه القوي مع الاتحاد العام التونسي للشغل. وفي المغرب تكوّنت الحركة الوطنية بتنظيمها وصلتها بالشخصية القوية للملك محمد الخامس.

وغاية ما يهدف إليه القسم الثاني، بوقوفه عند أحوال كل من المغرب وتونس والجزائر، هو الكشف عمّا أسماه بعمل الخناق أو التضييق الشديد الذي تمارسه الدولة على المجتمع المدني من جانب أول، وهو النظر عن كثب في مغزى «الحركات الإسلامية المعاصرة» وسعيها إلى «الهيمنة الإيديولوجية» والتساؤل، الضمني غالباً، عن فرص نجاحها وإخفاقها.

وأما في الفصل الحادي عشر (المجتمع المدني في مصر والسودان) فإن حيدر إبراهيم علي يتجه إلى دراسة ما يعتبر أنه مادة المجتمع المدني، وقوامه الأحزاب والنقابات والاتحادات المهنية المختلفة من حيث إنها تعمل على تأكيد حقوق المواطنين وتعميق معنى الديمقراطية. ويريد لورقته، من خلال رصدها ومتابعتها لنشأة مختلف المؤسسات المدنيَّة المذكورة، أن تكون مساءلة عن مدى إيجابية أو سلبية الدور الذي قامت به تلك المؤسسات في ذلك. ويصنّف الباحث مختلف المؤسسات التي يقف عندها، في كل من مصر والسودان، في فئتين: فئة أولى هي الأحزاب الأساسية ولا يزال المعول عليها «مستمراً في تقوية وتفعيل مؤسسات المجتمع المدني رغم وجود تنظيمات عديدة أخرى». وفئة ثانية هي النقابات، أولاً وأساساً، وهي أشكال التنظيمات الاجتماعية الأخرى بعد ذلك.

وفي الحديث عن الأحزاب السياسية في كل من مصر والسودان يبدي الباحث ملاحظة عامة، يرى أن التاريخ السياسي العربي المعاصر يؤيدها. ويرى أن الدولة، وإن كانت تضرب بعيداً في الزمن، مثلما هو الشأن في مصر، إلا أن طبيعتها التحكمية القوية تجعل في الإمكان الجمع بينها وبين دولة أقل منها قدماً، كما هو الحال في السودان، وحاصل الملاحظة المشار

إليها أن «الديمقراطية الاجتماعية وما يصاحبها من تحولات اقتصادية واجتماعية تجيء بقرارات فوقية ولا تملك، أي ضمانات للاستمرار لغياب المشاركة السياسية والمجتمع المدني الذي يحرس ويراقب هذه المنجزات». لذلك كانت الأحزاب السياسية ضعيفة، في غالبيتها، (كما هو الشأن في مصر) ـ كذلك، لم «تأخذ وقتاً كافياً للممارسة الديمقراطية» (كما هو الشأن في السودان ـ ففترة الحكومات المنتخبة لم تعد، في نظر الباحث، عشر سنوات من أصل ٣٥ سنة من تاريخ الاستقلال السياسي).

ثم إن الباحث، بعد أن عرض للتنظيمات النقابية في مصر أشار إلى وجود «تنظيمات شعبية» من نمط مغاير، وتلك «عمل الجماعات الدينية وسط الجماهير». وإذا لم تكن هناك مندوحة من القول في حق هذه التنظيمات إنها «فعّالة ونشطة ومنتشرة» إلا أنه من العسير على المرء أن يقرّ بقوة تمثيلها للمجتمع المدني في مصر فهي غير ذات «مضمون ديمقراطي، انعدام الحوار والحرية، وقبول الأحلاف، والتسامح مع الآخر». وأخيراً فإن حيدر، وإن كان لا يتحدث عن الجماعات الدينية في السودان إلا أن ملخص ما ينتهي إليه، حين القول في «التنظيمات الاجتماعية» هو أن السودانيين وإن كانوا قد نجحوا، منذ الأربعينيات، في تأسيس تنظيمات مختلفة (المزارعون، الطلبة، المهنيون..) بل وُفِّقوا في الوصول إلى صيغة أصيلة (جمعيات وروابط الأحياء) إلاّ أن عمل هذه المؤسسات المختلفة، بل وتنظيمها ذاته، كان يخضع لنزعات الحكم العسكري وهوى انقلاباته.

في حين أن **باقر النجار** يبذل في **الفصل الثاني عشر** محاولة لاستجلاء **معالم المجتمع المدني في الخليج والجزيرة**، استناداً إلى حالة الخليج العربي، وإن كان سيعرج، في إيماءة سريعة على السعودية، حين حديثه عن العمل النسائي. ويعلن الباحث، منذ البداية أن الحديث عن المجتمع المدني، في الدلالة الغربية للمفهوم لا يمكن الكلام عليه إلا في حالة ثلاثة أقطار خليجية هي الكويت والبحرين والإمارات العربية المتحدة، (مع حداثته في هذه الأقطار) ويعتذر، بنقص المعطيات لديه، عن التعرض لموضوع المجتمع المدني في اليمن.

وورقة الباحث جهد وصفي إحصائي في الحديث عن مختلف مؤسسات المجتمع المدني في كل من البحرين والكويت ودولة الإمارات المتحدة بعد أن يصنفها في جمعيات دينية، وجمعيات مهنية، وجمعيات نسائية، وجمعيات خيرية، وجمعيات تتعلق بقضايا الطفولة وتنظيم الأسرة. ويقف الباحث وقفة خاصة عند جمعيات الخريجين في البحرين وفي الكويت خاصة (لشهرتها ووفرة أنشطتها) ولقدرتها على التدليل على «إمكانية تعايش الدولة مع معارضيها رغم اختلافهما الإيديولوجي».

وكما ينبه باقر النجار قارئه إلى الارتباط الموجود، منذ الخمسينيات، بين تنامي الوعي القومي العربي وبين نشأة الأندية وتطور المؤسسات الأهلية في الخليج فإنه يختتم ورقته بالتنبيه إلى الأفول النسبي لمؤسسات المجتمع المدني ذات الخطاب القومي في مقابل بروز وتألق تلك التي تعرف بنزوعها الديني الواضح. ولربما كان التبرير المعقول لهذه الظاهرة، بل والوحيد،

يكمن في نخبوية خطاب الأولى وفي قدرة خطاب الثانية على تصور وتقديم بديل ذي علاقة مرجعية بالثقافة المحلية.

ويأتي بحث **إبراهيم الدقاق**، في **الفصل الثالث عشر**، ليكون إسهاماً قومياً إيجابياً في أعمال الندوة بكتابة (**مدخل الى دراسة المجتمع الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة**). وقد حاول الباحث أن يرسم الملامح الكبرى للمجتمع الفلسطيني عموماً: في مرحلة الانتداب أولاً، ثم بعد الاحتلال الإسرائيلي ثانياً في مقابلته بالمجتمع الإسرائيلي وطبيعة تركيبه التي تستند إلى شتيت من الأجناس والقوميات والثقافات، ومحاولته صهر المجتمع الفلسطيني واحتواءه، هذا من جهة، وفي الإشارة إلى بعض صور المقاومة السياسية والثقافية من جهة ثانية.

واتجه الدقاق، بعد ذلك، إلى تحليل الصورة النوعية للمجتمع الفلسطيني في كل من الضفة الغربية وغزة، مع الإشارة إلى الفروق الجغرافية، والاقتصادية، بل والاجتماعية في كل منهما وما كان لذلك كله من آثار واضحة في عهد الانتداب أولاً، ثم في عهد تبعيتهما للسيادة العربية (مصر والأردن) ثانياً، وفي خضوعهما للاحتلال الإسرائيلي بعد حزيران ١٩٦٧. وإذا كانت ورقة الباحث لا تخلو من ملاحظات وجيهة، جريئة، في النظر إلى بيئة المجتمع الفلسطيني في الضفة الغربية خاصة (إبان تبعيته للسلطة الأردنية) فإن إشاراته وملاحظاته عن ذلك المجتمع، في ظل الاحتلال الإسرائيلي، تمد القارىء بمادة ثرية في الإبانة عن صور أخرى، كئيبة من صور الاحتلال ومحاولات الإبادة الشاملة.

ويشكّل البحث الذي قدمه **مصطفى كامل السيد** (**مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي**)، مادة القسم الثاني من أقسام المحور الثاني الثلاثة. وقد تناول الباحث بالدرس والتحليل نموذجين اثنين من نماذج مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي: اتحاد المحامين العرب والمنظمة العربية لحقوق الإنسان، ممهداً لدراسته بالنظر في مسألة أولى، عامة، هي مفهوم المجتمع المدني ذاته، وفي مسألة ثانية نوعية أو خاصة، هي قضية المجتمع المدني على مستوى الوطن العربي. وبعدما أشار الباحث، في دقة وتركيز، إلى الارتباط القائم بين ميلاد المجتمع المدني ونشأته وتطوره بنشأة الحضارة الغربية الحديثة وتطورها، وإلى أهم محطات القول فيها يقف عند واقع المجتمع المدني في الوطن العربي وقفة متسائل وملاحظ معاً. وتساؤله يتعلق بالعلاقة الموجودة أو المنتفية بين وجود المجتمع المدني وتطوره، في الوطن العربي، بين المستوى القطري وبين المستوى الإقليمي، وأي المستويين يكون الأقدر على الفعل والتأثير. وملاحظاته تدور حول طبيعة الدولة في الوطن العربي مع اختلاف بناها ونظامها، وتقوده إلى أن يقرر أن تلك الدولة لا تقر بلزوم حدود سلطتها في تعاملها مع المجتمع، هذا من جهة أولى، وإلى أن يقرر، من جهة ثانية، بوجود هيكل «لما يسمى بالمجتمع المدني» أو، على الأقل، بوجود «علامات على تبلور مجتمع مدني في بعض البلدان العربية».

وبعدما عرض الباحث لنظام وظروف عمل كل من اتحاد المحامين العرب والمنظمة

العربية لحقوق الإنسان، يبين أن في إمكان هاتين المنظمتين أن تلعبا أدواراً إيجابية هامة في «إرساء قواعد المجتمع المدني مباشرة أو بطريقة غير مباشرة» وذلك بدفاعها، أولاً، عن استقلالها التنظيمي (وذاك ما يكشف عنه مثال المنظمة العربية في مصر). وبعملها، ثانياً، على إيجاد منظمات أخرى بجانبها وبمساندتها (وذلك ما نجحت فيه المنظمة العربية في بضعة أقطار عربية). وبعملها، ثالثاً، على نشر ثقافة وقيم ملائمة لتطور المجتمع المدني (وهذا شرط أولي وهام في قيام كل مجتمع مدني فعلي). وأخيراً يكون لها ذلك بعملها في مقاومة ممارسات الأقطار العربية المعادية لمنظمات المجتمع المدني. وذاك، عند الباحث، عمل جليل وشجاع وإن كان «أقرب إلى نقر خفيف على حائط السلطوية الصلد».

وأول القول في القسم الأخير من المحور الثاني (المجتمع المدني في الوطن العربي والمستقبل) هو بحث حسنين توفيق إبراهيم (بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية). ففي هذا الفصل (الخامس عشر) يعرض الباحث، أولاً، للصعوبات والمشاكل التي يثيرها التعامل مع المفهوم في الوطن العربي في المستوى الفكري النظري، وفي المستوى العملي التطبيقي. فأما عن المستوى الأول فملاحظة الباحث هي أن مفهوم المجتمع المدني في الكتابة العربية «حمال أوجه» مع ذيوعه وانتشاره الشديدين واختلاف في القول فيه على نحو يخلق البلبلة والاضطراب في العقول. وأما عن المستوى الثاني فملاحظته الأساسية أن النظر في المؤشرات الكمية والكيفية لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي يحمل الدارس على وجوب الإقرار بوجود واقع، سماته الواضحة تباين الأقطار العربية من حيث أوضاعها الاجتماعية، والازدواجية داخل تلك المجتمعات (المجتمع التقليدي/ المجتمع الحديث)، والدور الحاسم للدين الإسلامي كمكوّن هام من مكونات النسيج الاجتماعي والثقافي، وأخيراً طبيعة الدولة القطرية وبنيتها الهشة في أغلب الحالات. ثم إن الباحث يقف عند مسألة التعريف النظري الإجرائي في الحديث عن المجتمع المدني، فيحدّه باجتماع عناصر أهمها القوى والتكوينات الاجتماعية من جهة، والعلاقات التي تقوم بينها من جهة أخرى (التعاون، التنافس، الصراع). وانطلاقاً من التعريف الذي يقول به يورد جملة مؤشرات دقيقة وواضحة على قوة كل من الدولة والمجتمع المدني: إذ بقدر ما تفسح الدولة المجال لقوى المجتمع المدني وفئاته للتعبير عن نفسها بقدر ما تعمّق شرعيتها في المجتمع وتجذرها فيه.

ويريد الباحث من قارئه أن ينتبه، من جهة أولى، إلى ارتباط كل مؤشرات المجتمع المدني التي تحدث عنها بحضارة الدول الغربية الصناعية وخبراتها، وأن يدرك، من جهة أخرى، أن إرهاصات عديدة على تكوّن المجتمع المدني «خارج الغرب الرأسمالي الصناعي» تظل موجودة ومدركة. واستناداً إلى هذين التنبيهين، وإلى دلالتيهما البعيدتين، يقف حسنين توفيق إبراهيم وقفة أناة وتأمل، يجتهد فيها في رسم الضوابط الكبرى لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي (دور الدين الإسلامي، الارتباط بين عملية بناء المجتمع وعملية إعادة بناء الدولة، ضمان هامش معقول للحرية والمبادرة الفردية. . .). وفي استشراف للمستقبل يرى الباحث أن عملية البناء لا تحصل إلا في إطار تصورين. أولهما سلوك «عملية تغيير ثوري جذري تهدم أسس المجتمع القائم وتبني مجتمعاً جديداً» (وهذا ما ترفضه الدراسة). وثاني

التصورين هو سلوك عمل الإصلاح التدريجي بالضغط على النظم القائمة دون العمل على الإطاحة بها ـ وهو ما يفسر الباحث أسباب تبنيه له.

وفي السياق ذاته (**بناء المجتمع المدني العربي**) يكتب **برهان غليون** عن (**دور العوامل الداخلية والخارجية**) في عمل البناء ذلك، فيجعل حديثه في أقسام ثلاثة. قسم أول يسعى فيه إلى «تحديد معنى المجتمع المدني»، وقسم ثان موضوعه المجتمع المدني العربي حالياً وأزمته، وقسم ثالث يتساءل فيه عن «كيف» إعادة بناء ذلك المجتمع على نحو يتجاوز الأزمة ويستشرف آفاق مستقبل أفضل وأرحب.

يحذر الباحث، بدايةً، من الوقوع في الأخطاء الشائعة في الحديث عن المجتمع المدني في القول العربي المعاصر. فليس المجتمع المدني من قبيل الشأن الخاص في مقابل الشأن العام الذي يرجع إلى الدولة. وليس المجتمع المدني متميزاً عن «السياسة» بكونه «سياسة ديمقراطية أخرى» ولكنه نمط من التنظيم الاجتماعي طابعه التعدد والصدام والتحول، ولا تكون «دينامية الإبداع والخلق والتغيير في المجتمعات» إلّا بذلك. ثم إن تناقلاً للأدوار بين المجتمعين السياسي والمدني يظل ممكناً دائماً. وينبه غليون أن نشأة الدولة لا تكون خارج المجتمع المدني إلّا في أحوال معدودة أخصّها: انهيار التنظيمات الاجتماعية المعروفة (وهذا هو الشأن في الأزمات التاريخية العميقة)، أو وجود غزو خارجي على المجتمع يهدف كسر بُناه الداخلية، أو متى كانت السلطة المركزية تستمد إيديولوجيتها من أنساق نظرية غريبة عن المجتمع الأصلي. وواقع الصلة بين الدولة والمجتمع المدني في الوطن العربي، حالياً، هو واقع علاقة دولة قهرية تتجه نحو تكسير البنى الذاتية لمجتمعاتها دون أن تفلح في بناء دولة قومية حديثة. والنتيجة، بالنسبة إلى المجتمعات العربية، هي حصول «نمط هجين قائم بذاته هو نمط المجتمعات المقطوعة الرأس». أو هي وجود نمط لمجتمع يشده تعارضان قويان متصارعان: يدفع به الأول نحو الانفتاح على الخارج (أو الاندماج فيه)، ويريد له الثاني، في «رد فعل على الضغط الخارجي» أن يرجع إلى الماضي ويقفل على ذاته فيه.

والإجابات التي ينتهي إليها غليون تلتقي، جميعها، عند الإقرار بوجوب إعادة بناء الدولة في الوطن العربي، أو بالأحرى «تغيير الدولة ذاتها من الداخل، (. . .) وتحويلها من إرادة خارجية (. . .) إلى إرادة داخلية نابعة من المجتمع وتابعة له» ـ وهذا من جهة أولى. وتلتقي، من جهة ثانية، عند التسليم بلزوم التفكير في فضاء رحب هو «الفضاء العربي المستقل» فذاك هو «جوهر المجتمع المدني المعاصر» وهو ما يعني الأخذ باستراتيجية جديدة في التفكير في العمل من قبل الشرائح الاجتماعية التي تقول عنها إنها تؤسس مادة المجتمع المدني ولحمته. فلا سبيل، في نهاية القول، إلى بناء المجتمع المدني في الوطن العربي إلّا متى كان هذا الأخير أفقاً لتفكير الأول، وعمقاً استراتيجياً ينبع الأول منه ويتجه إليه.

وآخر الأوراق المقدمة في الندوة (أو الفصل السابع عشر من كتابنا هذا) هو بحث **السيد يسين** (**الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني: جدل التنوير والتحرّر**). ونقطة

الانـطلاق عند البـاحث هي وجوب الإقـرار بأن الجـديد لا ينشـأ ولا يتبلور إلا في صراع مع قديم موجود وأن للثقافة (متى أخذناها في معنـاها الأنـتروبولـوجي العام الـذي يعني مجموعـة الأعراف والمعايير ورؤى العالم) وظائف معلومة ثلاث تقوم بهـا داخل المجتمـع؛ فهي التي تمدّ أعضاء ذلك المجتمع بالتبريرات اللازمة لشرعية نمط الإنتاج السائدة (والبـاحث يعلن التزامـه بالتحليل التاريخي النقدي المقارن). وهي التي تمد الفرد ببنية دافعة تربط بين هويته وبين نمط الإنتاج السائد، والثقافة، ثالثاً وأخيراً، هي التي تمدّ أعضاء المجتمع بتفسيرات رمزية للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية، وصياغة الفكرة الرئيسية في البحث تكـون على النحـو التالي: «إن المجتمـع العـربي قـد وصـل إلى نقـطة ثبت منهـا أن النسق الثقـافي عـاجـز عن القيـام بهـذه الوظائف، ومن هنا تأكيدنا أننا نواجه في الوقت الراهن أزمة ثقافية عربية». وإذا كان البديـل المطروح هو الدعوة إلى إنشاء «نظام ثقافي عربي جديد» فـإنه لا معنى لتلك الـدعوة مـا لم نقم بمعرفة وتحديد «الفاعلين الاجتماعيين» الذين سيتولون صياغة هذا النظام الجديد.

وانـطلاقاً من هـذه المقـدمـات يمضي البـاحث فيخصص حيِّـزاً أولاً لتشخيص «الأزمـة الثقافية العربية»، وفيه يقف عند فحص بعض نماذج «خطاب الأزمة»، ثم يأتي بعـد ذلك إلى «تحليـل الأزمة الثقـافية العـربية» الـراهنـة، فيخلص إلى القـول: إن تلك الأزمـة، المتعـددة الجوانب والمظاهر، يمكن إرجاعها إلى جوانب أسـاسية ثـلاثة: **أزمـة شرعية، وأزمـة هويـة، وأزمة عقلانية**.

فـأما **أزمـة الشرعية** فمـظهرهـا الأكبر هـو الكيفيات التي عملت بهـا مختلف الأنـظمـة العربية، منذ الثمانينيات خاصة، على الـدفاع عن شرعيتهـا. والأمر لم يخـل من اتباع إحـدى استراتيجيتين اثنتين: الأخذ بتعددية سياسية «مقيدة» ومراقبة باستمرار (فهي لا تعني المشاركة في السلطة أبداً)، أو العمل على قمع الجماعات السياسية التي لا يعترف لها بالحق في الوصول إلى السلطة ـ والأخـذ بهذه الاسـتراتيجية أو تلك، أو بهـما معاً، اختلف بحسب التفـاوت في الفهم وفي إدراك «حركة التاريخ». وردود الفعل، النوعية والعديدة معاً، ظهرت في صورة لا مبـالاة سياسيـة آناً، وفي شيـوع ثقافـات مضـادة آنـاً آخـر (وهـذا هـو الشـأن في «الإسـلام الاحتجاجي»)، وآناً ثالثاً في انبثاق تيار علماني يدعو إلى «إحياء المجتمع المدني».

وأما **أزمة الهوية** فأبعادها عديدة فهي «أبعاد سيـاسية وثقـافية واجتـماعية بـالغة العمق» وهي تبين عن انسداد الآفاق في وجه «الخطاب التسلطي الصريح» كما تعني نهاية الوهم الذي لا يفهم من الليـبرالية إلا «أن تخـلي الدولـة مسؤوليتها من كـل التزام إزاء المـواطنين وتـركهم فريسة لآليات السوق» وهي أخيـراً تقرع الأجـراس في أذن «الخطاب القـومي الوحـدوي» في صورته الماضية وتنذره بوجوب «إعادة صياغة شاملة ليدخل فيه بعد الديمقراطية».

وأما **أزمة العقلانية** فـالشأن فيهـا عام فهي من إفـرازات الدولـة الحديثـة، بل هي من صميم نشـأتها، ولكن المـلاحظ أن هذه الأزمـة، إذ يمكن استيعابهـا في المجتمعـات الغـربيـة «نتيجة ديمقراطية عملية صنع القرار وممارستها تحت رقابة الصحافة والرأي العام»، فإن للأمر

فيها شيئاً آخر في الوجود العربي المعاصر بالنظر إلى بنية كل من الدولة «التسلطية» وإلى عمق أزمات المجتمع.

* * *

وبعد، فهل كانت ندوة **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، في مستوى الآمال التي علّقتها عليها اللجنة التحضيرية، وفي مستوى الطموح النظري الذي رسمه المخطط الأصلي الذي وضع لها؟ وهل في إمكان القارىء أن يجد في أعمال الندوة (أبحاثاً، وتعقيبات، ومناقشات) بعضاً ممّا يجده، في حياته الاجتماعية العينية، من هموم وقضايا (والديمقراطية واسطتها ومحورها)؟ وهل تحفزه أحاديثها إلى الارتقاء، بفكره، إلى مستوى محمود من الوضوح النظري أو تدفعه إليه؟

أيّاً كانت أجوبة القارىء الكريم عن هذه الأسئلة، وأيّاً كان قوله في الكتاب، فإن ذلك لا يحول دون الاتفاق حول مسألتين اثنتين. **أولاهما** أن الندوة، في زمان انعقادها، وفي مكانه، وفي الظروف المحيطة بها (عالمياً، وإقليمياً) شهادة حيّة ومباشرة، وبالتالي تاريخية، على وعي الإنسان العربي بقضاياه ومشكلاته الحيوية والأولى.

وثاني المسألتين هي أن **مركز دراسات الوحدة العربية**، بتنظيمه لندوة «**المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**»، ثم في حرصه على جمع أعمالها ونشرها يستحق منا جميعاً تحية احترام وإجلال وتقدير.

كلمة الافتتاح (١)

سليم الحص

انتصر لبنان أخيراً على الحرب، وهو الآن يخوض معركة السلام.

انتصر لبنان على الحرب، ولكن هذا لا يكفي. فحياة الأمم قد تبدأ بلحظة انتصار، ولكنها لا تُبنى على لحظة انتصار، وإنما على جهد منهجي هادف يُعبر عن إرادة شعبية جامعة، أي على مسيرة بناء متواصل ذات قواعد ديمقراطية.

لا يكفي أن نُنهي حرباً. وإنهاء الحرب لم يكن في لبنان بالأمر الهيّن. وإنما يقتضي تحصين السلام ببناء مجتمع السلام.

السلام يعادل النمو المنتظم في ظلّ استقرارٍ مقيم. والأمن لا يستحيل استقراراً ما لم يكتسب الإنسان حقوقه في وطنه، أي ما لم تترسّخ القيم التي يؤمن بها والتي تمكنه من تحقيق ذاته، محصّنة بنسيج المجتمع في بنيته ومرافقه ومؤسساته وثقافته وشبكة العلاقات والمصالح بين مجموعاته في كنف دولة قادرة وعادلة يكتمل المجتمع بها وتتكامل معه.

تعلمنا، نحن اللبنانيين، دروساً غنيّة من تجارب الحرب والسلام.

تعلّمنا أن بين قوة المجتمع وضعفه خيطاً دقيقاً.

كنّا قبل هبوب العاصفة الهوجاء أقوياء بما كان يحفل به مجتمعنا من آيات القوة وآلائها: كنا أقوياء بالحرية التي كنا نتنشق مع الهواء، بالنشاط الذي كانت تضجّ به أسواقنا ومؤسساتنا ومرافقنا، بالنمو الذي كان ينعم به مجتمعنا، بالأمل الذي كانت تزخر به تطلعاتنا. كنا أقوياء بتفوّق مدارسنا وجامعاتنا ومستشفياتنا، بدويّ صحافتنا، بفتنة طبيعتنا. كنا أقوياء بكل هذا، ولكننا كنا أيضاً ضعفاء بالخوف عليه. فلم يكن في قوتنا منعة. واستحكم ضعفنا إذ عصفت الحرب بما ملكت أيدينا.

وهكذا، كانت لنا عبرة في ألاّ نكتفي بالنظر إلى القيم الاجتماعية والإنسانية على أنها

مجرد ثمار نقطفها. فهي بالأحرى غرسة نزرعها ونرويها ونرعاها، كي نكون جديرين بأن ننعم بثمارها. وتكون هذه الغرسة منيعة بقدر ما يكون المجتمع هو تربتها، وبقدر ما تضرب جذورها عميقاً في بنية هذا المجتمع.

وأدركنا أن الحرية، وهي مرسى حقوق الإنسان في وطنه، لا تكون مصدر سعادة للمجتمع ما لم تترجم إلى ممارسة في صيغة ديمقراطية فاعلة. فهذا لبنان قبل انفجار المحنة الوطنية الكبرى، كان ينعم بفيض من الحرية، وإنما بنَزْر من الديمقراطية. **وما الديمقراطية إلاّ الإطار الدستوري والقانوني والمؤسسي والاجتماعي لممارسة الحرية. والمجتمع المدني يجعل من الديمقراطية أكثر من ممارسة عند استحقاقات سياسية معينة. إنه يجعل منها معايشة يومية في ميادين الحياة كافة.**

كان لبنان يتميّز بما يتمتع الفرد به من حرية التعبير، وحرية التفكير، وحرية المعتقد، وحرية العمل، وما إلى ذلك. ولكن الممارسة السياسية بقيت قاصرة عن تأمين ما كان مفترضاً في أية تجربة ديمقراطية فاعلة أن تؤمن: فهي، بوجود حواجز من الطائفية والمذهبية والعشائرية والإقطاعية، لا بل ومن الفقر والجهل وسائر مظاهر التخلف، لم تؤمن تكافؤ الفرص بين المواطنين، ولم تؤمّن المحاسبة السياسية الفعّالة لممارسة المسؤولية، ولم تؤدِّ دور صمّام الأمان للمجتمع في مواجهة تحديات التطور بوسائل التغيير الديمقراطي المنتظم.

وهكذا، فإن الديمقراطية، باعتبارها تعبيراً عن حق أساسي من حقوق الإنسان في وطنه، وباعتبارها النظام الكفيل بتمكين المجتمع من تحقيق ذاته، وكذلك الفرد فيه، وباعتبارها السبيل الأنجع لضمان الاستقرار في المجتمع، وهي تالياً الأدعى لخلق مناخات التثمير الملائمة للتنمية، فإننا بتنا في لبنان نتطلع إلى الديمقراطية، ليس فقط باعتبارها سبيلاً إلى مستقبل أفضل، وإنما أيضاً باعتبارها غاية في ذاتها.

ولكن ممارسة الحرية في نظام ديمقراطي فاعل تفترض وجود مواطن حر، منعتق من أغلال الطائفية والمذهبية والفقر وسائر تجليات التخلّف الاجتماعي. لذا القول بأن تنمية المجتمع المدني، مجتمع السلام، يفترض سلوك طريق الإنماء الاقتصادي والاجتماعي بأوسع معانيه.

لبنان يجب أن يكون في مقدم المراهنين على تنمية المجتمع المدني، مجتمع السلام، في رسم طريق المستقبل..

كلمة الافتتاح (٢)

خير الدين حسيب

السيد الرئيس،

أخواتي وإخواني،

يسرّني باسم مركز دراسات الوحدة العربية أن أرحّب بكم وبمشاركتكم في هذه الندوة، التي يعقدها المركز في بيروت، بعد أن تعذّر عليه، وعلى مدى تسع سنوات، عقد ندواته فيها، وكانت آخر ندوة عربية الحضور عقدها المركز في بيروت عام ١٩٨٣، عن «المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية». ويضاعف من سرور المركز وتقديره لحضوركم هذه الندوة أن معظمكم يزور لبنان الآن بعد انقطاع طويل عنه بسبب ما شهده لبنان من أحداث مؤلمة لأكثر من خمسة عشر عاماً.

السيد الرئيس، الأخوات والإخوة،

تجتاح العالم، بدوله المتقدمة والنامية، وبدرجات متفاوتة ولكنها متزايدة، موجة متعاظمة من التوجه نحو الديمقراطية بما تعنيه من حريات وحقوق عامة أساسية، ومشاركة للشعوب في تقرير شؤونها الرئيسية، وأشكال متفاوتة من التعددية السياسية، تقوم على التخلي والتحوّل من حكم الحزب الواحد أو القائد أو الدكتاتورية الفردية إلى الإقرار والقبول واحترام حرية الرأي الآخر والمعارضة وتداول السلطة والمسؤولية.

وتتصاعد هذه الموجة في العالم باتجاه الديمقراطية حتى توشك أن تأخذ شكل الطوفان الديمقراطي. فالتحولات العميقة التي شهدها النظام السياسي في الاتحاد السوفياتي، وما جرى في الصين الشعبية رغم انتكاساته المؤقتة، والتحولات السياسية التي تمّت في دول أوروبا الشرقية وإقرار التعددية السياسية فيها والتخلي عن حكم الحزب الواحد، إضافة إلى ما حدث ويحدث في دول العالم الثالث ابتداءً من باكستان إلى الفيليبين وانتهاءً بأمريكا اللاتينية التي

تحوّل أكثر من تسعين بالمائة من شعوبها خلال الثمانينيات من حكم «العسكر» إلى حكم «صندوق الاقتراع»، كلها مؤشرات على مدى جدية وعمق التحولات السياسية الديمقراطية التي تجتاح العالم، وهي «عدوى» تنتقل بسرعة إلى دول أخرى في العالم لا تزال تعاني بؤس الأنظمة التسلطية عليها.

أما في الوطن العربي، فقد شهدت الأربعون سنة الأخيرة تجارب وممارسات سياسية وأنظمة حكم مختلفة، تعاقبت معظمها بعد فترة من الممارسات البرلمانية المشوّهة التي شهدتها الأقطار العربية بعد الاستقلال خلال النصف الأول من هذا القرن. فقد مهّد الفشل النسبي لتلك الممارسة البرلمانية خلال الثلاثينيات والأربعينيات؛ بسبب عدم توفر قدر كافٍ من المقومات الاجتماعية والاقتصادية لنجاح الديمقراطية البرلمانية، وبسبب التدخل المستمر في إفساد الانتخابات البرلمانية والتحكم في نتائجها، وبسبب حداثة التجربة والأميّة الغالبة في الأقطار العربية، وبسبب عدم استطاعة تلك الأنظمة الاستجابة للمطالب الاجتماعية لشعوبها وتحقيق قدر كافٍ من التنمية والقضاء على الإقطاع وتحقيق قدر من الاستقلال الاقتصادي... بسبب ذلك كله وأمور غيرها، مهّد الفشل لأن تكون الأقطار العربية المستقلة حينئذٍ وشعوبها، مهيّأة لتجارب أخرى من أنظمة الحكم.

وقد شهدت الخمسينيات والستينيات انقلابات عسكرية وثورات متتالية في عديد من الأقطار العربية، قامت كلها، أو هكذا ادّعت، من أجل مصالح شعوبها ولإعطائها حرّيتها وتحقيق التنمية لها وتصفية الاقطاع، وتحقيق وحدتها وغيرها من الشعارات، مما لقي استجابة أولية وتأييداً من الشعب، الذي كثيراً ما اندفع في التأييد والحماس. وبسبب قصور ومآخذ التجربة البرلمانية السابقة على قيام تلك الثورات والانقلابات، فقد كان هناك اعتقاد أو قناعة، حقيقية لدى الكثيرين، بأنه من الصعب تحقيق تحوّل اجتماعي عميق وسريع وتحقيق تنمية فعّالة واستقلال اقتصادي دون تجاوز بعض الصيغ والأشكال الديمقراطية المعروفة سابقاً، وذلك لفترة انتقالية يعود بعدها الشعب إلى ممارسة الديمقراطية، إلاّ أن تلك الفترة الانتقالية استمرت، واستمرت معها الوصاية على الشعوب. وباسم ذلك كله عطّلت الدساتير وعلّقت الانتخابات، وشهدت معظم الأقطار العربية أنظمة حكم يغلب عليها الطابع الفردي، رغم أن بعضها تمتع بتأييد شعبي واسع. وفي حين استطاع القليل منها تحقيق انجازات كبيرة وضخمة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، إلا أن معظمها دخل في متاهات الانقلابات العسكرية المتتالية والتصفية المستمرة لقوى الثورة والتغيير نفسها. وحتى تلك التي استطاعت تحقيق ذلك القدر المشهود من الإنجازات الاقتصادية والاجتماعية، ما لبثت تلك الانجازات أن انتكست بسبب عدم وجود المؤسسات الشعبية التي تحمي تلك الإنجازات وتصونها.

وكانت الحصيلة النهائية لمرحلة الثورة في أوائل السبعينيات، وبعد حوالى عشرين سنة من الممارسة الثورية، اننا لم نستطع أن ننتهي من الفترة الانتقالية والوصاية على الشعوب، واننا لم نستطع أن نستعيد الديمقراطية، وأن الانجازات التي تحققت أحياناً، لم نستطع أن

نحافظ على استمراريتها، وأن الحريات والحقوق الأساسية للإنسان العربي لم تسلم من الانتهاك والتجاوز، وأحياناً الصارخ، منها. كما أننا لم نستطع تحرير فلسطين التي قامت كثير من الثورات والانقلابات باسمها، بل اننا فقدنا أراضي جديدة. كما لم نستطع أن نحقق تقدماً على طريق الوحدة العربية. ومن هنا كانت صحوة الشعوب من غيبوبتها وغيبتها لتتساءل عمّا إذا كانت تسير في الطريق الصحيح.

وفي ظل النتائج والأوضاع النفسية والسياسية للشعب العربي في أوائل السبعينيات، تدفقت الثروة على الوطن العربي، نتيجة الارتفاع المفاجىء في أسعار النفط وزيادة إنتاجه. وشهدت السبعينيات لذلك، وبسبب اخفاق الثورات في المرحلة السابقة وبسبب ضخامة وفجائية الثروة الجديدة، عِقْداً تحكّمت فيه الثروة اقتصادياً وسياسياً في توجيه مقدرات الأمة العربية بصورة أساسية. ولم يقتصر تأثير الثروة الجديدة في الأقطار العربية النفطية، بل تعدّى تأثيرها إلى الأقطار العربية الأخرى، ولو بدرجات متفاوتة، لكنها لم تسلم من تأثيرها وكانت محكومة بالسير في إطارها العام.

ولم تكن حصيلة مرحلة الثروة أفضل من حصيلة مرحلة الثورة. فقد ازداد العرب تبعية للقوى الخارجية، ولأمريكا بوجه خاص، وأصبح استقلالنا السياسي مهدداً ومنقوصاً أكثر من أي وقت مضى. ولم نستطع تحقيق أية تنمية حقيقية متوازنة مستقلة، بل ازدادت تبعيتنا الاقتصادية، والغذائية بشكل خاص للغرب، رغم كل الثروة الجديدة. ولم نحقق تقدماً في صراعنا مع إسرائيل وتحرير الأرض، بل ازدادت تنازلاتنا لإسرائيل ولأمريكا، وما كنا نرفضه في الخمسينيات صرنا نقبله في السبعينيات والثمانينيات، بل وحتى نتوسل في الحصول عليه وحتى دون أن نتمكن من ذلك. كما أن الثروة لم تُعِدْ لنا الديمقراطية، ولم توقف الانتهاكات والتجاوزات لحقوق الإنسان العربي وحرياته، بل ازداد التجاوز عليها باستخدام الثروة للحصول على أحدث تكنولوجيا البطش والإرهاب والكبت. هذا ناهيك ليس عن عدم تحقيق أية خطوة وحدوية، بل تدهور التضامن العربي إلى ما هو عليه. وهكذا فشلت الثروة في تحقيق ما سبق أن فشلت الثورة في تحقيقه. وهكذا يقف الشعب العربي من جديد يتساءل عن الحصاد من عِقْدِ الثروة وماذا جنى منها؟.

ولا يبدو حتى الآن أن الأنظمة العربية تستجيب بقدر كافٍ وسريع لهذه التحولات الديمقراطية في العالم. فباستثناءات قليلة ومحدودة وناقصة، لا يزال بعض الأقطار العربية دون دساتير مكتوبة ناهيك عن عدم احترام ما هو مكتوب منها، ومعظمها دون تمثيل شعبي في برلمانات أو أحزاب سياسية، والمشاركة الشعبية بالتالي معدومة أو محدودة، والحقوق الأساسية للمواطن ما بين منتهكة كلياً أو جزئياً، والسلطة بعيدة عن التداول. وحتى من خطا منها بتوجهات سياسية على طريق الديمقراطية، فهي لا تزال بطيئة الخطى ومحدودة وخجولة، ناهيك عن انتكاس بعضها، وهي كلها أوضاع لا يمكن لها أن تستمر وسط يقظة الشعوب في العالم، ومنها الشعب العربي.

ومع التسليم بأن الديمقراطية وحدها لن تكون حلاً سحرياً لجميع مشاكلنا السياسية

والاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي، ولكنها شرط ومدخل أساسي لحل تلك المشاكل، وهي تحتاج إلى أن تصاحبها وتتوافر معها مقومات وشروط أخرى وهي باستعارة تعبير من تراثنا «شرط ضرورة وليست شرط كفاية». كما أن الطريق إليها وبها لن يكون سهلاً ومعبّداً بالزهور، ولا مناص من ممارستها والتعلم والاستفادة من أخطاء الممارسة، لأنها الوسيلة الفضلى لتحسين أدائها وتلافي نواقصها. وأياً كانت ملاحظاتنا النظرية والتطبيقية حولها، وبعضها صحيح، فإن الديمقراطية تبقى نسبياً، كما أثبتت تجارب الإنسانية عموماً وتجاربنا وواقعنا العربي الحالي خصوصاً، أفضل نظام سياسي عرفته الإنسانية في العالم المعاصر حتى الآن.

وبسبب كل ما حصل خلال الأربعين سنة الأخيرة، فإن هناك تساؤلاً شعبياً حقيقياً، يتطور بسرعة وبكثافة إلى مطلب شعبي ملحّ، عمّا إذا كان علينا أن نجرب الديمقراطية الآن ونتنقل إليها وبأسرع ما يمكن. فبسبب كل التجاوزات التي حصلت على حرياته وحقوقه الأساسية، فقد بات الشعب أكثر إحساساً بفقدانه لحرياته وحقوقه الإنسانية، ولم تعد كل التبريرات السابقة تقنعه باستمرار مرحلة الانتقال والوصاية، أياً كان الوصي وسواء أكان ثورة أو ثروة. وهو يتساءل ولسان حاله يقول: إذا كانت الديمقراطية قد حققت للهند ودون ثورة أو نفط، اكتفاءً ذاتياً في غذائها، بينما لم تستطع كل الثورات والثروات أن تحقق ذلك للعرب، وأنهم بعد كل تلك الثورات والثروات يستوردون أكثر من نصف غذائهم من غيرهم، ورغم كل أراضيهم ومياههم! لقد أثبتت تجارب أربعين سنة أن الثورة دون ديمقراطية حقيقية لا تستطيع أن تحقق وتحافظ على إنجازاتها، كما أن الثروة دون ديمقراطية قد تكون وبالاً على الشعب. أفلا يحق لنا بعد كل ما مرّ بنا أن نجرّب الديمقراطية ونعطيها فرصة حقيقية في التطبيق والممارسة؟ أما آن للشعوب أن تقول كلمتها في مصائرها؟ أما آن لنا أن نجرب الديمقراطية لتحقيق الوحدة بعد أن فشلت الثورة والثروة دون الديمقراطية في وضعنا على دربها؟

يبقى أن الخيار أمام الأنظمة العربية هو بين تطور ديمقراطي سلمي وتدريجي ومنظم ولكنه حقيقي وبين ثورة ديمقراطية عنيفة لا تبقي ولا تذر وبكلفة اجتماعية عالية، وعندها سوف (. . . لا ينفع مال ولا بنون إلاّ من أتى اللّه بقلب سليم) لأن «الظلم لا يدوم وإن دام دمّر». كما يبقى أمام جماهر الشعب العربي أن تعلم أن الديمقراطية «تؤخذ» ولا «تعطى»، وأنها حينما «تؤخذ» غالباً ما تكون حقيقية، وحينما «تُمنح» غالباً ما تكون مزيفة، وقد يكون ثمن تحقيق الديمقراطية كثيراً ولكنه ثمن يهون من أجلها.

السيد الرئيس، الأخوات والإخوة،

لذلك كله، كان اهتمام مركز دراسات الوحدة العربية بموضوع الديمقراطية منذ بداية عمله في بيروت عام ١٩٧٨ وحتى الآن. فبعد عام من مباشرته عمله، سارع إلى تنظيم عدد من المحاضرات حول الديمقراطية، أعقبها عقد ندوة كبيرة عن **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** لم تتسع لها عاصمة عربية فعقدت في قبرص، وتم على هامشها تأسيس **المنظمة العربية**

لحقوق الانسان وعدد من الجمعيات المهنية القومية الطابع، مثل **الجمعية العربية لعلم الاجتماع، والجمعية العربية للعلوم السياسية، والجمعية العربية للبحوث الاقتصادية**، وكلها روافد للمجتمع المدني العربي.

كما قام المركز من خلال العديد من الكتب والمقالات في مجلته **المستقبل العربي**، بمتابعة الاهتمام والتوعية بقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان على مستوى الوطن العربي.

ويسعدني القول وباعتزاز وبكل تواضع، أن المركز ساهم بقدر كبير في اعتماد الفكر القومي العربي، بعد حوار ممتد وواع ومسؤول، اعتماده الديمقراطية كعنصر أصيل في المشروع الحضاري العربي الجديد، وعدم مقايضتها بأيّ من عناصر المشروع الأخرى: من وحدة، وعدالة اجتماعية، وتنمية مستقلة، واستقلال وطني وقومي، وأصالة وتجدد حضاري.

وضمن استمرار اهتمام المركز بالديمقراطية، واستكمالاً له، يأتي موضوع هذه الندوة حول **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، نظراً لصلته بقضية الديمقراطية، ولدوره في الحد من هيمنة وقهر الدولة التسلطية في وطننا العربي، ولضرورة أن تسهم الجماهير بشكل منظم في اتخاذ القرارات على كل المستويات.

ولغرض إعداد مخطط الندوة، فقد تم تبنّي تعريف إجرائي حول المجتمع المدني، ويقصد به المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة، منها أغراض سياسية كالمشاركة في صنع القرار على المستوى الوطني والقومي، ومثال ذلك الأحزاب السياسية، ومنها أغراض نقابية كالدفاع عن مصالح أعضائها، ومنها أغراض ثقافية كما في اتحادات الكتّاب والمثقفين والجمعيات الثقافية التي تهدف إلى نشر الوعي الثقافي، وفقاً لاتجاهات أعضاء كل جماعة، ومنها أغراض اجتماعية للإسهام في العمل الاجتماعي لتحقيق التنمية.

وتدور موضوعات الندوة حول محورين: **أولهما** عن المفهوم بصفة عامة في الفكر والممارسة، **والثاني** عن بنية المجتمع المدني ومستقبله، ومن خلال خمسة عشر بحثاً وحلقة نقاشية.

الأخوات والإخوة،

لقد حرص المركز عند الدعوة للمشاركة في هذه الندوة، ووفاءً للتقاليد العلمية التي يتمسّك ويعتزّ بها، على أن يعكس المشاركون فيها مدارس فكرية وسياسية رئيسية مختلفة، وخبرات أقطار وأجيال مختلفة حول الموضوع، وعلى توسيع دائرة المشاركة في ندواته.

وكما اعتاد المركز عليه في ندواته السابقة، وحرص على توفيره وضمانه للمشاركين فيها حيثما عقدت، فأنتم مدعوون للبحث والمناقشة في هذه الندوة بكل حرية وصراحة وجرأة، ودون خوف من قيود أو اعتبارات غير ما تفرضه الاعتبارات العلمية والموضوعية والحوار الحضاري، وتجربة أربع وعشرين ندوة سابقة تمدّنا بزاد مشجّع على التمسّك بحرية المناقشة

العقلانية غير المقيّدة بحساسيات أو انفعالات أو تحيّزات غير موضوعية. وسيكون المركز من جهته حريصاً وأميناً على نقل ووضع كل آرائكم ومناقشاتكم في هذه الندوة في الكتاب الذي سينشر حولها خلال العام الحالي.

ولاعتبارات عملية تتعلق بالحدود القصوى لعدد من يمكن أن يحضر هذه الندوة الفكرية، ولاعتبارات مالية قاهرة، لم يكن من الممكن أن يدعى إلى هذه الندوة كل من كان يجب أو يستحق أن يُدعى إليها. ويتقدم المركز من الذين لم يُدْعَوا إليها باعتذاره معوّلاً على تفهمهم للاعتبارات الموضوعية العملية التي كانت وراء التقصير في عدم دعوتهم.

كما أودّ أن أتوجّه بالشكر إلى الإخوة أعضاء اللجنة التحضيرية للندوة، الذين ساعدوا المركز في إعداد مخططها وتفاصيلها، ولكن المركز وحده يبقى مسؤولاً عن الإعداد لهذه الندوة وتنظيمها، وعن أي تقصير فيها.

سيدي الرئيس؛

ثمة شكر واجب الأداء، وهو واجب مستحب نؤديه من الأعماق وبكل مودة واعتزاز، أعني شكركم شخصياً على كل ما قدّمتموه للمركز خلال وجوده في بيروت، حيث لم تبخلوا عليه بوقتكم ودعمكم ومشورتكم وتوجيهكم، التي مكّنت المركز من الاستمرار بالصمود في بيروت، رغم الفترات الصعبة والحرجة التي مرّت بكم وبلبنان وبالمركز. وأشكركم أيضاً على كل ما قدّمتموه لتسهيل عقد هذه الندوة في بيروت، وعلى رئاستكم لهذه الجلسة رغم كل ظروفكم الصحية.

وختاماً، فإنني أكرّر ترحيبي بكم جميعاً في هذه الندوة في بيروت بالذات، شاكراً لكم تلبية الدعوة ومساهمتكم الفكرية فيها، معتذراً لكم جميعاً عن برنامج حرص المركز على أن يستفيد منه إلى أقصى ما يمكن من وجودكم في الندوة، مع كل ما سيسببه لكم ذلك من إرهاق، نعلم مسبقاً كم سيكون كبيراً.

وفقكم الله في هذه الندوة إلى نجاح أنتم الأقدر على إبداعه.

القسم الأول

المجتمع المدني: الفكر والممارسة

الفصل الأول

نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث

سعيد بنسعيد العلوي

مقدمة

يشير مفهوم «المجتمع المدني» إلى التحول الهائل والحاسم الذي حدث في الفكر السياسي، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر بوجه خاص، ويعبر عن الإرادة التي أظهرها الفكر الغربي الحديث عامة في الانتهاء من «أزمنة العصور الوسطى» والتخلص منها، بل وفي إعلان القطيعة مع «النظام القديم» جملة وتفصيلاً والقول بنظام «جديد» يقوم على أسس مختلفة ومخالفة. ومن المعلوم أن نعت «النظام القديم» كان عند الكتّاب الفرنسيين في القرن التاسع عشر نعتاً شاملاً للنظام السياسي الذي عرفته فرنسا قروناً عديدة إلى أن تمّت الإطاحة به في الثورة الفرنسية. ولكن الواقع أن صراعاً حاداً قد نشب، زماناً طويلاً قبل ذلك، بين دعاة «الجديد» وبين المدافعين عن «القديم» أو عن النظام القائم في السياسة، وفي المجتمع، وفي المعارف، وكذلك في المعتقدات الدينية والآراء الإيديولوجية. ولا حاجة بنا، بطبيعة الأمر، إلى الرجوع إلى هذه المسألة المعروفة، ولا إلى تعداد مواطن الاختلاف بين التصورين (القديم والجديد) ولا إلى الرصد التام والشامل لكل مظاهر الجدة في النظام الشامل (سياسياً واجتماعياً ومعرفياً وايديولوجياً)، ولكننا نود الإشارة إلى أن ميلاد الفكر السياسي الغربي تعبير آخر عن الاختلاف بين التصورين المتعارضين وتصوير لهما، من حيث انه إرادة لإقرار «الجديد» وتوطيد أسسه وأركانه. وهكذا فإن ما أتى به فلاسفة الفكر السياسي الحديث (جون لوك، هوبز، سبينوزا، روسو. . .) هو مواكبة وإتمام لما قام به علماء وفلاسفة آخرون في مجالات الفلك والطبيعة، والرياضيات، ونظرية المعرفة. ومن هذا المنظور فإنه يحق لنا أن نضيف أن ما عرفه مفهوم «المجتمع المدني»، في القرنين التاسع عشر والعشرين، من تطور جنح به أحياناً في اتجاه المغايرة والاختلاف مع النحو الذي ظهر به في كتابة الرواد الأوائل في القرنين الأولين، إن هو إلّا نوع من التلخيص التجريدي لما عرفته كل من «الدولة» و«المجتمع» من تحول وتطور: سواء من حيث البناء الداخلي (أو الذاتي) لكل منهما،

أو من حيث العلاقة التي تقوم بينهما فتكون من «الدولة» إرادة في السيطرة أو في الاحتواء وتكون من «المجتمع» نزوعاً نحو المزيد من الاستقلال والتمايز عن الدولة ودعوة إلى التقليل من ثقل حضورها.

ومهمة الحديث، في ندوتنا هذه، عن «نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث» تجعلنا في حرج مرجعُهُ ضرورة التوفيق بين أمرين اثنين وإيلاء كل منهما ما يستدعيه القول فيه ـ والحال أنهما أمران متباينان: فمن جهة أولى يتعين علينا رصد المفهوم وتداوله في كتابة جمهرة من الفلاسفة والمفكرين خلال أربعة قرون، وهذا يعني أن علينا أن نقوم بعمل التحليل الأكاديمي لمجموعة هائلة من النصوص الكبيرة التي كتبها سبينوزا، وهوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو، وكانط، وهيغل، وماركس، وانغلز، ولينين، وغرامشي، إضافة إلى ما كتبه في الموضوع بكيفية مباشرة أو على نحو غير مباشر مفكرون أمثال أوغست كونت، وسان سيمون، وتوكفيل، وماكس فيبر وعلماء اقتصاد أمثال آدم سميث وكينز وروزا لكسمبورغ، فضلاً عما اجتهد في الإتيان به من شروح وإضافات تفصيلية ثلّة من علماء الاجتماع والعلوم السياسية في العقود الأخيرة. . أو قل إنه يتعينّ علينا القيام بنوع من الانتقاء التحكمي أو التعسفي الذي يقف على جوانب هامة فيسلّط عليها الأضواء ويهمل جوانب أخرى، لا تقل أهمية وخطورة، فهو ينصرف عنها ويدفع بها إلى منطقة الظل في تحليلاته. ومن جهة ثانية يلزمنا أن نعرض للمفهوم (مفهوم المجتمع المدني) من حيث هو تصوير تجريدي لتطور المجتمع الغربي الحديث، يكون ميلاد المجتمع الصناعي تعبيراً عنه، وتصويراً لما صاحب ميلاد هذا المجتمع الصناعي من مشاكل داخلية (ذاتية)، وواكبه من صراعات وفتن وثورات سيكون التعبير العام عنها هو تطور النظرية الليبرالية من جانب وميلاد وتطور النظرية الماركسية من جانب آخر ـ وبالتالي فالمطلوب كتابة تاريخ لعمل التحديث في الممارسة والفكر معاً، تاريخ على درجة عالية من الكثافة والدقة والتجريد، على نحو يفترض المعرفة الشاملة بالتاريخ السياسي، والتاريخ الاجتماعي، وبالتأريخ الإيديولوجي للدولة والمجتمع في العالم الغربي الحديث والمعاصر. فكيف السبيل إلى التوفيق بين العمل الأول، عمل التعريف والعرض التحليلي التاريخي، والذي هو شبه المقدمة والتمهيد الضروريين للعمل الثاني، وبين عمل الوقوف عند طلب «إشكالية الدولة والمجتمع» على نحو ما يستدعيه العمل الثاني؟

ننظر في ورقة «مخطط الندوة» التي أعدّها المركز، فنجد دعوة ضمنية، إلى نوع من المزاوجة والتوفيق بين مقتضيات العملين الأول والثاني وشروط كل منهما. فهي تريد، من جهة أولى، أن تكون «نقطة البداية هنا هي نشأة الدولة الرأسمالية الليبرالية الحديثة حيث حدث تميز بين أجهزة الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية وبين المجتمع المدني، حيث دارت النظريات حول العلاقات بين الدولة والمجتمع بشكل عام». والورقة تريد، من جهة ثانية، أن يكون البحث في ذلك «مع تركيز على أهمية الرأي العام والصحافة والنقاش العام في إطار عملية ترشيد صنع القرار». وتطالب أن يكون ذلك كله، من جهة ثالثة، «مع الإشارة للتمايز بين النظريتين الليبرالية والماركسية في هذا المجال».

ارتأينا، في سبيل التوفيق بين هذه المقتضيات كلها، أن نزاوج بين عمل العرض التحليلي لنظريات المجتمع المدني، وبين عمل التركيب الذي يهدف إلى إظهار معاني وصور التعارض بين «المجتمع المدني» وصور «الدولة» في معناها الحديث من جهة التحول والتطور الذي حصل في ذلك المعنى. وإذا كان الجهد التركيبي هو ما يبدو الأكثر استجابة مع طبيعة الندوة وأهدافها، وهو ما نوافق عليه، فإن عمل العرض والتحليل التاريخي يظل عملاً ضرورياً لنا من أجل فهم ظروف انبثاق مفهوم «المجتمع المدني»، كمفهوم دالّ على تحول تاريخي ومؤشر يرمز إلى نقلة حضارية هائلة، هي من شروط الحداثة في الفكر الغربي الحديث وفي الحياة الاجتماعية كما أنها من مظاهرها في الوقت ذاته، وبالتالي فإنه يتبين لنا إلى أي مدى تجد نظرية الدولة الحديثة، والديمقراطية وممارستها كمؤشر عليها، أسسها ومكوناتها العامة في جذور الفكر الليبرالي الحديث.

وعملنا، من أجل تنفيذ هذه الخطة، على سلوك طريق نتبع فيه رصد المراحل أو المحطات أو اللحظات الكبيرة البارزة التي تمكننا من جلاء الفكرة العامة التي نسعى إلى إبرازها (تطور المجتمع المدني في صلته بتطور معنى الدولة في الفكر السياسي الغربي الحديث). وهكذا انتهينا إلى وجوب الوقوف عند محطة أولى نتوخى فيها الكشف عن وجوه الاختلال في «النظام القديم» والتنبيه إلى مظاهر الجدة في تصور العلاقة بين الدولة وبين المجتمع في الأزمنة الحديثة. ثم الوقوف، بعد ذلك، عند لحظة الصياغة الكلاسيكية لنظرية المجتمع المدني، ورصد المكونات لتلك النظرية وكيف ستكون جذراً مشتركاً بين كل النظريات اللاحقة (أيّاً اختلفت أشكالها التعبيرية). كما بدا لنا من الضروري، في وقفة ثالثة، أن نعرض لمعنى المجتمع المدني ووظيفته في المجتمع الصناعي من منظور كل من النظرية الليبرالية والنظرية الماركسية الكلاسيكية، وحيث إن المجتمع المدني، في معارضته بالدولة أو بالمجتمع السياسي، يكتسي دلالات ومعاني جديدة منذ الفيلسوف الايطالي أنطونيو غرامشي فقد قدرنا وجوب التوقف عند هذه المحطة واعتبارها لحظة هامة وحاسمة في حياة مفهوم «المجتمع المدني» وتطوره وبالتالي في الدلالة التي يكتسيها في الوجود المعاصر.

أولاً: نهاية «النظام القديم» وميلاد «المجتمع المدني»

يقوم «النظام القديم» على أساس نظام اجتماعي تراتبي تقنن بموجبه ملكية الأراضي والممتلكات العينية تقنيناً يميز بين مالكين وبين تابعين لهم، ويشرع له تصور ايديولوجي يربط بين السلطة وبين القدسية، من جهة أولى، ويقضي باعتبار السلطة سلطة مطلقة سواء أخذنا السلطة بحسب مرجعيتها الدينية أو نظرنا إليها في مرجعيتها السياسية. وقد عمل على صياغة هذا التصور الإيديولوجي كل من رجال الكنيسة وفقهاء القانون المقدس أو نظرية «الحق الإلهي» للملوك.

فقد شرع البابا غريغوار السابع للعقيدة «التيوقراطية» أي تلك التي تشرع، أول ما تشرع، لسلطة الكنيسة وسلطان البابا في فصول دقيقة وواضحة. وهكذا نقرأ في الفصل

التاسع من تلك العقيدة أو الدستور المقدس أن «البابا هو الإنسان الوحيد الذي يكون للأمراء تقبيل قدميه». ونقرأ في الفصل الثاني عشر منه أن «يسمح له أن يطيح بالأباطرة من عروشهم». كما نقرأ في الفصل الثامن عشر أن «كلمة البابا لا يمكن أن يقوّمها إنسان آخر في حين أن له أن يبدي النظر في الأحكام الصادرة عن البشر الآخرين». ونقرأ، أخيراً، في الفصل التاسع عشر أنه «لا يمكن للبابا أن يكون موضع محاسبة من أي كان»[1].

كما نجد لنظرية حق الملوك المقدس أو نظرية «الحق الإلهي» صياغة عند المؤرخ الفرنسي المعروف بوسويه (Bossuet)، هي إحدى صياغات عديدة معروفة، تستند بموجبها هذه النظرية (أو هذا الحق المقدس الذي يتمتع به الملوك) إلى أربعة أركان رئيسية:

- أولها «أن هذه السلطة مقدسة، فالملوك هم خلفاء الله في الأرض وعن طريقهم يدير شؤون مملكته (. . .) ولذلك لم يكن العرش الملكي عرشاً ملكياً وكفى بل كان ذلك العرش عرش الإله ذاته».

- وثاني هذه الأركان أن السلطة الملكية سلطة أبوية «إذ الملوك يحلون محل الله الذي هو الأب الحقيقي للجنس البشري (. . .) وحيث كانت الفكرة الأولى عن القوة لدى الإنسان هي الفكرة التي يملكها عن القوة الأبوية (. . .) فقد كان الملوك على غرار صور الآباء».

- وثالث الأركان، والناتج المنطقي والطبيعي عن الركنين المتقدمين، هو أن السلطة الملكية لا يمكنها أن تكون سوى سلطة مطلقة لا شيء يقيدها أو يحد من إطلاقها، «فليس للملك أن يقدم تبريراً لما يأمر به (. . .) إذ بغير هذه السلطة المطلقة يكون عاجزاً عن فعل الخير وعن المعاقبة على الشر. وينبغي لسلطته أن تكون من القوة بحيث إنه ليس لأحد أن يأمل في الإفلات من قبضته».

وأما الركن الرابع والأخير فهو أنه ينبغي لهذه السلطة أن تكون موضع اعتراض عليها من طرف الخاضعين لها ولا يجوز لها أن تكون موضع تذمر من المحكومين. وإذا فرضنا أنه ظهر من عنت الملوك على الرعية ما ينوء به حملها وبدا من فعل الملوك ما رأت الرعية فيه ظلماً هائلاً فإنه ليس لتلك الرعية «أن تعترض على عنف الأمراء إلاّ متى كان الاعتراض في شكاوى ملؤها الاحترام والتعظيم، من غير فتنة ولا شغب، وفي دعوات صالحة لهم بالرشد والهداية»[2].

وهكذا تلتقي النظريتان معاً عند القول بقدسية السلطة، وبإطلاقها، عند اعترافهما المتبادل بشرعية الوجود، كما تجتمعان عند الاكتساح الشامل لمساحة الوجود الاجتماعي البشري. وقد كانت النظريتان (وليستا في العمق سوى نظرية واحدة ذات مظهرين) تتوافقان توافقاً طبيعياً مع نظام الوجود الاجتماعي وتنسجمان مع النظام المعرفي القائم في الغرب

---

(١) Gérard Mairet, «La Genèse de l'état laïc de Marcile de Padoue à Louis xiv,» dans: *Histoire des idéologies*, tome 2, p. 286.

(٢) Bossuet, «Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte,» dans: *Le Pouvoir: Science et philosophie politiques* (Paris: Editions Magnard, 1978), pp. 55 - 58.

الأوروبي طيلة قرون عديدة متصلة. فالمؤرِّخ الفرنسي ألبير سوبول (Albert Soboul) والشهير بكتابه عن «تاريخ الثورة الفرنسية» يذكر أن بنية المجتمع الفرنسي في ظل «النظام القديم» كانت بنية بسيطة تستند إلى قسمة ثلاثية «أولئك الذين يتعبدون، وأولئك الذين يحاربون، وأولئك الذين يشتغلون من أجل إطعام الآخرين»(٣) - والإشارة بذلك إلى رجال الدين (أو كبارهم بالأحرى) من جهة أولى، وإلى طبقة النبلاء من جهة ثانية، ثم إلى العامة أو الشعب من جهة ثالثة. وقد كانت ملكية الأرض، الوسيلة الأساسية للإنتاج في ذلك العصر في فرنسا إن لم نقل الوحيدة، تكاد تكون موزعة كلية بين الملك، والنبلاء، ورجال الدين، في حين كان نصيب السواد الأعظم من البشر الذين يعيشون فوق الأرض نصيباً ضئيلاً من تلك الأرض، لا يكاد يذكر، بل إنهم كانوا في الأغلب الأعم «أقناناً» أو في وضعية اجتماعية قانونية مماثلة.

ولكن هذا البنيان سيعرف خلخلة قوية في القرن السابع عشر، ثم إن الخلخلة ستصبح رجّة قوية تصيب البناء الاجتماعي للمجتمع فيحدث عنها اضطرابٌ وتفكك أولاً، ثم تغير عنيف ثانياً، ينتهي بما سيؤول إليه الأمر في الثورة الفرنسية لاحقاً. فلم تعد طبقة النبلاء طبقة قوية وموحدة قادرة على حماية النظام القائم وحفظه من الزوال، ولم تتمكن طبقة رجال الدين من الحفاظ على تماسكها ووحدتها في قوة واحدة، بالنظر إلى ما حصل داخلها من تفاوت هائل في الثروات والنفوذ، بين فئة قليلة غنية وقاعدة عريضة تعيش على حافة الإملاق. وعلى العكس من ذلك أخذت أهمية البورجوازية تنمو وتتعاظم في مسيرة مطردة: حدث ذلك خارج فرنسا أول الأمر (في انكلترا وهولندا اللتين عرفت البورجوازية فيهما ازدهاراً هائلاً ابتداءً من القرن السابع عشر)، ثم وقع ذلك في فرنسا خلال القرن الثامن عشر. وفي هذا البلد الأخير أصبحت البورجوازية هي المصدر الأول والأساسي في إمداد الملكية بما كانت في حاجة إليه من الأطر الضرورية لسير إدارتها، كما أصبحت مصدراً مماثلاً «لرؤوس الأموال الضرورية، ولم يعد لطبقة النبلاء سوى دور هامشي طفيلي» كما يذكر ألبير سوبول(٤).

ومن الطبيعي أن تسعى هذه الطبقة الجديدة الصاعدة، وقد أخذت تتمكن في الوجود الاجتماعي والسياسي على نحو ما أشرنا إليه، إلى نشر ما تؤمن به من قيم ومعتقدات وأن تعمل على إذاعة ما تراه من آراء وأفكار هي علامات نجاحها وتفوقها. ولسنا، بطبيعة الأمر، في حاجة إلى أن نقول مع القائلين مرة أخرى، بأن الطبقة البورجوازية كانت وراء نشر العلوم والمعارف الجديدة، وأن الفكر الفلسفي العقلاني وفكر «الأنوار» بعامة قد وجد عند هذه الطبقة الراعي المشجّع على العمل والإنتاج، والزبون المستهلك الذي كان يرى في ذلك الفكر ما يبرر المطالب الكبرى لتلك الطبقة في «المساواة» في الحقوق والامتيازات (مع النبلاء ورجال الكنيسة) وفي «الحرية» في اعتناق الآراء والمعتقدات المختلفة مع ما تقول به الكنيسة وفي التفكير والعمل في أفق يقع خارج دائرة الكنسي وخارج دائرة المقدس.

---

(٣) Albert Soboul, *Histoire de la révolution française: De la Bastille à la Gironde*, collection idées (Paris: Gallimard, 1962), p. 23.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤، ٥٨ و٦٩.

كانت الطبقة البورجوازية، في فرنسا، تجد عمادها الاقتصادي في التجارة، وتجد سندها المعنوي فيما تستدعيه التجارة من نظام في المعارف وفي القيم. وعالم التجارة هو عـالم الامتلاك والبضاعة والتنقل الحر والميسر في الزمان والمكان معاً، والتاجر كـان يجد نفسـه في ذلك العـالم ممثلاً فاعلاً وسيداً تام السيادة. وهو يتنقل في فضاء بشري صرف لا صلة حتمية لـه بالمقـدس ولا حاجة به إلى حضور الراهب ومن يمثل سلطان الكنيسـة، وغايتـه الربـح. وبعدمـا ظلت الكنيسة قروناً عديدة تربط بين الربح والخطيئة في أذهان الناس، يجتهد التاجر، على العكس، في «إضفاء الأخلاقية على الـربح» كـما يلاحظ أحـد الدارسـين(٥). وبالجملة فـإن التاجـر هذا سيصبح بالضرورة صانع قيم جديدة مثلما كان مساهماً في تأسيس دعائم علم جديد.

هـذه القيم جديـدة فعلاً لأنها استـطاعت أن تحتل مـوقعـاً تحت الشمس خـارج دائـرة السيـطرة الكنسيـة وبعيـداً عن سـطوة المقـدس وسلطتـه. في الأدب السيـاسي والاجتماعي البـورجوازيَـين يجد القـارىء، وفي نوع من «الجـرأة» المثيرة أحيـاناً، حـديثـاً عن **المصلحـة، والمنفعة، والصالح العام، والرابطة الاجتماعية**. وربمـا كان الأكـثر إثارة همـا هذان التعبـيران الأخيران: «الصالح العام» و«الرابطة الاجتماعية»، فلكلٍ منهما دلالة وإحالة مرجعية معلومة: فأما **«الصالح العام»** أو **«المصلحة العامة»** ففيهما رفض ضمني، بل يكاد يكون رفضـاً صريحاً، لبنيـة المجتمع في «النـظام القـديم» حيث الامتيـازات المـاديـة والمعنـويـة لا تخـرج عن دائـرة «الإكليروس» من جهة ودائرة «النبلاء» من جهة أخـرى. وأما **الـرابطة الاجتـماعية** فهي تعني الرفض الضمني للنظام الاجتماعي القائم على أساس التمايز الاجتماعي اعتباراً للانتماء الأسري أو اعتبـار المرتبـة الدينيـة الرسميـة. والحديث عن «المصلحـة العـامـة» وكـذا عن «الـرابـطة الاجتماعية» يعني، في نهاية المطاف، قلب التصـور الإيديـولوجي المـوحد كليـة: فعوضـاً عن النـظرة «العموديـة» حيث يكون تـرتيب الناس في أعـلى وأدنى تبرز النـظرة «الأفقية» لأعضـاء الوجود الاجتماعي الواحد حيث يكون المبدأ الوحيد المقبول والشعار المناسب للوجـود وللعمل معاً هو شعار «المساواة». وعوضاً عن النظرة التي تقرن بـين السلطة السياسيـة وبين القـدسية من جانب أول، وبين تلك السلطة وبـين الأبويـة من جانب ثـان، وبـين هـذه جميعـاً وبـين الإطلاق وانعدام الرقيب أو الضابط من جانب ثالث تـبرز على السـطح النظرة المختلفـة، بل المخـالفة كليـاً الـتي تقول بعكس ذلـك كله. هذا التغـير في «النظرة»، أو في طـريقـة النـظر بالأحرى إعلان عن ميلاد شيء جديد تماماً هو ذاك الذي يعبر عنه جان جاك روسو في الجملة الأولى من كتابه الشهير «في التعاقد الاجتماعي» إذ يكتب:

«أريد أن أبحث فيما إذا كانت توجد في **النظام المدني** قاعـدة للحكم تكون قـاعدة شرعيـة وثابتـة معاً، قاعدة تأخذ البشر على نحو ما هم عليه وتأخذ القوانين على النحو الذي يلزم لها أن تكون عليه»(٦).

---

(٥) Gérard Mairet, «La Personnalité morale: Individu et communauté,» dans: *Histoire des idéologies*, tome 2, p. 228.

(٦) Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris: Garnier; Flammarion, 1981), p. 39.
والتشديد في النص منا.

من الواضح أن أول ما يعنيه القول بالبحث في «النظام المدني» هو البحث خارج نقيض هذا النظام، أي خارج «النظام الكنسي» ـ حسب ما تفيده الدلالة اللغوية الأصلية لتعبير «المدني». وهذه الإرادة، متى نظرنا إليها في ضوء مجمل التغيرات التي أشرنا إليها سابقاً، فهي تكون إعلاناً صريحاً عن العزم الأكيد على القطع مع «النظام القديم» وتوقيعاً إيديولوجياً على عقد ميلاد المجتمع «المدني».

وفي القسم التالي نريد أن ننظر في المكونات المعرفية لبناء «المجتمع المدني» كما تصوغها النظرية السياسية الليبرالية الكلاسيكية.

ثانياً: نظرية «المجتمع المدني» في عصرها الكلاسيكي

نقصد بالعصر الكلاسيكي لنظرية «المجتمع المدني» الزمان المرجعي (الثقافي والإيديولوجي خاصة) الذي تمت فيه صياغة هذه النظرية. فهذه الصياغة لم تتم دفعة واحدة ولم تتم على يد فيلسوف واحد أو مفكر واحد، ولم يحدث ذلك في بلد واحد دون باقي البلدان الأوروبية الأخرى. فأما صياغتها لتصل إلى الصورة التي نجدها عليها في الكتابة السياسية الحديثة فقد اقتضت زماناً لم يقلّ عن القرن الواحد (بين القرنين السابع عشر والثامن عشر).

وأما الفلاسفة والمفكرون فقد كانوا عديدين بالفعل. نذكر منهم أولاً من كانوا يدعون بفقهاء الحق الطبيعي (Les jurisconsultes) (ومن بين هؤلاء غروشيوس وبوفندروف)، ونذكر جون لوك، وتوماس هوبز، وباروخ سبينوزا، ومونتسكيو، وجان جاك روسو. والمذكورون أولاء ينتمون إلى بلدان هولندا وبريطانيا وفرنسا وسويسرا. وعلى غرار ما يحدث في إنشاء التصورات والأنساق الفكرية الكبرى فإن تلك الأنساق من النادر جداً أن تكون من عمل شخص واحد. وهذه القاعدة تصدق في تشييد النظرية السياسية في الفكر الفلسفي الحديث، فكل فيلسوف أو مفكر من المجموعة المذكورة أسهم بقسط في هذا الجانب أو ذاك من مكونات النظرية، وكل منهم دخل في جدل، عنيف أحياناً، مع هذا المفكر أو ذاك. وهذا القول يعني أن الآراء لم تكن كلها واحدة متوافقة في المسألة الواحدة: فغالباً ما يكون روسو في موقف المعارضة المطلقة لآراء فقهاء الحق الطبيعي، وفي موقف الخصومة والاعتراض على هوبز، وآراء سبينوزا لا تتوافق مع آراء هوبز. وبين هذا الأخير وبين جون لوك بونٌ شاسعٌ أحياناً في النظر إلى الأشياء وفي تقديرها، كما أن بينهما اتفاقاً، ضمنياً، عند عناصر معينة من النظرية. ومونتسكيو يشهد له بشرح النظرية وتمكينها من المبررات الشرعية ومن السند التاريخي القوي حين الاعتراض على السلطة الواحدة المطلقة، وهو ما يلتقي فيه مع روسو مثلاً، ولكن هذا الالتقاء لم يكن مع روسو من الاعتراض عليه في تصوره للفصل بين السلطات مع الاحتفاظ للجسد السياسي الواحد بقوته وتماسكه.

ولكننا لن ندخل، بطبيعة الحال، في متاهات البحث عن الفروق والاتفاقات في

النظرية من جهة الجزئيات والتفاصيل، فلن نعرض لنظر كل فيلسوف أو مفكر من المجموعة المذكورة أعلاه، وإنما نحن سنتبع سبيلاً مغايراً، عملياً، يوصلنا إلى الهدف المطلوب بالوقوف عند المكونات المعرفية الكبرى للنظرية. أو لنقل، بتعبير اخر، إننا سنعرض للمحاور الكبرى التي تدور المنظومة السياسية الليبرالية حولها على نحو ما كانت عليه في عصرها الكلاسيكي.

هذه المحاور يمكن إرجاعها إلى ثلاثة رئيسية، ونحن نجدها واردة دائماً في خطاب الفلاسفة والمفكرين السياسيين في العصر المشار إليه: القول بوجود حالة للطبيعة في مقابل حالة للمجتمع، والقول بالتعاقد الاجتماعي، والقول بمبدأ السيادة. وعن هذه المحاور الكبرى الثلاثة تنتج مبادىء أخرى، فاعلة، هي بمثابة العناصر المكملة أو المساعدة في فهم البنية النظرية الليبرالية وأخصها هي: **المواطن، الملكية** (بكسر الميم)، **الديمقراطية**.

نبدأ أولاً، بالوقوف عند المكونات الثلاثة الكبرى (حالة الطبيعة/ حالة المجتمع، التعاقد الاجتماعي، السيادة) ثم نقف، ثانياً، عند المفاهيم الأخرى المكملة في عمل المراجعة واستخلاص النتائج الضرورية.

١ ـ حالة الطبيعة/ حالة المجتمع

اعتبرت الفلسفة السياسية الكلاسيكية الحديثة أن على الذي يريد أن ينشىء نظرية سياسية أن يفعل ذلك بالنظر إلى «حالة الطبيعة»، وبوجوب تحديد موقف واضح من تلك الحالة. و«الحالة الطبيعية» هذه (état de nature)، حالة افتراضية، وهمية، تقضي بأن الإنسان كان يعيش في حالة أولية سابقة على ظهور المجتمع. فالإنسان قد مرّ بحالتين إذن: حالة كان عليها قبل أن «يدخل» في المجتمع، فكان يعيش في الطبيعة بموجب قوانين هذه الأخيرة وحدها، وحالة ثانية لاحقة أصبح عليها بعد أن انتقل إلى العيش «داخل المجتمع» ويسلك وفقاً لأوامره وضوابطه. والحالتان متناقضتان تناقضاً كلياً: فالحالة الثانية ليست مجرد انتقال من درجة إلى أخرى بل هي تحول من مستوى إلى مستوى آخر، فهي تغير كيفي إذن لا كمي، وبين الحالتين هوة سحيقة تنعدم معها أسباب الاتصال. وسواء كان المرء يرفض تلك الحالة أو يحن إليها فإنه لا سبيل له بالرجوع عليها. هذا ما يتفق عليه الفلاسفة والمفكرون على اختلاف اعتقاداتهم ولكنهم يختلفون حول طبيعة تلك الحالة ذاتها.

تساءل الفلاسفة والمفكرون بصدد «حالة الطبيعة» فقالوا: هل الأفضل بالنسبة إلى الإنسان أن يبقى على حالة الطبيعة أو ان الأنسب له بالأحرى أن يكون على حالة المجتمع؟ وهل كانت حالة الطبيعة حالة بؤس وتعاسة فلم يفقد الإنسان شيئاً إذ تخلص من تلك الحالة، أم إنها كانت، على العكس من ذلك، حالة سعادة وهناء، فهو قد أضاع جزءاً أو كلاً من بهجته في ابتعاده عنها؟ وفي سؤال جامع: هل حالة الطبيعة حالة شر أم انها حالة خير بالنسبة إلى الإنسان؟

يبدو أن أكثر الرأيين تناقضاً وتعارضاً في الحديث عن «حالة الطبيعة» هما الرأيان اللذان

يظهرهما كل من توماس هوبز من جهة أولى، وجان جاك روسو من جهة ثانية. والتعرف إلى الرأيين كافٍ في معرفة الجدل الدائر بين فلاسفة الفكر السياسي في العصر الكلاسيكي، وموفٍ بالقصد في التعرف إلى النظرية السياسية في أحد أركانها الثلاثة.

حالة الطبيعة عند توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) حالة شقاء كلها وحالة بؤس كلها: فهي حالة الحرب المطلقة المتصلة، وهي حالة يكون فيها الإنسان «ذئباً لأخيه الإنسان». فالإنسان يعيش في هذه الحالة بموجب قانون واحد هو قانون «الحق الطبيعي»، وهذا القانون الأخير يعطي كل إنسان «كامل الحق في ممارسة قدرته الشخصية من أجل حفظ طبيعته الخاصة، أو بتعبير آخر من أجل حفظ حياته الخاصة»[٧]. فلا ضوابط ولا موانع تقوم في وجه هذا الحق سوى ضوابط القوة، وهذه لا حدود لها ما دامت متفاوتة ومختلفة بين البشر. والتفاوت في القوة يكون مصدر تعاسة وشقاء حين يحصل التنافس من أجل الحصول على الشيء الواحد، فلا بد أن يؤول الأمر بهما إلى العداوة متى لم يكن في إمكانهما أن يستمتعا بذلك الشيء بكيفية مشتركة. ولذلك فليس من الغريب، عند هوبز، أن نجد أنه «إذا زرع إنسان ما زرعاً أو غرس غرساً أو ابتنى بنياناً، أو استعمر أرضاً فإن آخرين، من بني جلدته، يقبلون عليه وقد وحدوا قواهم وتأهبوا لكي ينتزعوا منه ما يملكه»[٨].

يتساءل هوبز: ألا يوجد في الطبيعة ذاتها قوانين تعصم الناس من الوقوع تحت سطوة وظلم بعضهم البعض الآخر؟ والجواب عند هوبز هو بالإيجاب من حيث المبدأ المجرد، فهناك في الطبيعة قوانين «وقانون الطبيعة مبدأ، أو قاعدة عامة اكتشفها العقل وهي التي بموجبها يحرم على البشر أن يفعلوا كل ما من شأنه أن يؤدي إلى تدمير حياتهم أو ينزع عنهم الوسيلة إلى رعايتها وحفظها»[٩]. قانون الطبيعة هو أيضاً ذلك المبدأ البسيط والواضح الذي يقضي بأن عليّ أن أعامل الناس على النحو الذي أحب أن يعاملوني به، ولذلك فإن «العدالة، والمساواة، والاعتدال والرحمة» مفاهيم تندرج كلها في قوانين الطبيعة. وفي مقابل ذلك يكون «الانحياز، والانتقام، والخيلاء، وما إلى ذلك» من مضادات تلك القوانين لأن الجميع ينفر منها بطبيعته. فلماذا كان البشر يؤمنون بالقيم الأولى ويعمدون إلى اقتراف ما ينتسب إلى الثانية ويرجع إليها؟ والجواب المفسر لهذا التناقض يكمن في «الطبيعة الإنسانية» ذاتها، تلك التي هي ضعيفة ومائلة بالتالي إلى اقتراف الشر. لذلك لا يكون من سبيل آخر، من أجل منع ظلم البعض من الناس للبعض الآخر، لتقويم ذلك سوى سلطان القوة: «طالما كان البشر يعيشون من غير سلطان مشترك يحملهم جميعاً على التزام الاحترام، فإنهم يكونون على هذه الحالة التي تسمى حرباً، والتي هي حرب كل إنسان ضد أخيه الإنسان»[١٠].

---

(٧) Thomas Hobbes, *Léviathan,* traduit de l'anglais par François Tricaud (Paris: Editions Sirey, 1971), p. 128.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

خلاصة الرأي عند هوبز هي أن حالة الطبيعة لا تمثل إلا ما كان غير مقبول ولا معقول وما كان أمر الحياة الإنسانية لا يستقيم إلا بالتشريع له والابتعاد عنه.

أما عند جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٨٨) فإن الأمر في النظر إلى حالة الطبيعة يختلف من جهة النتائج، وإن كان يتفق مع هوبز ومع فقهاء الحق الطبيعي من حيث نقطة الانطلاق. فروسو يوافق هوبز في قوله إن مفاهيم العدالة والظلم والمساواة والخير والشر وما إليها تظل كلمات لا مضمون حقيقي لها في حالة الطبيعة، ولكنه يختلف في وصف الإنسان في هذه الحالة بالشر لا لشيء إلا لأنه يجهل معنى الخير، إذ هو يجهل دلالة الأمرين معاً. خطأ هوبز يكمن في «النظرة» التي ينظر بها. «اكتشف هوبز عيب كل التعريفات الحديثة للحق الطبيعي: بيد أن النتائج التي يستخلصها من التعريف الذي يعطيه هو تظهر لنا أنه يأخذها في معنى ليس بأقل خطأ (. . .) لقد تعين على هذا المؤلف أن يقول إن حالة الطبيعة هي الحالة التي يكون فيها الاهتمام بحفظ وجودنا الخاص أقل إلحاقاً بالضرر للغير وبأن هذه الحالة هي بالتالي الحالة الأكثر موافقة للسلام والأكثر ملاءمة للنوع البشري. ولكنه يقول بالضبط عكس ذلك لأنه يدخل خطأ رغبات هي من صنع المجتمع ويدرجها في عداد ما يسعى إليه الإنسان من أجل حفظ حياته»[11]. عيب هوبز إذن، في نظر روسو، هو نظره إلى الإنسان في حالة الطبيعة بعين الإنسان الموجود اليوم داخل المجتمع. وذلك العيب منعه من الانتباه، وعلى سبيل المثال، إلى هذه العاطفة النبيلة التي يمتلكها أضعف المخلوقات وهي عاطفة «الرأفة». فالرأفة تلطف من ضراوة حب الذات وغلوائها، ولكنها إذ تكون حارة جياشة عند الناس البسطاء، وهم الأقرب إلى الطبيعة، فإنها تضعف وتضمر، بل وتتلاشى، عند علية القوم وأصحاب الرتب العالية «فعند حدوث الفتن والخصومات في الشوارع فإن السوقة يتجمعون في حين أن الإنسان الحذر يهرب ويبتعد: وسفلة القوم والنساء العاملات في المخازن هم من يهب إلى فض الخصومات ومنع الناس الشرفاء من الاقتتال في ما بينهم»[12].

يكون الإنسان، عند روسو، أكثر طيبة بمقدار ما يكون أقرب ما يمكن من حالة الطبيعة، ويصبح أقرب ما يكون من الشر، أو يقع في الشر كلية، بالقدر الذي تتمكن فيه منه رغبات المجتمع ومقتضياته. وأول ما يدفع إلى الشر ويدعو إليه هو حب الامتلاك، وقد ظل الإنسان الأول، وهو يحيا على حالة الطبيعة، بعيداً عن الشر قبل أن يعرف شهوة الامتلاك. وفي اليوم الذي عنّ فيه لإنسان ما «أن يسوّر أرضاً ويقول: هذا لي، ثم إنه وجد أناساً كانوا من البساطة والسذاجة بحيث انهم صدقوه، في ذلك اليوم كان ذلك الإنسان هو المؤسس الفعلي للمجتمع المدني. فأي جرائم، وأي اغتيالات، وأي شرور وفظائع كان سيقي النوع البشري إنساناً آخر يكون قد هب فاقتلع الأوتاد أو ردم الحفر وصاح في الناس: أيها الناس احذروا الإصغاء إلى هذا المحتال فإنكم لا محالة هالكون إن أنتم نسيتم أن الثمار للجميع وأن الأرض ليست ملكاً لأحد»[13].

---

(١١) Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (Paris: Garnier; Flammarion, 1971), pp. 194 - 195.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

ميلاد المجتمع المدني مقترن بظهور مبدأ «التملك» وبظهور هذا المبدأ ظهر الشر والفساد، وبالتالي فإن ميلاد المجتمع صنو لميلاد الشر عند مؤلف «رسالة في أصل التفاوت بين البشر». ولكن هذه البداية تسلم إلى حصول سرعة شديدة في تلاحق الشرور وتتابعها: فشهوة الامتلاك ستتبعها شهوات أخرى غيرها، وبظهور «التفاوت» والاختلاف بين من يملك ومن لا يملك، ستظهر أصناف أخرى من التفاوت والاختلافات ومعها سيكون «الخيلاء والاحتقار من جهة أولى والخجل والحسد من جهة ثانية». وبتعاظم الفروق والتفاوت وتجمع السلطة في جانب، والنقص والحرمان في جانب آخر سيصير الناس إلى حالة أخرى من المساواة، حالة جديدة يصيرهم إليها الطاغية المستبد بقوة استبداده وسلطانه المطلق. والاستبداد هو «النقطة القصوى التي تغلق الدائرة وتلمس النقطة التي انطلقنا منها: وهنا يعود البشر إلى المساواة الكاملة لأنهم ليسوا شيئاً»[14]. مساواة أصيلة، أولى، مصدرها الطبيعة (حين كان الناس فيها وعليها في الحقيقة) ومساواة حادثة، ثانية مصدرها الاستبداد (إذ صيرهم إلى حال من السواء في العدم وعدم الامتلاك).

والخلاصة عند روسو أن الأمر يؤول، في حالة الطبيعة، إلى اضطراب وفوضى شاملين «وإنه لمن الجلي أنه مخالف لقانون الطبيعة، على أي وجه أخذنا ذلك القانون، أن يحكم ولد غرّ شيخاً محنكاً، وأن يقود غبي معتوه رجلاً حكيماً وأن تنعم شرذمة قليلة من الناس بوفرة الكماليات في حين أن الجمهرة الكثيرة تفتقر إلى الضروريات»[15]. والسبيل الوحيد لرفع هذا الحيف ودفع هذا «التفاوت» الذي لا أصل طبيعياً له، يكون في البحث عن صيغة جديدة من العيش والوجود.

عند هذه النتيجة يلتقي الفيلسوفان (هوبز وروسو) وإن اختلفت طرائقهما في النظر والتحليل ويصيران معاً إلى القول بوجوب الانتهاء إلى إقرار «تعاقد اجتماعي» بين الموجودين داخل المجتمع الواحد.

٢ ـ التعاقد الاجتماعي

التعاقد هو اتفاق بين طرفين أو جهتين، اتفاق على احترام جملة مبادىء وأوفاق يتم الإعلان عنها أو تسطيرها (أو الأمران معاً). والتعاقد الاجتماعي، شأنه في ذلك شأن كل اتفاق، حصول على شيء في مقابل التنازل عن شيء آخر بكيفية إرادية. وفي النظر إلى طبيعة هذا التنازل، وفي فهم معنى الكيفية التي يكون بها ذلك التنازل، وكذلك في تصور حقوق وواجبات كل جهة من الجهتين المتعاقدتين، في هذه الأمور الثلاثة كلها تتباين وجهات النظر وتختلف في الفلسفة السياسية الكلاسيكية الحديثة. ومن الجدل الدائر بين وجهات النظر تلك (وأخصها أربع: وجهة نظر فقهاء الحق الطبيعي، ووجهة نظر جون لوك ـ فضلاً عن رأي كل من هوبز وروسو) تكتسب نظرية المجتمع المدني ذاتها صلابة أكثر وعمقاً أكبر. وفي مراعاة لما يلزمنا التقيد به من إيجاز نقف عند كل وجهة من الوجهات الأربع وقفة مختصرة.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(١٥) المصدر نفسه.

يميز توماس هوبز بين «الاتفاق» وبين «الوفاق»: فالثاني طبيعي وتلقائي، والأول إرادي و«اصطناعي». فالوفاق هو ما يجعل الحيوانات تعيش في جماعة واحدة من الجنس الذي تنتمي إليه دون أن تقتتل في ما بينها أو يأكل بعضها البعض الآخر. وأما «الاتفاق» فهو اصطناعي لأنه ليس من الطبيعي ولا من التلقائي في شيء أن يجتمع البشر دون أن يقتتلوا في ما بينهم، أو يسعى البعض منهم إلى الايقاع بالبعض الآخر.

الاتفاق لا يكون إلّا عن إرادة وقرار جماعيين يقرّهما البشر المجتمعون في ما بينهم، ولا يتمّ إلّا مع وجود رغبة متبادلة بين الأطراف المتوافقة كلها على الاحترام المتبادل لمجموعة من **«الأوفاق والمعاهدات»**. ومن حيث هو كذلك فإن أول ما يقتضيه هو أن يتم إفراغه في صيغة قانونية تضبطها مجموعة من **«البنود»** الصريحة والواضحة ويوجهها **«ميثاق»** علني وصارم. ومتى اجتمعت له هذه الشروط كلها فإنه يكون **«تعاقداً اجتماعياً»** يقتضي ما تقتضيه العقود من شروط الصحة ويعرض له ما يعرض لها من دواعي الاستحالة والبطلان. ثم إن إبرام التعاقد الصحيح يتطلب، بقوة الضرورة والمنطق، اجتناب كل أنواع التعاقد المستحيل والابتعاد عنها: من ذلك، مثلاً، استحالة قيام أي وفاق بين البشر والحيوان، أو بين الإنسان وبين الإله اللهم إلا أن يكون ذلك بواسطة «أولئك الذين كلفهم الله، إما بواسطة انكشاف فوق طبيعي، أو عن طريق من يمثلونه ويحكمون باسمه وتحت إمرته»[16]. ومن ذلك استحالة وبطلان كل عقد يشترط فيه أحد الطرفين على نفسه القيام بأمور يعلم، مسبقاً، أنها مستحيلة الوقوع كأن يلتزم مثلا بعدم مجابهة الشراسة المطلقة والعنف الشديد بالمقاومة والدفاع عن النفس. ولا يكون التعاقد الاجتماعي تعاقداً صحيحاً إذن إلا إذا اجتمع له شرطان اثنان ضروريان: أولهما أن يكون إرادياً من جهة أولى، ومتوافراً على كامل شروط الصحة من جهة ثانية. وثاني الشرطين أن توجد بجانبه قوة زاجرة تضمن سير القوانين الطبيعية وتصد البشر عن خرقها. وعند هوبز يكون السبيل الوحيد لتحقق اجتماع الشرطين هو أن:

«يعهد كل إنسان بسلطته وبقوته كاملة إلى شخص واحد، شخص يكون، بفعل قاعدة الأغلبية، قادراً على تصيير الإرادات المتعددة إرادة واحدة. وهذا يعني: تعيين شخص أو جمع من أجل أن يحمل عنهم المسؤولية كاملة وبحيث ان كل إنسان يعترف بأن ما يقوم به هذا الشخص أو هذا الجمع يكون كما لو كان هو ذاته فاعله (. . .) وبحيث ان كل إنسان يخضع إرادته وحكمه بالتالي لإرادة وحكم هذا الشخص أو هذا الجمع. وهذا الأمر يتجاوز مجرد الاجتماع ومحض الوفاق: ذلك أن الأمر يتعلق بوحدة فعلية للكل في شخص الواحد، ويتعلق بوحدة تتحقق بفضل معاهدة يمضيها كل أحد من الناس مع الأفراد الآخرين. فكأنما كل فرد من الجماعة يقول للفرد، داخل نفس الجماعة: **إنني آذن لهذا الشخص أو لهذا الجمع وأتنازل له كلية عن حقي في أن أحكم نفسي بنفسي شريطة أن تتنازل له أنت، من جهتك، عن حقك وأن تأذن له في كل ما سيقدم عليه من فعل**»[17].

يتم التعاقد بين طرفين إذن: طرف أول يمثل مجموع المتعاقدين وقد تنازلوا بكيفية

---

(16) Hobbes, *Léviathan*, p. 137.

(17) المصدر نفسه، ص ١٧٧. والتشديد في النص من مؤلف الكتاب (هوبز).

إرادية وجماعية تنازلاً كاملاً وتاماً عن حقوقهم الطبيعية، فأصبحت الإرادات المتعددة إرادة واحدة، والأصوات الكثيرة صوتاً واحداً. وطرف ثان يمثله الشخص أو الجمع الذي يتنازل له، فهو المثل الأسمى لحصيلة الأصوات التي بايعته وهو المعبّر الأوحد عنها «بحيث إنه يمثل الوحدة في التعدد على نحو لا نستطيع أن نتصور وقوعها على نحو غيره»[18]. ولذلك يصبح السلطان الذي يتوافر لهذا الشخص، بموجب القاعدة التي كان التعاقد بموجبها، سلطاناً كاملاً مطلقاً لا سبيل إلى الاعتراض عليه، بل ولا معنى لذلك الاعتراض. وهذا النحو من النظر إلى معنى التعاقد الإجماعي ونتيجته جعل من الفيلسوف الانكليزي منظراً للسلطة المطلقة من جهة الحاكم، ومنظراً لتنازل الشعب أو الجمع من جهة أخرى.

ولكن التنازل التام من قِبَل الشعب، بل والخضوع والاستسلام المطلقين للحاكمين، يبلغان مدى أبعد من ذلك عند فقهاء الحق الطبيعي (Les jurisconsultes). فلا يمكن التعاقد، على النحو المذكور سالفاً، أن يكون شيئاً آخر سوى التنازل الإرادي عن الحرية. وإذا كان البشر في حاجة إلى التعاقد فعلاً من أجل الخروج من «الحال البئيسة» التي يوجدون عليها في حالة الطبيعة فإنه يتعين أن نتبين أن ذلك التعاقد يقتضي الالتزام بأحكام ميثاقين اثنين يتكاملان في ما بينهما تكاملاً تاماً ويسلم أحدهما إلى الآخر ضرورة: «ميثاق التعاون أو الاتحاد» من جانب أول و«ميثاق الخضوع» من جانب ثان. فأما الميثاق الأول فيعني حصول القرار الإرادي الذي يتوصل إليه البشر فيؤمنون بوجوب عقد اتفاق على الوصول إلى الغاية المنشودة، وهي شيوع الأمن في المجتمع وتحقيق الطمأنينة في النفوس. وأما الاتفاق الثاني (اتفاق الخضوع) فبموجبه يحفظ الأول ويقوى، وبه تكون القوة الرادعة التي يبايعها الإنسان عن طواعية ويتنازل لها عن «حقه الطبيعي» في تلقائية وسرور. ولكن أليس هذا هو العبودية عينها؟ أليس ذلك الاستسلام غير المشروط قبول الاسترقاق؟ والجواب بالإيجاب عند فقيه الحق الطبيعي، بل إنه يرى فيه مقابل العبودية امتيازاً ونجاحاً: ففي القديم كان للمحارب، متى تغلّب على خصم له في المعركة، أن يقتل هذا الخصم. ولكن للمغلوب أن يطلب من الغالب أن يبقي على حياته في مقابل التنازل له عن حريته كاملة. ومتى جاز هذا الأمر للشخص الواحد فإن جوازه، عند كل من غروشيوس (Grotius) وبوفندورف (Pufendorf)، ممكن بالنسبة إلى الشعب أن يصبح عبداً رقيقاً لمالكه الجديد، ومالكه هو من رضي له، بحكم مقتضيات التعاقد الاجتماعي وما تتضمنه من ميثاقي «التعاون» و«الخضوع»، أن يكون حاكماً له: رئيساً كان ذلك الحاكم أو ملكاً أو جماعة صغيرة[19].

ولكن النقيض التام لهذه النتيجة هو ما ينتهي إليه الفيلسوف الانكليزي جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤). فالتعاقد الاجتماعي غاية معلومة لا تكون مع العبودية والخضوع، فهما

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١٩) في شرح آراء مدرسة «فقهاء الحق الطبيعي» في مسألة التعاقد الاجتماعي وتبرير الخضوع والعبودية، انظر: R. Dérathé, *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris: Vrin, 1979), pp. 197 - 211.

نفي لتلك الغاية وإقصاء لها. فالغرض الأساسي من التعاقد الاجتماعي هو المحافظة على الأرواح وعلى «الملكية». والسلطة السياسية للدولة وللحكومة الناشئتين عن ذلك التعاقد «إن هي إلا تلك السلطة التي كان يتمتع بها كل امرىء في «التطور الطبيعي» فتخلى عنها للجميع ومن خلاله للحكام الذين نصبهم المجتمع كأولياء عليه مشترطاً عليهم هذا الشرط صراحة أو ضمناً: وهو استخدامها من أجل خيرهم وحماية أملاكهم»[20]. ذلك أن «الحق في الامتلاك» هو أول الحقوق الطبيعية التي تكون للإنسان، وفي مقدمتها على الاطلاق «أن لكل امرىء حق» امتلاك شخصه «وهو حق لا ينازعه فيه منازع». هذا الحق يمتلكه الإنسان بما يبذله من جهد ويقوم به من عمل: فالماء الجاري في الجداول ملك لكل الموجودين حول ذلك الماء ولكل الرائحين والغادين. ولكنه، حين يجعل في القرب والأواني، فإنه يصبح «ملكاً» لمن وضعه فيها. والظبي الطليق في الغابة مِلْكٌ لكل إنسان ولكنه يصبح «ملكاً» لمن يقدر على اصطياده ولا يجوز سلبه منه أو اقتسامه معه إلا بإرادته. لذلك كان من المستحيل «قيام مجتمع سياسي أو استمراره ما لم يسند إليه وحدة سلطة المحافظة على الملكية ومعاقبة كل من يسطو عليها في المجتمع»[21]. ولذلك كان للسلطة السياسية معنى دقيق ومحدد وهو «حق سن الشرائع وتطبيق عقوبة الموت وما دونها من العقوبات محافظة على الملكية وتنظيمها، واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ هذه الشرائع ودفع العدوان الخارجي عن البلاد»[22].

متى كان الأمر على هذا النحو فإن شكل التعاقد الذي يعني الخضوع والعبودية، كما يريد ذلك غروشيوس أو بوفندورف، أو ذلك الشكل الآخر الذي يعني قيام الحكم الفردي المطلق، يكون تعاقداً لاغياً لأنه يقوض الهدف المنشود من التعاقد ذاته ولأنه، بموجب الفعل يجتث أركان المجتمع المدني ذاته من أساسه: «فالملكية المطلقة التي يزعم بعضهم أنها نمط الحكم الوحيد، **لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدني**. فهي ليست شكلاً من أشكال الحكم المدني قط»[23].

في الحكم المطلق، أياً كانت صوره وأشكاله التعبيرية، إفساد للتعاقد الاجتماعي وشل للمبدأ السليم الذي يقوم عليه وهو مبدأ الحرية أو مبدأ الإرادة (أو لنقل إنه مبدأ الإرادة الحرة). وإذا كان غروشيوس يرى أن في إمكان شعب من الشعوب أن يهب نفسه ملكاً مباحاً لملك من الملوك فإن الصحيح أن نفهم عن غروشيوس أن ذلك الشعب «يظل شعبا قبل أن يهب نفسه للملك ملكاً خالصاً. فهذه الهبة ذاتها فعل مدني، وهي تقتضي شورى شعبية والحق أن الأجدر بنا، قبل أن نقوم بفحص الفعل الذي ينتخب به شعب ما ملكه، أن نقوم بفحص الفعل ذاته الذي يكون به شعب ما شعباً حقيقة. ذلك أن هذا الفعل الأخير، بحسبانه فعلاً متقدماً وسابقاً، هو الأساس الحق للمجتمع»[24].

---

(٢٠) جون لوك، في الحكم المدني، نقله من الأصل الانكليزي إلى العربية ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٩)، ص ٢٤٥. وكلمة «التطور الطبيعي» عند المترجم هي ما نقصده، توافقاً مع الاصطلاح العام، بحديثنا عن «حالة الطبيعة».

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢٤) Rousseau, *Du contrat social*, pp. 49 - 50.

فصورة الشعب هي ما يجعل الجسم السياسي ممكناً. وقارىء «في التعاقد الاجتماعي» يجد أن روسو يقول عنه حيناً إنه «أنا جماعي» وحيناً آخر إنه «إرادة عامة» وحيناً ثالثاً إنه «دولة». ثم إن أعضاء هذا الشعب هم «مواطنون»، متى نظرنا إليهم من جهة الفاعليَّة والقوة الفاعلة في اتخاذ القرار، وهم «رعايا»، متى اعتبرناهم من جهة الامتثال لما تخططه «الإرادة العامة» وتقضي به.

وهذا التقابل بين طاعة القوانين التي كان تسطيرها موضع اتفاق، وبين الحرية والفعل الذي يأبى الخضوع هو ما انشغل به روسو في مواطن عديدة من كتاباته، فهي ترد حيث الخوض في مناقشة معنى التربية وغايتها الحق في التعبير عن الحرية كما هو الشأن في كتاب (Emile) وهي ترد في دائرة المعارف الشهيرة، والمقترنة بفلاسفة الأنوار، إذ كتب متسائلاً في مادة «الاقتصاد السياسي»:

«ما هذا الفن المدهش العجيب الذي أمكن العثور عليه وأمكن بواسطته إخضاع البشر من أجل تصييرهم أحراراً؟ وكيف أمكن لكل هؤلاء البشر أن يكونوا خاضعين جميعاً دون أن يوجد، مع ذلك، شخص معلوم يأتمرون بأمره؟ بل كيف أمكنهم في ظل عبودية مماثلة أن يكونوا أكثر حرية وأن لا يفقد الفرد الواحد من حريته إلاّ بمقدار ما يكون فيه ما يفقده مصدر تشويش وإزعاج بالنسبة إلى الفرد الآخر؟ إن هذه المنجزات العظيمة هي ثمرة للقانون، ذلك أن القانون وحده يدين جميع الناس بما يتوافرون عليه من عدالة وبما في ملكهم من حرية»[٢٥].

والجواب عن هذه الأسئلة، وحل المشكل الذي عرض له فلاسفة النظرية السياسية في العصر الكلاسيكي، والمعبر عنه بالتعارض القائم بين التنازل عن «الحق الطبيعي» من جهة أولى وضمان قيام المجتمع القائم على «التعاقد» من جهة أخرى لا يجد حله عند روسو إلا بالبحث في المكونات الحق لمبدأ «السيادة». والحق أننا إذا كنا نقدر على الفصل في التعاقد الاجتماعي بين السيادة عند الفلاسفة السابقة على روسو، أو كنا نقوم بذلك لضرورة العرض، فإن العملية تبدو عسيرة لا بل مستحيلة عندما يتعلق الأمر بالفيلسوف الفرنسي.

وإذن، فإن فهم نظرية «التعاقد الاجتماعي» عند روسو يظل مشروطاً بفهم نظرية «السيادة» ومتوقفاً عليه. ولكن يلزمنا، قبل أن نعرض لوجهة نظر روسو، أن نرجع إلى الفلاسفة الثلاثة المتقدمين، فنتبين آراءهم ونسجل الاختلافات القائمة بينهم.

٣ ـ السيادة

يطرح القول في السيادة، في الفلسفة السياسية الكلاسيكية، أسئلة ثلاثة حددت الإجابة عنها مواقف الفلاسفة وبينت جوانب اختلافهم: ما مصدر السيادة؟ ما طبيعة السيادة؟ ما حدود السيادة؟

---

(٢٥) أورده: Dérathé, *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 366.

فأما فقهاء الحق الطبيعي فيذهبون إلى القول بأن السيادة موجودة، في الأصل، في كل فرد من الأفراد على حدة في حالة الطبيعة. ولكن حيث إن هذه الحالة لا يمكن دوامها لأنها تفضي إلى البؤس والشقاء فقد وجب التخلي عن تلك السيادة التي يحملها كل إنسان في شخصه ولزم التنازل عنها للشخص الذي تم «التعاقد الاجتماعي» معه. وهكذا يذهب غروشيوس إلى القول إن السيادة «يمكن تفويتها، شأنها في ذلك شأن كل الأشياء الأخرى، إلى هذا الشخص الذي تنتسب إليه عن الحقيقة». وهذا الشخص هو من تم معه توقيع «ميثاق الخضوع» من جهة و«ميثاق التعاون» من جهة أخرى من دون أن يعني الميثاقان، في قول بوفندروف، اندثار ذلك الشعب وزواله «فحين يتم تتويج الملك فإن السلطان الأسمى لا يبقى بعد ذلك بين يدي الجمع العام المكون من الشعب برمته، ولكن هذا لا يعني أبداً أن ذلك الشعب لا يصبح سوى كثرة كثيرة من الناس لا رباط يوحد بينها. بل إنه يظل دائماً وأبداً جسداً واحداً ووحيداً»[٢٦].

ومن الواضح أننا متى أزلنا عن النص رداء الوقار الكاذب الذي تريد المدرسة أن تغطي به حقيقة الخنوع والاستسلام، ومتى أزلنا عنه غلالة الاختيار الوهمي الذي تريد أن تلفه به فإننا نجدنا أمام نظرية تنزع عن الشعب كل سلطة وتجد فيه للحكم المطلق كل تبرير وشرعية، وبالتالي فإنها تنفي به مبدأ المجتمع المدني ذاته. والحق أن ما ينتهي إليه توماس هوبز لا يختلف، عن هذا المعنى وإن تباينت العبارة واختلفت الصياغة.

«إن هذه الكثرة الكثيرة من الناس، وقد تم توحدها في شخص واحد أحد، هي ما يدعى جمهورية (respublica) ويدعى في اللغة اللاتينية كذلك مدينة (civitas)، هي الكيفية التي يتكون بها هذا اللفياتان (léviathan) أو لنقل إذا شئنا هذا **الإله الهالك** الذي ندين له، في ظل **الإله الخالد**، بأمننا وهنائنا (. . .) ففيه وحده تكمن روح الجمهورية، وقد يجوز لنا تعريفه كما يلي: إنه شخص واحد أحد جعلت منه كثرة كثيرة من الناس، بموجب مواثيق أقروها بينهم، صانع أفعالهم كلها فيحق له أن يتحكم في قواهم كلها وأن يتصرف في أمواهم كاملة على نحو ما يبدو له أنه الأنسب لهنائهم (. . .) وحامل هذه الشخصية وصاحبها هو من ندعوه صاحب السيادة ومن نقول عنه إنه السلطان الأسمى وما من إنسان إلا وهو داخل في عداد رعيته»[٢٧].

الجمهورية هي «اللفياتان»، وهي «الإله الهالك»، وهو «صاحب السيادة»، أو «صاحب السلطان الأسمى». وهذه المفاهيم تصير كلها إلى معنى واحد: هو معنى السلطة المطلقة على نحو ما عرفناه عند هوبز. فلا يفهم معنى السيادة إلاّ بها ولا يطلب خارجاً عنها، ولا يعقل أن تقرن السيادة، بالتالي، بأمر آخر غير هذه السلطة المطلقة.

والأمر غير ذلك عند جون لوك، واختلافه عن هوبز وعن فقهاء الحق الطبيعي يعظم ويتضح أكثر فأكثر حين حديثه عن السيادة. ودلالة السيادة تكمن في الأقوال العديدة التي يفسر بها معنى السلطة السياسية في كتابه «رسالة في الحكم المدني»، وذلك المعنى مقترن بحرمة

---

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) Hobbes, *Léviathan*, pp. 177 - 178.

الملكية ووجوب الاجتماع والتشريع على النحو الـذي يحفظ تلك الملكية ويؤكـد الاحترام لهـا. ولربما كانت خلاصة نظرية لوك في السيادة، إذ تقترن بالملكية، توجد في مـا اقتبسناه من قـول سابق له حين حديثنا عن نظريته في التعاقـد الاجتماعي ووقـوفنا عنـد ما رأينـاه منه من رفض جازم للملكية المـطلقة واعتبـار وجودهـا إعلانـاً فاضحـاً لروح المجتمـع المدني، واستمـرارها مناقضة لطبيعة السياسة التي كانت أساساً للتعاقد الاجتماعي ذاته.

وهذا الرفض الجازم للحكم المطلق، أياً كان شكله، وما يمكن اعتباره تـطويراً لنـظرية جون لوك هو ما نجده عند جان جاك روسو في أحاديثه المسهبة عن السيادة، وفي ما خصصـه له من فقرات عديدة (فهي تكاد تستغرق الكتاب الثاني برمته). وإذا كنا قد قلنا، في الحديث عن التعاقد الاجتماعي، إن نظرية روسو في السيـادة هي العماد الـذي تنهض عليه نـظريته في التعاقد الاجتماعي وانه يستحيل الفصل بين النظريتـين ولو لضرورة العـرض والتقديم، فـإن مرادنا من ذلك القول هو التأكيد على الوعي الحاد الـذي لازم روسو من حيث وجـوب جعل مـدار الخطاب السيـاسي هو «الشعب»، الشعب من حيث هـو مجموع الفئـات العريضـة من الناس الذين ظلوا يعيشون في منطقة الظل أو على هامش الوجود السياسي زمناً طـويلاً. وقـد يلزم أن ننبـه أنه نتـج من هذا الـوعي الحـاد، وفي العمـل عـلى بلورتـه، ومن الحـديث عن «الشعب»، على نحو ما نجده في «التعـاقد الاجتـماعي» مفهوم جديد؛ جـدة تامـة في الكتابـة السياسية ومنحى جديد في العمل التشريعي كذلك. فأما المفهوم الجديد فهو «الإرادة العامة» (وهي غير مجموع الإرادات الشخصية أو الفردية، فهي ناتج كيفي جديـد يتم التعبير عنـه في ممارسة التصويت وفي عمل الاقتراع)، وأما المنحى الجديد فهو العمل على الربط بين القانـون (بحسبانه تجسيداً للإرادة العامة) وبين العمل التنفيذي لذلك القانـون (الحكومـات وأنواعهـا واقترابها أو ابتعادها عن المعنى الديمقراطي الحق).

وحيث لا يتسع لنا المجال للخوض في تفاصيل القـول في الحكومـات من جانب أول، وفي الوقوف عند فلسفة التشريع وحقيقة المشرع من جانب ثان، وفي النـظر في دقائق العمـل الاقتراعي وما يكون من شأن الأصوات القليلة في مقابل الأصوات الكثيرة إذ تجتمع عند رأي أو قول ـ وحيث لا يسمح المقـام بالخـوض في تحليل فلسفي مستفيض لمعنى «الإرادة العـامة» ومغزاها عند روسو وصلتها الوثيقة بالسيادة ـ فلا أقـل من ذكر خـاصيتين اثنتـين أكد عليهـما الرجل تأكيداً قوياً حين قوله في السيادة:

ـ **الخاصية الأولى** هي أن السيادة **لا تقبل أبداً أن تكون موضع تفـويت** «ففي الإمكان أن ينتقل الحكم من جهة إلى أخرى ولكن الإرادة ذاتها لا تنتقل».

ـ **الخاصية الثانية** هي أن السيادة «**لا تقبل التجزئة** للسبب نفسه الذي يستحيل أن تكون بمـوجبه محل تنازل أو تفويت. ولا يخلو الأمر من اعتبارين: فإما أن الإرادة تكون عامة، وإمـا أنها تكون خـلاف ذلك، إما أن تكون إرادة الشعب برمته وإما أن تكون إرادة جزء منه فحسب. فأما في الحالة الأولى فـإنها تكون تعبيـراً عن السيادة فهي تفعل فعل القانون. وأما في الحالة الثانية فـإن الإرادة المعلن عنها لا تكـون سوى إرادة خـاصة فهي لا تعدو أن تكون قراراً أو مرسوماً»[٢٨].

---

(٢٨) Rousseau, *Du contrat social*, pp. 63 - 64.

مع جون لوك يظهر في النظرية السياسية الكلاسيكية مفهوم جديد (من حيث دلالته ومغزاه لا من حيث منطوقه) هو مفهوم «المِلكية»، فهو بحق أحد عناصر الجدة في تلك النظرية وأحد أوجه مباينتها ومخالفتها للخطاب السياسي السابق. ومع سبينوزا يبرز مفهوم جديد عمل على تأكيد تلك الجدة وتقوية أسبابها وذلك هو مفهوم «المواطن». ظهرت الصياغة الأولى لمفهوم المواطن عند سبينوزا، وكان للمفهوم تحديد أول لمجال نظره في تمييز الفيلسوف الهولندي بين الابن، والعبد، والمواطن من حيث صلة كل من الثلاثة بمبدأ الخضوع والطاعة «فهناك إذن فرق كبير بين العبد والابن والمواطن نصوغه كما يلي: **العبد** هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، **والابن** هو من ينفذ بناءً على أوامر والديه أفعالاً تحقق مصلحته الخاصة، وأما **المواطن** فهو من ينفذ بناءً على أوامر الحاكم أفعالاً تحقق المصلحة العامة وبالتالي مصلحته الشخصية»[٢٩]. ولكن المفهوم هذا يبلغ درجة عالية من الدقة والايجابية والخصوبة معاً عند روسو في نظريته في التعاقد الاجتماعي والسيادة. وفي هذه الدرجة العالية، وفي تعبير شمولي عنها، يبرز مفهوم يريد أن يكون جامعاً في الفكر السياسي الحديث وعنواناً على معنى الجدة: ذلك هو مفهوم الديمقراطية. الديمقراطية بحسبانها المثل السياسي الأعلى الذي يستطيع أن يجمع، في فعل واحد، بين الحرية وبين الخضوع للقوانين، وبحسبانها النمط القادر على جعل السلطة والقيادة في أيدي من يكون «الجمع العام» عنهم راضياً وعلى فعلهم موافقاً.

من الارتباط الوثيق القائم بين هذه العناصر الثلاثة (الملكية، المواطن، الديمقراطية) وبين السيادة، على النحو الذي رأينا النقاش يدور حوله بين فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، ومن صور الاتصال العميقة التي تقوم بين هذه جميعاً بغية الوصول إلى «تعاقد اجتماعي» صحيح، من حيث صيغته، وحقيقي، من جهة محتواه، من هذا كله تكتسي نظرية المجتمع المدني، في العصر الكلاسيكي، قوتها وصلابتها من جهة المنطق وشرعيتها وأهليتها من جهة التاريخ والواقع.

ثالثاً: مكانة «المجتمع المدني» في المجتمع الصناعي المعاصر بين النظرية الليبرالية والنظرية الماركسية

في النظرية السياسية الكلاسيكية الحديثة يجد الفكر السياسي المعاصر الأسس الكبرى التي ينهض عليها، والجذور المعرفية التي يرتد إليها. وإذا كان من الطبيعي، بل ومن البديهي، أن نقول إن النظرية الليبرالية (على نحو ما ظهرت عليه ثم تطورت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين)، تجد في الفكر السياسي الكلاسيكي مصدرها المباشر فإنه ليس أقل طبيعية أن نقول إن النظرية الماركسية تجد أصولها في ذلك الفكر كذلك، ومن ثم فهي تلتقي مع ما يبدو أنه خصمها الألد (= النظرية الليبرالية) في المصادر والأسس. ولسنا معنيين بالتدليل على التطابق التام في اللوم والانتقاد الذي توجهه كلتا النظريتين إلى «النظام القديم»

(٢٩) سبينوزا، **رسالة في السياسة واللاهوت**، ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٣٨٤ - ٣٨٥.

واعتبـار معنى الحداثـة قائـماً في لزوم إعـلان القطيعـة مـع ذلـك «النـظام». كـما لا نجـد من الضروري أن نرجع إلى الأقوال الماركسية المعروفة والمتداولـة في الأدب الماركسي عمـوماً والتي تشيد بالدور الثوري الهائل الذي لعبه الفكر البورجوازي في مرحلة التكون الكلاسيكي (على نحـو ما عـرضنا لـه في القسم السابق). ولكنـا نريـد أن نشير، مجـرد الإشـارة، إلى الالتقـاء الحاصل بين النظريتين في مسألتين بارزتين: تتعلق أولاهما بمسألة الدولة، وتتعلق الثانية منهـما بمسألة المجتمع الصناعي.

فالدولة في الفكر السياسي المعاصر مجموعة من المؤسسـات والبنى المتينة: أجهـزة إدارية قوية ودقيقة تتدرج فيهـا المسؤوليات في نـوع من الترتيب الصـارم من جهة أولى وتنتفي فيهـا الروابط والعلاقات الشخصية ليكون الارتباط الأوحد بالنـظام الذي تعمـل به تلك الأجهـزة وتتحرك فكأنها أشبه ما تكـون بما وصف بـه هوبـز «اللفيـاتـان». وهذه الأجهـزة أو قل هـذا النسق أو النظام الإداري القوي والمقفل هو ما يقصده لفظ «البـيروقراطيـة». وإلى هذا النسق يضاف نسق آخر ليس بأقل تمـاسكاً وتجـريداً، من حيث العـلاقات التي ينشئهـا بين المنتمـين إليه، ومن حيث ارتباطه بالسلطة المـركزيـة في الدولـة من جانب واستقـلاله عنهـا من جانب آخر: وذلك هو الجيش أو مجموع الأجهزة العسكرية التي تقيم عالماً «عسكريـاً» موازيـاً للعالم «المدني» ومستقلاً عنه. ثم يلزم أن نضيف إلى الصورتـين صورة ثـالثة أخـرى تقضي بوجـوب الفصـل بين السلطة التنفيذية وبين السلطة التشريعية وبين السـلطة القضائية، ولا ترى للوجود السياسي والاجتماعي معنى إلا في الحرص على مراعاة ذلك الفصل.

تقتضي الـدولة إذن وجـود البيروقـراطيـة من جهـة أولى[٣٠]، ووجـود الجيش بحسـبـانـه مؤسسة قارة وثابتة وخاضعة لاستقلال نسبي في عملها من جهـة ثانيـة، وتقضي بالفصـل بين السلطات الثـلاث من جهة ثـالثة، وهـذا كله يؤول بها إلى الحكم بـوجود درجـة عـاليـة من العقلنة في التنظيم من جهة رابعة. وهذا النمط من التصور للدولة هو نمط جـديد علـى الفكر السياسي السـابق لأنه ثمرة جملة الثورات السياسية، والاجتماعية التي حدثت في أوروبا الغربية خصوصاً في القرنين المـاضيين، فضـلاً عن «الثورة الصنـاعية» التي تعني حصـول تحول كيفي هائل في إنتاج السلع والبضائع المختلفة وفي تصريفها وتداولها، من جانب أول، وما كان عنها من تحول كيفي أيضاً في نظام العلاقات الاجتماعيـة، من جانب ثـان. والنظريتـان (الليبراليـة

---

(٣٠) ربمـا كان أكـثر الفلاسفـة المعـاصرين قـوة في الحـديث عن البـيروقـراطيـة، من حيث هي إحـدى العلاقات المميزة للدولة المعاصرة، هو ماكس ڤيبر إذ يكتب في معرض حديثه عن الحضارة الأوروبيـة المعاصرة: «لا شك أن البيروقراطي، بل والبيروقراطي المتخصص، ظاهرة قـديمة جـداً عند العـديد من المجتمعـات وعند أكثرها اختلافاً عن بعضها البعض. ولكن لم يعرف عن حقبة أخرى، غير حقبتنا هـذه، أن تبين الإنسـان مدى التوقف الحتمي للوجود الاجتماعي برمتـه على وجـود تنظيم يشمـل بيروقـراطيين متخصصـين ومقتدرين، وهـذا بالنسبة إلى كل مظاهر ذلك الوجود الاجتماعي، السياسية والتقنية والاقتصادية». انظر:
Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme,* traduit de l'allemand par Jacques Chavy (Paris: Plon, 1964), p. 14.

والماركسية) تلتقيان في الوصف الهيكلي على الدولة وفي النظر إلى بنائها وإن كانتا تختلفان في شرح كل منهما لطبيعة الدور الذي يكون للدولة أن تقوم به وفي الغاية التي يؤول إليها وجودنا.

والمجتمع الصناعي هو، أولاً وأساساً، مجتمع الصناعات الكبرى حيث يكون الإنتاج هو السمة الكبرى لذلك المجتمع والصورة المهيمنة عليه. وفي تعريف هذا المجتمع وفي النظر إلى خصائصه ومكوناته الكبرى نقترح الوقوف عند جملة الأوصاف التي يوردها أحد أساتذة علم الاجتماع السياسي المرموقين في فرنسا وهو ريمون أرون (Raymond Aron).

والخاصية **الأولى** المميزة للمجتمع الصناعي عن غيره من المجتمعات الأخرى، الموازية له والسابقة عليه في الظهور على السواء هي استناده إلى «الفصل بين المحيط العائلي وبين مكان العمل» فليس من الضروري في شيء أن يكون هذا الفصل موجوداً في مقاولات الصناعات الحرفية البسيطة.

والخاصية **الثانية** هي أن «المقاولة الصناعية تحدث نمطاً من تقسيم العمل (. . .) نمطاً من التقسيم الداخلي في المقاولة الوحيدة، هو تقسيم تقاني للعمل». وواضح أن بينه وبين تقسيم قطاعات الإنتاج، داخل المجتمع الواحد بوناً شاسعاً.

والخاصية **الثالثة** هي أن «كل مقاولة صناعية تفترض تراكماً هائلاً في رأس المال». وليس من الصحيح في شيء أن يقول المرء إن هذه سمة تميز المجتمع الرأسمالي وحده، بل هي صفة ذاتية ملازمة لميلاد المجتمع الصناعي ولوجوده.

والخاصية **الرابعة** هي نتيجة طبيعية، بل وضرورية للخاصية السابقة، وهي التي تقضي باتخاذ «حساب عقلاني» هدفه الحصول على المنتوجات «بسعر كلفة يكون أقل ما يمكن بهدف تجديد الرأسمال والزيادة فيه باستمرار».

والخاصية **الخامسة** والأخيرة هي أن المجتمع الصناعي، مجتمع الرأسمال والمقاولات الصناعية الكبيرة، ينتج عنه تجميع أعداد هائلة من العمال في أماكن العمل، وعن هذه «الكثافة العمالية» تنبثق الحاجة إلى تنظيم هذه الحشود الكبيرة «في نوع من التنظيم» من جهة أولى. وتطفو على السطح جملة المشاكل والأسئلة التي تتعلق بنمط وكيفيات ملكية وسائل الإنتاج[٣١].

وما قلناه عن الدولة يجوز قوله عن المجتمع الصناعي من جهة التقاء النظريتين الليبرالية والماركسية في الوصف الهيكلي وفي النظر إلى البنيان ذاته، ومن جهة اختلافهما في شرح كل منهما لطبيعة الممثلين الفاعلين في المجتمع الصناعي والروابط القانونية والاجتماعية التي تحكم وجوده على نحو ما هو عليه. وما يعنينا في موضوعنا، بكيفية مباشرة، هو أن صور الاختلاف في تحليل وظيفة الدولة وفي فهم معناها من جانب، وكذا في فهم المجتمع

---

(٣١) Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, collection idées (Paris: Gallimard, 1962), pp. 97 - 100.

الصناعي من جانب اخر، يكون عنها الاختلاف والتباين في النظر إلى «المجتمع المدني» بالنسبة إلى كل من النظريتين.

ترى النظرية الليبرالية أن الفرد في المجتمع يحرص أشد الحرص على تأمين وجوده أولاً وحفظ ممتلكاته ثانياً. فالملكية من أهم المصالح وحمايتها واجب لا يجب التفريط فيه، وفي الملكية تكمن معان عظيمة عديدة عند كبار منظري الليبرالية الاقتصادية «فبواسطة الملكية حضر الله العالم ونقل الإنسان من الصحراء إلى المدينة، ومن القسوة إلى الرقة، ومن الجهل إلى المعرفة، ومن الجهالة إلى الحضارة»[٣٢]. والملكية هي ما يمد الإنسان بالدعة والاستقرار اللازمين في اكتساب المعارف وفي إصدار الأحكام الصائبة. وبالجملة فالملكية «هي وحدها ما يجعل البشر أهلاً للحقوق السياسية»[٣٣]. فلا بد من راعٍ أمين يرعى هذه المصلحة العليا ويذب عنها، ولا بد من عين ساهرة، تسهر والناس نيامٌ، من أجل الحفاظ على الممتلكات. وهذا الساهر الأمين أو «الحارس الليلي» هو الدولة: فذاك هو الدور الأسمى الذي يتعين عليها أن تقوم به، وليس لها أن تتدخل في شؤون البشر والمجتمع وإلا كانت مخلة بشروط «التعاقد الاجتماعي» الحق، وإلا كانت سطوتها تمتد لتصيب «المجتمع المدني» في حقيقة وجوده ذاتها.

والنظرية الماركسية في الدولة تقول بعكس هذا كله كما نعلم. فليست الدولة، بتنظيماتها وتشريعاتها المختلفة إلا الصورة الإيديولوجية لسيطرة طبقة اجتماعية على غيرها من الطبقات الاجتماعية الأخرى. والسيطرة لا تكون إلّا بامتلاك وسائل الإنتاج المادي وبالتحكم فيها، ولا تتم إلا بفرض النظام القانوني الكفيل بالحفاظ على روابط الإنتاج على الشكل الذي يمكن الطبقة المسيطرة من إدامة سيطرتها. وبالتالي فإن كل ما يمكن أن يقال عن «دولة القانون والمؤسسات» من وجه، وعن الدولة التي تقوم بدور «الحارس الليلي» من وجه آخر ليس إلا حديثاً عن سيطرة اجتماعية تكون هي المعنية وهي المستفيدة. «ليست الدولة شيئاً آخر سوى آلة لقمع طبقة من قبل طبقة أخرى، والأمر في ذلك سواء في الجمهورية الديمقراطية أو في الملكية»[٣٤]. ومن المعلوم ومن الشائع المتداول كذلك أن «نهاية المجتمع الطبقي» لا تكون إلّا بزوال الدولة البورجوازية ذاتها، أي بزوال الأسباب التي تجعل وجودها ممكناً بحسبانها أداة للاستغلال، وهذا لا يتم إلا بحصول «الثورة البروليتارية». وبيت القصيد، في التذكير بهذه المعلومات هو القول بأن الدولة الحق، في التصور الماركسي، أو الدولة البروليتاريا (في التصور الماركسي - اللينيني)، أو الدولة بحسبانها وسيلة لمحو المجتمع الطبقي أو تمهيداً للعالم الاشتراكي (فهذه المسميات تتساوى في نهاية الأمر) لا تكون إلا في الدولة بحسبانها «موجهاً» و«مخططاً»

---

(٣٢) والمقولة لتيير (Thiers) في كتابه: في الملكية، وقد أوردها جيرار ميري في:

Gérard Maîret, «Les Libéralisme: Présupposés et significations,» dans: *Les Idéologies: De Rousseau á Mao* , sous la direction de F.F. Chatêlet, tome 3, pp. 138 - 139.

(٣٣) والمقولة لمنظّر ليبرالي آخر هو بنجامان كونستان (Benjamin Constant). انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٣٤) هذه المقولة الشهيرة لإنغلز وقد أوردها لينين في كتابه: **الدولة والثورة**، الطبعة الفرنسية من الأعمال المختارة (موسكو، ١٩٥٤)، ج ٢، ص ٢٦٤.

و«متدخلاً» (interventionniste). فلا يكون لها أن تقف عند حدود الرعاية أو «الحراسة»، فتلك دولة الرأسمالية، ولا يمكنها أن تكتفي بدور «الدركي» أو «شرطي المرور» أو «الحارس الليلي» فتلك دولة تسهر على حراسة رأس المال، وتعمل على إباحة عالم التنافس والسعي وراء مضاعفة الربح دائماً وأبداً.

تأخذ النظرية الليبرالية على الدولة في التصور الماركسي ـ اللينيني لها، وفي النموذج السوفياتي التقليدي بخاصة، كونها تعمل على تضييق هامش المجتمع المدني وتقليص عمله إلى الحدود القصوى من التضييق: فهي بثقل حضورها وبمركزيتها الشديدة وبرقابتها العسكرية من جانب أول، وهي بقوة الحزب الوحيد وهيمنته المطلقة على الحياة الاجتماعية في كافة صورها وأشكالها الممكنة، تصبح أشبه ما تكون بدولة «القيادة العسكرية»[٣٥]. وتأخذ الماركسية على الدولة الليبرالية فتحها باب الاستغلال على مصراعيه: استغلال الطبقة العاملة التي تشكل أساس المجتمع الصناعي المعاصر وقاعدته العريضة، ورعايتها لاستمرار «درجة عالية من التفاوت في توزيع المداخيل والموارد»[٣٦]. وفي مقابل ما تأتي به النظرية الليبرالية من احتجاج بالمركزية الشديدة بالسلطة المطلقة للحزب الوحيد حيث يضيق هامش المجتمع المدني فلا يكاد يبقى له وجود، تفيض النظرية الماركسية في تحليل حقيقة الإيديولوجيا الطاغية في المجتمع البورجوازي وأساليب عملها في النظام الرأسمالي فلا يكون المجتمع المدني كله في الروابط الاجتماعية التي تقوم بين أبنائه، سوى تعبير عن حقيقة «دولة القوانين» المسيطرة. «وكما يتعين على كل القوى المحركة لأفعال الإنسان، بحسبانه فرداً منعزلاً، أن تمر ضرورة بدماغ ذلك الإنسان حتى تتحول إلى دوافع تحفز إرادته على الفعل، فكذلك يكون من اللازم على كل حاجيات المجتمع المدني ـ أياً كانت الطبقة الموجودة في السلطة ـ أن تمر عبر إرادة الدولة حتى تفرض نفسها بصفة شمولية في صورة قوانين»[٣٧].

رابعاً: الهيمنة والثقافة في المجتمع المدني

يرتبط لفظ «الهيمنة» في الفكر الفلسفي السياسي المعاصر باسم الفيلسوف الايطالي الماركسي أنطونيو غرامشي (١٨٩١ ـ ١٩٣٧). فمع هذا الفيلسوف اكتسب اللفظ دلالة مفهومية جديدة، ومع هذه الدلالة الجديدة تطور، في الوقت ذاته، مفهومان اثنان: «المثقفون» و«المجتمع المدني». وهذا التطور، وهذه الجدة يأتيان من الكيفية العجيبة التي ربط فيها غرامشي في نصوصه وتحليلاته بين الثقافة والهيمنة، من جانب أول، وبين الهيمنة والمجتمع المدني من جانب ثان. والحق أن هذا التطور وهذه الجدة قد ارتبطا بالنظرية الماركسية، فهما قد ظهرا في ثنايا قراءة نقدية لتلك النظرية وتبلورا في عمل النقد «الذاتي» لممارسات الحزب الشيوعي في ايطاليا على الخصوص فلهما تفسير موضوعي تاريخي ولهما تفسير

---

(٣٥) Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, p. 138.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٣٧) Frederich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (Paris: Editions Sociales, 1968), pp. 52 - 53.

نظري معرفي. ولكن الحق أيضاً أن التطور والجدة قد لامسا الأقوال المختلفة الأخرى في المجتمع المدني، بل إنها قد فعلا فيها فعلاً كبيراً. وإذن، فإن القول في المجتمع المدني وما يثيره من إشكالات ترتبط بقضية الديمقراطية خاصة يقتضي من الدارس أن يقف وقفة قصيرة عند دلالات هذه المفاهيم عند غرامشي (المثقفون، الثقافة، الهيمنة، المجتمع المدني) وأن ينظر إليها في ما يقوم بينها من تفاعل وتأثير متبادلين.

وربما كان الطريق الأقصر في الحديث عن هذه المفاهيم عند غرامشي هو أن نقوم باستعادة وتذكر لأهم عناصر الإيديولوجيا ومكوناتها في النظرية الماركسية. فالإيديولوجيا، **أولاً**، هي ما يشكل لحمة «البنية العليا» في المجتمع والعنصر المسيطر فيها. والإيديولوجيا، **ثانياً**، معرفة خاطئة في مقابل العلم الذي هو معرفة صادقة: والطبقة المسيطرة تعمل على إشاعة تلك المعرفة الكاذبة لأن ذلك سبيلها في إدامة سيطرتها. فذلك هو «الوهم» أو التضليل الذي تعمل الطبقة المسيطرة على نشره وترسيخه في النفوس. والإيديولوجيا، **ثالثاً**، صدى وانعكاس تجريديّان لعالم واقعي وحقيقي: هو عالم الوجود المادي والسيطرة على وسائل الإنتاج المادي. وفي الحديث عن الإيديولوجيا وعن رجال الإيديولوجيا كتب ماركس نصوصاً عديدة (فكتاب «الإيديولوجيا الألمانية» ليس مؤلفه الوحيد في الموضوع وإن كان هو الأساسي)، وكتب إنغلز، ثم كتب الصديقان معاً (في «بيان الحزب الشيوعي» خاصة). ثم كتب لينين نصوصاً عديدة أيضاً. ولكن ما كتبه غرامشي كان مغايراً من حيث فهم الفعالية الإيديولوجية، ومن حيث فهم البنية العليا التي قلنا إن الإيديولوجيا تكون لحمتها ورابطتها في النظرية الماركسية.

«يمكن أن نميز في البنية العليا بين «مستويين» كبيرين: مستوى أول هو ذاك الذي يعبر عنه بـ «المجتمع المدني»، يعني مجموع المؤسسات التي نقول عنها في اللغة المعتادة إنها «داخلية وخاصة»، ومستوى آخر هو «المجتمع السياسي أو الدولة»[٣٨].

وما يلزم التنبيه عليه، سواء في هذا النص أو في ما كتبه غرامشي في نصوص أخرى مثل «الأمير الحديث»، هو عدم اكتفاء الفيلسوف الايطالي بالحديث عن «الاستقلال النسبي» للبنية العليا عن البنية السفلى (حسب المعروف والشائع في الأدب الماركسي منذ ماركس) بل هو تحليله لمكونات البنية العليا ذاتها وذهابه في التميز داخله بين شقين أو مكونين لكل منهما خصائص ومميزات. وهكذا فإن في «المجتمع المدني» وظيفة هي «الهيمنة»، وهي وظيفة يتم القيام بها بواسطة «المثقفين»، وهذه يكون حدوثها في المجتمع بكيفية غير مباشرة. كما أن في «المجتمع السياسي» وظيفة أخرى هي وظيفة «السيطرة المباشرة» أو «القيادة» وهي التي يكون التعبير عنها من خلال الدولة والسلطة «القضائية». وإذا ما شئنا أن نستعير تعابير فيلسوف مضى في تطوير نظرية غرامشي خطوة جديدة إلى الأمام (ونقصد به الفيلسوف الفرنسي لوي

---

(٣٨) Antonio Gramsci, «La Formation des intellectuels,» dans: Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte* (Paris: Editions Sociales, 1977), pp. 606 - 607.

ألتوسير (Louis Althusser) فإننا نقول إن السيطرة، أو إحكام السيطرة، يتم للدولة بواسطة «الأجهزة الإيديولوجية للدولة» من جانب أول، و«أجهزة الدولة» ذاتها من جانب ثان. فالأولى تكون «الهيمنة» وبالثانية تكون «السيطرة المباشرة»: قوام الأولى هو البيروقراطية ومختلف أجهزة الدولة الإدارية والاقتصادية والمالية وكذلك مؤسسات الجيش والشرطة والدرك. وقوام الثانية يتسع ليشمل الحزب، والنقابة، والجمعيات المختلفة، والمدرسة، والكنيسة، والصحيفة، والوسائل السمعية البصرية المتنوعة التي يكون بها الاتصال.

توسّع غرامشي في الحديث عن الثقافة وعن المثقفين خاصة فكتب في التمييز بين المثقف «التقليدي» والمثقف «الثوري»، واشتهر بنظريته في «المثقف العضوي» خاصة. وخاض مع رفاقه المعترضين عليه في الحزب الايطالي، ومع الكاتب العام للحزب بخاصة، نقاشاً كبيراً حول دور المثقف ومكانته في الطبقة البروليتارية وسبيله إلى القيادة فيها وعمله في تحقيق الثورة في البنية العليا. وقد يقال إن هذا كله يرجع إلى بناء النظرية الماركسية وتطورها، في داخلها، وهذا صحيح. وقد يقال أيضاً إنه يرجع إلى قراءة «دفاتر السجن» و«البعث» و«الأمير الحديث» وباقي النصوص الغرامشية الأخرى قراءة ترتبط بواقع الحركة الماركسية اللينينية في الثلاثينيات وبواقع الحزب الشيوعي في ايطاليا بين الحربين خاصة. وهذا صحيح كذلك، ولكن في هذه الأمور كلها «ممارسة نظرية» عملت على تطوير معنى «المجتمع المدني» ذاته وأمدت النظر إليها بعناصر جديدة في الفهم وفي التحليل، سواء ما تعلق منها بفهم نوعية العلاقة التي تقوم في الزوج: دولة (أو مجتمع سياسي)/ مجتمع مدني أو ما تعلق بفهم البنى العميقة للمجتمع المدني تخصيصاً.

خاتمة

لعل أول نتيجة، بل وأخص نتيجة، نخرج بها من قراءة الصفحات السالفة هي أن ميلاد مفهوم المجتمع المدني ونشأته وتطوره، في العالم الغربي، مرتبط بميلاد ونشأة وتطور الدولة الحديثة، أو بالأحرى بالدولة في التصور الحديث لها. وهذا يعني أنه لا يكاد يعقل التفكير في المجتمع المدني مع إقصاء وإلغاء تامّين للدولة، وإنما هما مجالان ملتحمان أشد ما يكون الالتحام، وإن بدا للناظر بينهما افتراق وتباعد للوهلة الأولى. وقد يصح منا أن نستعين في تصور ذلك بمثال قطعة النقد الواحدة ووجهيها أو بمثال الثمرة وقشرتها المغلفة لها والملتصقة بها، التي لا تكون إلاّ بها. وبالتالي فلا يكون التفكير في المجتمع المدني ممكناً إلا باعتبار الدولة الحديثة أفقاً آخر للنظر والعمل معاً.

وثاني النتائج هو التطور الحاسم أو البداية الجديدة التي عرفها مفهوم المجتمع المدني مع كتابات أنطونيو غرامشي. وإذا كنا لم نتوسع في بسط آراء المفكر الايطالي فإن ذلك كان التزاماً منا بحدود الموضوع (الفكر الحديث)، في حين أننا مع غرامشي نكون في قلب الفكر المعاصر. ولكننا بإشارتنا إلى أهم عناصر النظرية عند مؤلف «الأمير الحديث» أردنا أن ننبّه إلى أهمية اللحظة التي يمثلها تطور المفهوم عنده: فلا تكمن تلك الأهمية في كونها محاولة للقطع مع

النظرية الماركسية في التفسير الدوغماطيقي الستاليني لها، ولا في ارتباطها بالصراع الداخلي في المعسكر الماركسي ثقافياً وسياسياً، ولكنها تكمن في الواقع في محاولاتها فتح عوامل جديدة على فهم المجتمع الصناعي في الصورة التي كان عليها بين الحربين العالميتين (في المعسكرين معاً: الماركسي والرأسمالي - وربما كان ذلك مما يفسر مغزى الاهتمام بما كتبه في المحافل الأكاديمية الغربية). ثم ليس مما يخفى اليوم قيمة ما أتى به غرامشي من رأي في الثقافة ودورها في «الهيمنة»، وفي الإيديولوجيا ووظيفتها الخفية في «السيطرة» وفي تأكيدها، وأخيراً في تسليطه أضواء جديدة كاشفة على المجتمع المدني وفعاليته فيما كانت كل الاجتهادات تنصرف إلى النظر إلى الدولة ومكوناتها ومظاهر حضورها التقليدي.

التعقيبات (١)

حسام عيسى

أود في البداية أن أُوجّه النظر إلى مـلاحظتـين هامتـين: **الأولى** تتعلق بدوري كمعقِّب، فأنا لن أحاول بأي حـال أن أتعقَّب الورقـة الجيدة التي قـدّمها سعيـد العلوي بالمعنى الحـرفي لكلمة التعقيب: ومن ثم فلن أحاول أن أقـوم بدور النـاقد أو المعـارض، أولاً لأن المعارضـة ليست من لـزوم التعقيب؛ وثانيـاً لأنني أتفق مع البـاحث في الكثير ممـا أورده، وكيف لا وهو ملم إلماماً كاملاً بموضوعه وممسك بمفاتيحه بثقـة واقتدار؟ والحقيقـة انني لن أقف عند الحـدود التي رسمهـا الباحث في ورقتـه، ولكني سأحـاول أن أتخطاهـا وأن أضيف إليهـا بشكـل ربمـا يساعد على توسعة وإثراء الحوار حول الورقة، وهو ما يتعقَّبه الباحث دون شك.

ومـلاحظتي الثـانية هي أنني في محـاولتي تخطي حـدود الورقـة سيكـون همّي الأول هـو التصريح بما جاء متضمناً من المفاهيم الأساسية التي طرحتها الورقة بشكل يمكن أن يساعدنـا في الربط بين مـوضوع هـذه الجلسة الأولى ـ وأعني بـذلك البحث في تـاريخ مفهـوم المجتمع المدني ومفهوم الدولة في الفكر الغربي الحديث ـ وبين المـوضوع الأصيـل لندوتنـا وهو الـدولة والمجتمـع المدني في الـوطن العربي (لاحـظوا أنني أضفت الدولـة عمـداً. . . رغم أن عنـوان الندوة لا يتضمنها، لأنها في قلب موضوعنا). ذلك أنني لا أشك في أن منظمي هـذه الندوة لم يطرحوا علينا موضوع تاريخ مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي لمجرد إرضاء نزعة أكاديمية وإنما جاء هذا الطرح نتيجة وعيهم أن تاريخ المفهوم في الفكر الغربي يمكن أن يلقي أضـواء كثيرة على الصراع الـدائر اليـوم في مجتمعنا العـربي حول قضيتي الـدولة والمجتمـع المدني. . . وهذا بالضبط ما سأحاول القيام به آخذاً على كاهلي مخاطر هذه المحاولة وتحمّل تبعاتها. . فلن أسعى بـالطبـع إلى إلقاء مسؤوليـة أخطائي عـلى الباحث الـذي أتشرف اليوم بـالتعقيب على ورقته.

إن أي قراءة سريعة للورقة التي نحن بصددها تبين بوضوح أن مفهـوم المجتمع المـدني قد ظهر في الفكر الغربي الحديث في إطار بناء نظري ارتكز على عـدد كبير من المفـاهيم التي

ترتبط بمفهوم المجتمع المدني ارتباطاً ضرورياً... حالة الطبيعة، والعقد الاجتماعي، الحرية أو المساواة، والإرادة العامة، والمصلحة العامة، والدولة... إلخ.

وان هذا البناء النظري قد تطور واكتمل في ظل صراع ايديولوجي محدد في مرحلة حاسمة من تاريخ أوروبا وتاريخ الإنسانية، مرحلة الصراع بين النظام الرأسمالي الجديد والوليد القادم من قلبه النظام الاقطاعي القديم.

نحن اذن بصدد عدد من المفاهيم الإيديولوجية، ولسنا إزاء مفاهيم علميّة وهو ما يعني بعبارة أخرى أن هذه المفاهيم لا ترمي إلى تفسير واقع اجتماعي محدد بقدر ما تهدف إلى تبرير هذا الواقع، نحن بصدد مفاهيم تبريرية.

ينبغي إذن أن نعي جيداً ونحن ندرس مفهوم المجتمع المدني وغيره من المفاهيم التي ترتبط به في الفكر الغربي الحديث، انه لا يمكن بأي حال عزل هذا المفهوم عن تاريخه. وتاريخه هو تاريخ الصراع الإيديولوجي الذي تحدثنا عنه، وهو ككل صراع ايديولوجي يبدو في ظاهره كصراع بين مفاهيم نظرية مطلقة... الحرية... والمساواة... إلخ. في حين أنه في حقيقته صراع بين قوى اجتماعية تاريخية محددة. وبعبارة أخرى ينبغي أن يكون ماثلاً أمام أذهاننا ونحن ندرس هذه المفاهيم أو الرموز أو الأساطير الإيديولوجية أن المعركة الحقيقية ليست بين هذه الرموز والأساطير ولكنها تدور في حلبة أخرى... حلبة الصراع الاجتماعي.

وهنا أود أن أفتح قوسين لأوضح ما أعنيه بالإيديولوجيا. فالإيديولوجيا معرفة قاصرة لأنها تكشف عن ظاهر الأشياء وتخفي ماهيتها وهي في كشفها للظاهر واخفائها للماهية تلعب بالضرورة دوراً تبريرياً... وهي بهذا نقيض العلم الذي يكشف عن ماهية الأشياء ويلعب دوراً تفسيرياً.

ولنعد الآن إلى الفلسفة السياسية الحديثة في الغرب.

نقطة البداية في الفلسفة السياسية الحديثة اعتباراً من نهاية القرن السادس عشر وطوال القرنين السابع عشر والثامن عشر (فلسفة العقد الاجتماعي)، بل وحتى مطلع القرن التاسع عشر (هيغل) هي الفرد الحر المستقل أي غير المقيد بأي رباط اجتماعي.

فنقطة البداية عند كل فلاسفة العقد الاجتماعي ـ ونلاحظ هنا أن كل فلاسفة السياسة في القرنين السابع عشر والثامن عشر هم من منظري العقد الاجتماعي ـ هي حالة الطبيعة حيث يعيش الأفراد في حرية تامة، كل واحد مستقل وغير مرتبط بالآخر، أي دون أي رباط اجتماعي. فحالة الطبيعة إذاً هي حالة ما قبل المجتمع حيث يعيش الأفراد مجردين ليس فقط من كل وسائل المدنية، ولكن أيضاً وبشكل خاص من كل رابطة اجتماعية. وهذه هي النقطة الأساسية التي يتّفق عليها كل أنصار نظرية العقد الاجتماعي رغم اختلافهم في تحديد الملامح الأساسية لحالة الطبيعة، فهوبز وسبينوزا يريان الأفراد في حالة الطبيعة في حرب مستمرة، أما لوك فيرى الأفراد يعيشون بسلام دائم، وروسو يراهم في عزلة مطلقة، ولكنهم جميعاً يتفقون في أنهم يعيشون دون أدنى رابطة اجتماعية.

ذلك أن حالة الطبيعة التي تبدو في نظرية العقد الاجتماعي كنقطة بداية التاريخ، ليست في حقيقة الأمر إلّا التجسيد المثالي للمجتمع الجديد الذي يدعو إليه فلاسفة هذه النظرية، ومقومات حالة الطبيعة والحرية عند هوبز وسبينوزا ولوك، والمساواة والاستقلال عند روسو، ليست في نهاية الأمر إلا مقومات المجتمع الجديد، أي المجتمع الرأسمالي، في مواجهة المجتمع القديم المتداعي، أي المجتمع الاقطاعي بكل روابطه وقيوده الاجتماعية (ربط الإنسان بالأرض، السيطرة الشخصية للسيد الاقطاعي على اقنان الأرض، منع تداول الأرض... إلخ).

الحرية والمساواة في حالة الطبيعة ليستا إلّا التعبير عن الرفض الفلسفي، أي النظري، لقيود المجتمع الاقطاعي التي كانت تحد من تطور الرأسمالية الناشئة.

والرفض الفلسفي نفسه لمقومات النظام الاقطاعي يتجلى في فكرة العقد الاجتماعي ذاته، وهو ذلك العقد الذي يحقق الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني، فالعقد هنا ليس مجرد صيغة أو حيلة قانونية، ولكنه تعبير عن ضرورة فلسفية ونظرية. ذلك أن القول بأن المجتمع هو وليد عقد معينّ بين الأفراد إنما يعني أن كل الأنظمة الاجتماعية هي أنظمة إنسانية، أي أنها من خلق الإنسان وصنعه، ومن ثم فإن المجتمع ليس نتاجاً لتنظيم إلهي أو لنظام فرضية الطبيعة. وفي هذا تقويض للأسس الفكرية التي قام عليها النظام الاقطاعي بما تفترضه من أن النظام الاجتماعي القائم على تعدد المراتب الاجتماعية وتدرّجها، أي على انعدام المساواة بين الأفراد هو نظام فرضيته الطبيعة، وان العلاقات الاجتماعية ليست في نهاية الأمر إلّا انعكاساً لنظام طبيعي محدد سلفاً.

نظرية العقد الاجتماعي جاءت إذاً لتهدّم الأساس الطبيعي للنظام الاقطاعي وتستبدله بأساس جديد، أساس إنساني واصطناعي، فتقيم النظام الاجتماعي على عقد يبرمه الأفراد والأحرار والمتساوون، بما يترتب على ذلك من حق الأفراد في تغيير النظام الاجتماعي القائم لعقد جديد يبرمونه في ما بينهم.

نظرية العقد الاجتماعي لم تجيء إذاً لتعطي تفسيراً لنشأة المجتمعات، ولكن لتؤسس وتبرر المجتمع الجديد الناشيء، المجتمع الرأسمالي، في مواجهة النظام الاقطاعي، فهي ليست نظرية تفسيرية ولكنها نظرية تبريرية وهذا هو الذي يفسّر طابعها المجرد والمثالي، أي في نهاية الأمر طابعها الإيديولوجي.

وبعبارة أخرى، فإنه من الضروري وضع نظرية العقد الاجتماعي في إطارها الصحيح، باعتبارها جزءاً من معركة فكرية ضد النظام الاقطاعي ومفاهيمه الفكرية، فلم يكن هدف فلاسفة العقد الاجتماعي البحث عن تفسير علمي لنشأة المجتمعات، وإنما كان هدفهم تقويض الأسس الفكرية للنظام القائم وتبرير النظام الجديد، ولذلك فمن العبث محاولة البحث عند هوبز أو سبينوزا أو روسو عن نظرية في تاريخ المجتمعات. إذ لم يكن هدفهم تفسير ما هو كائن ـ المجتمع الإنساني وتطوره ـ وإنما تبرير ما ينبغي أن يكون ـ النظام الرأسمالي الوليد.

ولقد انعكس هذا الطابع الإيديولوجي بالضرورة على كل مفاهيم ومقولات هذه النظرية، وبشكل خاص على مفهومي المجتمع المدني والدولة. فما هو مفهوم المجتمع المدني عند فلاسفة العقد الاجتماعي؟ وما هو مفهوم الدولة؟

باختصار شديد نستطيع أن نقول إن المجتمع المدني عند فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر هو ذلك المجال الاقتصادي للمصالح الخاصة، حيث تمارس الإرادات الحرة للأفراد نشاطها بحثاً عن صالحها الخاص، وحيث يظهر كل فرد باعتباره ذاتاً مستقلة ومنعزلة عن الذوات الأخرى، أي باعتباره إرادة حرة تبحث عن صالحها الخاص في مواجهة الإرادات الأخرى. بعبارة أخرى فإن المجتمع المدني هو ميدان المنافسة الحرة بين الذوات المستقلة، الأنانية، التي تبحث كل منها عن إشباع حاجاتها الخاصة.

تركيب المجتمع المدني وفقاً لهذه النظرة هو تركيب ذرّي Atomistique باستخدام تعبير هيغل، بمعنى أن المجتمع المدني مكوّن من ذرّات مبعثرة، تتجسد في تلك الذوات الحرة المتساوية، أي بعبارة أخرى من الأفراد والأحرار المستقلين.

المجتمع المدني لا يعرف المراتب الاجتماعية، ولا التدرّج الاجتماعي، وتركيبه الداخلي لا يعرف السيطرة ولا التبعية، فالعلاقات داخل المجتمع المدني ليست علاقات بين قوى اجتماعية أو طبقات ولكنها علاقات بين أفراد أحرار ومتساوين.

وبعبارة أخرى، فالمجتمع المدني وفقاً لتلك النظرة الإيديولوجية لا يتضمن أي عناصر بنيوية تتجاوز الوجود الفردي الذاتي، بمعنى أن المجتمع المدني ليس له بنيته الخاصة ولا قوانينه الموضوعية المستقلة عن الإرادات الذاتية للأفراد، ومن ثم فليس للمجتمع المدني عقلانيته الخاصة ولا آلياته الذاتية التي يتجدد من خلالها دور كل فرد في البيئة الاجتماعية.

ويترتب على ذلك أن الأفراد في المجتمع المدني لا يظهرون بصفتهم عناصر مكوّنة لتلك القوى الاجتماعية التي تستند إليها البيئة الاجتماعية، ولكن باعتبارهم ذوات حرة مستقلة، تبحث كل منها عن صالحها الخاص في ذاتية مطلقة وحرية مطلقة لا يحدّها إلّا حرية الذوات الأخرى. فقانون المجتمع المدني هو الحرية، تلك الحرية التي يجسّدها العقد الذي يتم بين الأفراد الأحرار والمتساوين.

تلك هي نظرة فلاسفة العقد الاجتماعي إلى المجتمع المدني، وهذه النظرة ليست في حقيقة الأمر إلّا التجسيد المثالي للسوق الرأسمالي ولعلاقات المبادلة داخل السوق. ذلك أننا إذا أخذنا ميدان التداول ونظرنا إلى كل علاقة من علاقات المبادلة على حدة، فإن هذه العلاقة تبدو بالفعل كالرابطة بين طرفين مستقلين ومتساويين، يحكمها العقد المبرم بينهما في حرية تامة.

إلا أن بداية التداول، كما يجسّده السوق الرأسمالي، ليس إلا ظاهر العملية الاجتماعية، التي يشكل ميدان الإنتاج ماهيتها. ذلك أن السوق يتحول في ظل الرأسمالية من مجرد ميدان

يلتقي فيه مُلّاك السلع من المنتجين المستغلين ليتبادلوا فائض إنتـاجهم كما كـان الحال في ظـل اقتصـادات المبادلـة البسيطة، إلى وسيط أسـاسي في العملية الإنتـاجية، إذ فيـه يلتقي أطراف العملية الإنتاجية الرأسمالية، أي الرأسماليـون من ناحيـة والعمال من نـاحية أخـرى، ومن ثم فـإننا إذا نـظرنا إلى ميـدان التداول في ارتبـاطه العضـوي بميدان الإنتـاج فإن الصـورة سوف تختلف تماماً عما كانت تبدو عليه عندما كنا ننظر إلى ميدان التداول وحده منعزلاً عن عـلاقات الإنتاج. فما كان يبدو لنـا كعلاقـات بين أفـراد وأحرار متسـاوين، سوف يـظهر عـلى حقيقته كتجسيد لعلاقات بين قوى اجتماعية غير متساوية، قوى مسيطرة وأخرى تابعة.

المجتمع المدني ليس ميـدان النشاط الاقتصـادي للذوات الحرة المتسـاوية إلا في الـوهم الإيديولوجي لفلاسفة العقد الاجتماعي،الذين وقفوا عند ظاهر العملية الاجتماعية ـ السوق ـ ولـم ينفذوا إلى ماهيتها. أما الحقيقة العلمية فـترى في المجتمع المـدني بنيانـاً متكامـلاً يتجاوز الوجود الذاتي للأفراد، له آلياته الاجتماعية التي تقوم لا على أسـاس تعايش حـريات الأفـراد كما يرى الفلاسفة، ولكن على أساس تشابك وتـرابط القوى الاجتـماعية المسيـطرة والتابعـة، التي تشكل الأفراد عناصرها المكوّنة.

أياً كان الأمر فالذي يهمنا هنا بشكل خاص هو أن هذا المفهوم الإيديولوجي للمجتمع المدني قد أدى بدوره إلى مفهوم ايـديولـوجي آخر للدولـة، ذلك أن الـدولة في نـظرية العقـد الاجتماعي هي كما نعرف تنبع من المجتمـع المدني. إذ هي وليـدة عقد يـبرمه الأفـراد الأحرار المتساوون الذين يكوّنون هذا المجتمع. وطالما أن المجتمع المدني هو مجتمع الحـرية والمسـاواة، حيث يباشر الأفراد المستقلون نشاطهم في حرية تامـة، بحثاً عن مصـالحهم الأنانيـة الذاتيـة، وبعبارة أخرى فـطالما أن المجتمـع المدني هـو في حقيقته مجتمـع ذرّي Société atomistique لا يتضمن أي عناصر بنيوية، وليست له قوانينه الموضوعية ولا يعرف علاقات السيـطرة والتبعية بين القوى الاجتماعية غير المتكافئة، فإن الدولة تبـدو بالضرورة كسلطة عـامة فـوق المجتمع، أي كسلطة مستقلة عن العناصر المكوّنة للمجتمع المدني، هدفها تحقيق المصلحة العامة، التي تتجسد في حماية الحرية والمساواة، وذلك بالتوفيق ما بين المصالح الفردية المتعارضة.

ولا شـك أن مفهـوم الـدولـة كسلطة عـامـة فـوق المجتمـع، أي كسلطة مستقلة عن الصراعـات الدائـرة في المجتمع المـدني، باعتبـارها وليـدة إرادة عامـة حرّة ومستقلة، غـايتها البحث عن المصلحة العامة، أي مصلحة المجتمع كلّه، هو مفهوم ايديـولوجي واسـطوري، إذ هـو يفترض أن المجتمـع المدني مجتمـع متجانس (مجتمـع الذوات الحـرة المتسـاويـة)، وأن المصـالح الجـزئية في المجتمـع رغم تعارضهـا هي في نهاية الأمـر متجانسـة (مصالـح الأفـراد المستقلين المتساوين في حماية الحرية داخل المجتمـع). أما إذا افـترضنا أن المجتمـع المدني غـير متجانس، وأن العلاقات الاجتماعية تتم في إطار بنيوي يستند إلى قوى اجتماعية غير متكافئة، فإن الإرادة العامـة ستفقد بـالضرورة استقلالهـا لتصبح مجـرد تعبير عن إرادة القـوى المسيطرة داخـل المجتمع، وأن المصلحـة العامة ستفقد بـالضرورة قناعهـا الإيديـولوجي لتـظهر عـلى حقيقتها كتعبير عن المصالح الجزئية لهذه القوى المسيطرة نفسها.

باختصار يمكننا القول إن المجتمع المدني هو ميدان الحرية حيث يمارس الأفراد المستقلون والمتساوون نشاطهم الاقتصادي ليس إلاّ وهماً ايديولوجياً.

والشيء نفسه يمكن أن نقوله عن تصور الدولة في الفلسفة السياسية الغربية الحديثة باعتبارها سلطة عامة فوق المجتمع وصراعاته، وظيفتها الأساسية حماية الحرية، والمساواة، بما يعنيه ذلك من فصل تام بين مجالات الدولة ومجالات المجتمع المدني.

هذا الفصل التام بين الدولة والمجتمع المدني ليس إلا واحدة من الأساطير الإيديولوجية للفكر السياسي الغربي، وهو أسطورة ما زالت تمثل حتى اليوم دوراً كبيراً في الفكر السياسي... خاصة في وطننا العربي، وهو ما ينقلنا إلى صميم موضوعنا عن المجتمع المدني والديمقراطية في الوطن العربي.

إن الكشف عن الطابع الإيديولوجي لقضية الفصل بين الدولة والمجتمع المدني ضروري اليوم في ظل المعركة القائمة في الوطن العربي لتصفية ما تبقّى من منجزات حركة التحرر القومي العربي، تلك التصفية التي تجري اليوم تحت شعار إقامة المجتمع المدني في مواجهة الدولة المركزية المسيطرة، وهو ما يعني بأسلوب منظّري العقد الاجتماعي إقامة مجتمع الحرية في مواجهة مجتمع السيطرة. وهو ما يعني بأسلوب صندوق النقد الدولي ومنظّريه المحليين تحرير الاقتصاد (ولنتأمل تأثير استخدام كلمة تحرير) والخصخصة... أي أن ننقل إلى ميدان القانون الخاص باعتباره قانون المجتمع المدني ما كان قد انتقل خطأً إلى ميدان القانون العام، قانون الدولة، باستخدام مصطلحات الإيديولوجية القانونية المساندة (لاحظ أن التفرقة بين القانون الخاص والقانون العام ليست إلاّ التجسيد القانوني للتفرقة بين المجتمع المدني والدولة): وهو ما يعني بعبارة أكثر وضوحاً، إنهاء دور الدولة في البناء الوطني المستقل، ونقل القطاع العام إلى تحالف رأس المال المحلي ورأس المال الأجنبي.

وكل هذا يتم تحت شعار بعض مؤسسات المجتمع المدني، مجتمع الحرية في مواجهة الدولة.

المشكلة أن الفصل بين الدولة والمجتمع المدني ليست إلا اسطورة ايديولوجية وهي أسطورة يكذبها تاريخ الرأسمالية في كل مرحلة من مراحلها.

فقد نشأت الرأسماليات المتقدمة في دول المركز منذ البداية حول الدولة وتحت هيمنتها وسيطرتها. ومن السهل على الباحث التاريخي أن يتبين ذلك بشرط أن يتحرر أولاً من ايديولوجية الرأسمالية ويبحث عن حقيقتها، لأن معرفة أي نظام اجتماعي لا تتحقق من خلال البحث في رؤية هذا النظام لذاته كما يتجسّد في ايديولوجيته، ولكن بالبحث عن حقيقته كما تتجسد في بناه وآلياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

حقاً، إن هيمنة الدولة على مقاليد العملية الاجتماعية لم تتم دائماً وفي كل مكان بالأسلوب نفسه والأدوات نفسها، إذ اختلفت هذه الأدوات من بلد إلى آخر وباختلاف

اللحظة التاريخية... فالدول التي جاءت إلى المركز الرأسمالي متأخّرة كاليابان اتّخذت هيمنة الدولة فيها طابعاً أكثر حدّة وأكثر وضوحاً منه في الدول التي سبقتها مثل انكلترا أو الولايات المتحدة الأمريكية.

هذا بالنسبة إلى دول المركز، فما بالك بدول التخوم أو الهوامش التي سقطت في اسار التبعية منذ زمن بعيد والتي تشكلت فيها القوى الاجتماعية والبنى الاقتصادية في ظل علاقات السيطرة الخارجية، حيث ارتبطت عملية البناء الداخلي بالضرورة بانتزاع الاستقلال والتخلص من التبعية، بما يقتضيه ذلك من إعادة تشكيل البنية الاقتصادية والاجتماعية الداخلية، إذ كيف يمكن أن يتم ذلك دون هيمنة وطنية على مراكز اصدار القرار؟ وكيف يمكن أن تتم هذه الهيمنة الوطنية في ظل ضعف البنية الاقتصادية وعدم تبلور القوى الاجتماعية دون تدخل حاسم من الدولة؟ باختصار، كيف يمكن انتزاع السوق الوطني من محيطه العالمي المسيطر وتأمينه ضد التبعية بغير دور مهيمن للدولة؟

وبعد كل هذا يبقى لديّ بعض التساؤلات. هل تصفية دور الدولة ضرورة ديمقراطية في الوطن العربي؟ أم أن الديمقراطية الحقيقية تفترض وجود الدولة القوية؟ وبديهي أن ما أعنيه بالدولة القوية يختلف تماماً عن الدولة القمعية.

إن الإجابة عن هذه التساؤلات يفترض مسبقاً وجود نظرية للدولة. وبغير نظرية الدولة لن نستطيع معرفة حقيقة ما أسميناه ونسميه اليوم «المجتمع المدني».

التعقيبات (٢)

كمال عبد اللطيف

نفترض أن يشكّل البحث الأول في هذه الندوة، وكما نصّ على ذلك مخططها التفصيلي مناسبة لوضع حدود لطبيعة مفهوم المجتمع المدني في الأدبيات السياسية التي شكّلت مرجعيته في تاريخ الفكر السياسي الغربي. ورغم طول المسافة الزمنية التي تبلور المفهوم في سياقها، واستمرار جريانها، فإن ما ينتظر من هذه الورقة هو محاولة الإحاطة بمجمل المعاني والأبعاد التي يشير أو يحيل إليها المفهوم.

ويبدو لي أن الباحث بذل جهداً كبيراً في محاولة بلوغ هذا المرمى، حيث حاول الوقوف على الملامح الأولى التي اتخذها المفهوم في سياق تبلور المعتقد السياسي الليبرالي، وانتقل بعد ذلك إلى تقديم صورة مختزلة جداً عن مآله في الأدبيات الماركسية، وأساساً عند كلٍّ من ماركس وغرامشي، وذلك بحكم الموقع الذي يحتله كل منهما في إطار مجاوزة المنظور الليبرالي للدولة، رغم طابع الاختزال البارز في هذا الجزء من الورقة.

وقد وفّق الباحث في إعادة صياغته نظرية التعاقد من أجل ابراز مفهوم المجتمع المدني في سياقها، حيث قام بإعادة بناء جيدة للمفاهيم الكبرى الناظمة لنظرية التعاقد، وحاول من خلالها رسم ملامح المجتمع المدني، رغم أنه لم يقم باستخلاص النتائج المترتبة عن إعادة بنائه للمفهوم.

إن مقاربته رغم جوانبها الايجابية المتعددة ظلّت ناقصة بحكم أنها لم تنجز أي محاولة في حصر أهم الصور والمعاني التي اتخذها المفهوم في سياق الفلسفة السياسية الغربية الحديثة والمعاصرة، رغم قوة الفقرات الوصفية التي قدمت فيها صورة المجتمع المدني في الغرب باعتباره النقيض الواقعي للمجتمع القديم.

وكما أن الباحث اختار عن وعي وسبق إصرار الجوانب التي بدت له أكثر تعبيراً عن

محتوى المفهوم، مقتصراً على تقديم خطتين أساسيتين كما بيّنا، فإننا سنحاول جهد المستطاع في هذا التعقيب المساهمة في تقديم جوانب أخرى من الدلالات التي اتخذها المفهوم ولم يتطرق إليها العرض، أو قدّم بعض عناصرها وظلت في حاجة إلى إضاءات إضافية، لنتمكن جميعاً من المساهمة في، حصر دلالات المفهوم والتغلب على بعض مظاهر التباسه وغموضه. وإذا ما لوحظ الطابع الاختزالي في صياغتنا لهذه الملاحظات التتميمية، فإن مرد ذلك يعود إلى وعينا المسبق بحدود التعقيب في مسطرة العمل المتبعة في ندوات المركز.

عندما نسلّم بالدلالة الملتبسة والمتناقضة والمفتوحة للمفهوم في سياق تطور الفكر السياسي الغربي، نستطيع أن ننجز عملية حصر أولية للدوائر الفكرية التي ساهمت في صياغة حدوده، بالصورة التي تقرّبنا من رصد تنوع دلالاته، وهو أمر يفيدنا في باب التأريخ الفكري للمفهوم، وذلك لتقليص درجة الارتباك الحاصلة اليوم في استعمالاته في مجال السجال السياسي في الغرب وفي الوطن العربي.

هذا وقد أثمرت محاولتنا في هذا الباب النتائج الآتية:

١ ـ نظرية التعاقد وتجاوز المنظور الديني للدولة

لقد تبلور المفهوم لأول مرة في صيغته الاصطلاحية السياسية في سياق نظرية التعاقد الاجتماعي، وفي هذه النظرية بالذات، كان المفهوم يرادف المجتمع السياسي، المجتمع المؤسس بناءً على التعاقد الاجتماعي، يقول جون لوك: «وهكذا فحيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة، ويتخلى كل منهم عن سلطة تنفيذ السنّة الطبيعية التي تخصّه، ويتنازل عنها للمجتمع، ينشأ عندنا حينذاك فقط مجتمع سياسي أو مدني»[١]. وتبرز رسالة جون لوك في الحكم المدني ان الغاية من اتحاد الناس في المجتمع المدني ـ إضافة إلى تحقيق الأمن والسلام، وهي المفاهيم الواضحة في فلسفة هوبز[٢] ـ هي المحافظة على أملاك الأفراد[٣].

إن الخلفية السياسية المؤطّرة للمفهوم هنا تحيل إلى الأبعاد الفلسفية التي بلورتها نظرية التعاقد كنظرية معادية لنظرية الحق الإلهي للملوك في مجال الحكم. ومن هنا اقتران المجتمع المدني بالمجال الدنيوي حيث يتخلّص مجال السياسة من إرث العصور الوسطى المسيحي الكنسي، أي من هيمنة المقدس وتصبح الدولة والقوانين والمؤسسات نتاج التجربة التاريخية المستقلة عن مجال الروحي في صورته الدينية.

---

(١) جون لوك، في الحكم المدني، نقله من الأصل الانكليزي إلى العربية ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٩)، ١٨٩.

(٢) حول هذه المفاهيم يمكن الرجوع إلى: François Rangeon, *Hobbes: Etat et droit* (Paris: Editions J-E Hallier; Albin Michel, 1982), pp. 64 - 77.

(٣) لوك، المصدر نفسه، ص ٢١٢.

عندما ظهر إذن مفهوم المجتمع المدني في القرن السابع عشر وفي إطار المنظومة الفكرية السياسية الحديثة، كان يرادف مفهوم الدولة، الدولة باعتبارها آلة اصطناعية، ساعة كبيرة، تتجه نحو ضبط سلوك الأفراد وحماية أمنهم وسلامتهم وما يملكون(٤).

وقد وضّح كل من جون لوك وجان جاك روسو أهمية المجتمع المدني كمحصلة للتعاقد في تنظيم المجتمع ـ انطلاقاً من شرعية المصلحة وضد كل وصاية سماوية.

وفي هذا السياق كانت النظرية الليبرالية في الدولة ـ نظرية التعاقد الاجتماعي ـ تجسّم في مستوى النظر السياسي التحولات التاريخية والاجتماعية السائدة في أوروبا، تواكبها وتبررها وتعمل على تعقّلها بصياغة مبادئها ومفاهيمها وفقاً للعلاقات المعقدة والمركبة بين الفكر السياسي والتاريخ الحديث.

وبناءً على ما سبق، يصبح مفهوم المجتمع المدني في المنظور السياسي الليبرالي هو المجتمع البورجوازي الناشىء، المجتمع الذي كانت تحاول النظرية السياسية المواكبة لنشأته وتطوره صياغة حدوده السياسية والقانونية لحمايته وإعداد اللحمة النظرية المناسبة لتبرير وجوده واستمراره(٥).

٢ ـ هيغل: المجتمع المدني كمجال للتنافس بين المصالح المتعارضة

ينتقد هيغل في كتاب **نقد فلسفة الحق** الصادر سنة ١٨٢١، نظرية التعاقد الاجتماعي في الدولة، ويعتبر أن المجتمع المدني في صياغته التعاقدية قاصر عن تحقيق الأمن. وفي هذا الإطار تصبح الدولة في نظره بصفتها مستقلة عن المجتمع هي المجسدة للحرية، بل انها في **«نظام العقل»**(٦).

وينكر هيغل الانسجام الذي تفترضه نظرية التعاقد بين الدولة والمجتمع المدني مؤكداً عجز هذا الأخير عن إقامة وتحقيق العقل والحرية من تلقاء ذاته، ويقترح أن تكون الدولة هي الإطار القوي القادر على تحقيق هذه الغاية(٧).

وينظر هيغل إلى المجتمع المدني باعتباره يشكل واحداً من مستويات تمظهر الدولة، أما المستوى الآخر فهو الأسرة، كما أنه يتحدث عن النقابة. ومعنى هذا أن المجتمع المدني في نظر

---

(٤) Thomas Hobbes, *Léviathan,* traduit de l'anglais par François Tricaud (Paris: Editions Sirey, 1971), pp. 125 - 126.

(٥) انظر في هذه المسألة مقدمة كتاب: P. Manant, *Naissance de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau* (Paris: Payot, 1977).

(٦) هربرت ماركوز، **العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ترجمة فؤاد زكريا، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٢٠٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

هيغل هو مجال تقسيم العمل وإشباع الحاجات المادية[8]، وهو في الوقت نفسه مجال تنافس المصالح الخاصة والمتعارضة، إنه يحمي الحق المطلق للفرد ويزيد من حاجات الناس ووسائل اشباعها. أما الدولة فهي النظام السياسي القادر على صيانة مصالح المجتمع المدني[9].

إن المجتمع المدني في نظره لحظة من لحظات الحياة الروحية، وهي تقع بين العالم البسيط للأسرة الأبوية والدولة المتحكّمة في ذاتها.

وفي نصوص هيغل السياسية تقوم بين المجتمع المدني والدولة علاقة مركّبة من التعارض والتكامل، ذلك أنه تحت تأثير آدم سميث، والتطور الاقتصادي الرأسمالي الأوروبي من جهة، وفي إطار التأخر التاريخي الألماني بالمقارنة مع صيرورة التطور في كل من فرنسا وبريطانيا في القرن التاسع عشر من جهة أخرى، دعا هيغل إلى الدولة القوية باعتبارها الوسيلة التي تكفل تحقيق المصلحة الخاصة والعامة، فلم تعد الدولة في المنظومة الهيغلية تركيباً اصطناعياً حاصلاً بفعل التعاقد الحرّ بين المواطنين، بل إنها أصبحت الجوهر والأصل، وأصبح الأفراد مجرد إنتاج، فقد استهزأ هيغل «بدولة الحاجة والتعاقد والإنتاج التي هي دولة الواقع كما يعرفها الفرد المنتج... والاستهزاء هو بالذات الحاجز الذي منع هيغل من أن يفهم تلك الدولة»[10].

في منظور هيغل رغم شطحاته الفلسفية المثالية يصاغ مفهوم المجتمع المدني، لا ليطابق المجتمع السياسي أو الدولة كما هو الحال في نظرية التعاقد، بل إنه يستخدم ليشير إلى مجال إنتاج وتبادل الخيرات المادية، مجال المبادرة الخاصة والمصلحة العامة. وتشكل الدولة في إطار هذا الفهم المجال الجوهري المجسّد للمصلحة العامة، إنها الأداة التي تترك الحرية الكاملة في السوق لدعم كل ما يمكن أن يساهم في الإنتاج والتبادل الرأسماليين[11].

٣ ـ المجتمع المدني كقاعدة مادية مُؤَسِّسَة للدولة

استعمل ماركس في مؤلفات فترة الشباب، مفهوم المجتمع المدني بمعانٍ قريبة من الدلالات التي نجدها للمفهوم في نصوص هيغل[12]، فقد كان ماركس يعتبر مثل هيغل أن المجتمع المدني هو مجال تضارب وتصارع المصالح الاقتصادية حسب القيم البورجوازية، وقد تخلى ماركس عن المفهوم وتحدث عن المجتمع البورجوازي. وفي سياق نقده المثالية الهيغلية في مختلف مستوياتها، نظر ماركس إلى المجتمع المدني باعتباره الأساس الواقعي للدولة، وقد

---

(٨) B. Bertrand, *Sociologie politique* (Paris: Presses universitaires de France, 1979), p. 105.

(٩) ماركوز، المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(١٠) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٤١.

(١١) Karl Marx, *Critique de la philosophie de l'état de Hegel* (Paris: Alfred Costes, 1948), p. 162.

(١٢) العروي، المصدر نفسه، ص ٤٢.

شخّصه في مجموع العلاقات المادية للأفراد في مرحلة محددة من مراحل تطور قوى الإنتاج.

وعند دراسة ماركس بنية المجتمعات الرأسمالية كان يقيم تمييزاً تاماً بين الدولة باعتبارها الأداة الطبقية لسلطة الطبقة السائدة اقتصادياً وايديولوجياً، وهو الأمر الذي جعله يتجاوز المنظور الليبرالي للدولة.

وقد ساهمت مفاهيم الصراع الطبقي، والبنية التحتية ثم البنية الفوقية واستراتيجية الثورة البروليتارية في صياغة رؤية فلسفية سياسية متطورة بالمقارنة مع التحليلات السياسية التي بلورتها نظرية التعاقد.

في مؤلفات ماركس الناضج حسب التعبير الالتوسيري نجد مفهوم المجتمع المدني الذي يتطابق مع مفهوم البنية التحتية، بل ان ماركس لم يعد يستعمل المفهوم، وحاول بواسطة الزوج المفهومي: بنية تحتية، وبنية فوقية، الإمساك بالأسس المادية والإيديولوجية المؤطرة للوجود المجتمعي. إلا أننا نستطيع أن نقول في نهاية التحليل إن المجتمع المدني عند ماركس هو مجال الصراع الطبقي(١٣)، رغم عمومية هذا التحديد.

٤ ـ غرامشي: المجتمع المدني كفضاء للتنافس الإيديولوجي من أجل الهيمنة

نستخلص من تصوّر كل من هيغل وماركس لمفهوم المجتمع المدني ـ رغم التعارضات الموجودة في ما بينهما ـ أننا نتجه أولاً إلى التخلي عن مرادفة المجتمع المدني بالدولة، أي بالمجتمع السياسي في صياغة لوك وروسو، فقد أصبح المفهوم يحيل إلى درجة التوسط القائم بين الدولة والمواطن. وقد اسهمت الليبرالية المعاصرة، ليبرالية القرن التاسع عشر في إبراز دور التنظيمات المجتمعية مثل الجمعيات والنقابات ثم الأحزاب في تنظيم المجتمع المدني وفي ربط صلات الاتصال والانفصال بينه وبين الدولة، أي بينه وبين أجهزة تسيير الحكم البيروقراطية والعسكرية.

وقد عاد المفهوم إلى الظهور بعد أن تمت إعادة النظر في محتواه مع كل من هيغل وماركس دون المساس بروح التسمية التي بلورتها نظرية التعاقد رغم الانتقادات الشديدة التي وجّهها هيغل ووجّهتها الماركسية لهذه النظرية. قلت عاد المفهوم إلى الظهور بعد نهاية الحرب العالمية الأولى مع المفكر الماركسي الايطالي أنطونيو غرامشي، وقد اتخذ معاني جديدة وسّعت دائرة دلالته دون أن يستقر على معنى واحد ثابت.

---

(١٣) Abdelkader Zghal, «Le Concept de société civile et la transition vers le multipartisme,» dans: *Changement politique au Maghreb*, sous la direction de Michel Camau (Paris: Edidtions du C.N.R.S., 1991), p. 218.

يشـير مفهوم المجتمـع المدني في كتـابات غـرامشي بصورة عـامة إلى مجمـوع التنظيـمات الخاصة التي ترتبط بوظيفة الهيمنة(١٤).

إن غرامشي ينظر إلى المجتمع المدني باعتباره جزءاً من البنية الفـوقية، هـذه البنية التي يميـز فيها بـين المجتمع المـدني والمجتمع السيـاسي، وظيفة الأول الهيمنـة عن طـريق الثقـافـة والإيديولوجيا، ووظيفة الثاني السيطرة والإكراه(١٥).

لم يستعمل غرامشي المفهوم في سياق البحث عن سبل لتبريـر ضرورة الدولـة الجوهـرية القادرة على تجـاوز التأخـر الحاصـل في محيط المجتمع المـدني، مجتمع التنـافس على الحـاجات المادية بغية اشباعها، كما فعل هيغل في ظروف ألمانيا في القرن التاسع عشر، بل إنه وظّفـه في إطار إشكالية نظرية سياسية جديدة هي إشكالية البحث عن كيفية تحقيق الثورة الاشتراكية في دولة غربية مثل ايطاليا في النصف الأول من القرن العشرين.

وفي هذا الإطار بلورت جهـوده الفكريـة مفاهيم متعـددة غير مفهـوم المجتمع المـدني، مفاهيم تتداخـل وتتقاطـع ويتوسط بعضهـا البعض الآخر في سبيـل محاولـة الإمساك المعـرفي بالآليات الجـديدة التي أفـرزها التـطور الرأسـمالي في الغرب، ولم تكن واردة في مجتمـع القرن التـاسع عشر، وبعده، المجتمع الـذي عملت ماركسيـة مـاركس وانغلز عـلى صيـاغـة بنيـانـه وصراعاته، ولا في المجتمع الروسي في مطلع القرن العشرين، المجتمع الذي استطاع الحزب البلشفي بقيادة لينين أن ينجز فيه أول ثورة اشتراكية سنة ١٩١٧.

إن السؤال الـذي جعل غـرامشي يستدعي مفهـوم المجتمع: هو بأية شروط اجتـماعيـة استـطاعت الطبقـة العاملة أن تستـولي على السلطة في روسيـا رغم خصوصيتهـا الاقتصـاديـة والاجتماعية المتميزة عن أوروبا؟ وقد أوضح غرامشي أن سبب النجاح يعود إلى أن الدولـة في روسيا كانت تمثل كل شيء مقـابل هـلامية وهشـاشة وفقـر المجتمع المـدني(١٦)، بينما نجـد أن الدولة في الغرب تتميز بتلاحمها مع المجتمع المـدني. ومن هنا فـإن الاستيلاء عـلى السلطة في الغرب يقتضي تطوير استراتيجية جديدة مخالفة لاستراتيجية البلاشفـة، استراتيجيـة تقوم عـلى استخدام الإيديولوجيا في سبيل الهيمنة، أي استخدام المثقفين لإنتاج رأسـمال رمزي بـواسطة النقابات والمدارس لتحقيق الهيمنة.

لا يمكن إذن مقاربة مفهـوم المجتمع المـدني عند غـرامشي دون استيعاب المفـاهيم التي يقرنها به مثل الدولة والهيمنة والإيديولوجيا والثقـافة واسـتراتيجية الثـورة، ولا يمكن استيعاب

---

(١٤) Luciano Gruppi, «Le Concept d'hégémonie chez A. Gramsci,» *R. Dialectique*, nos. 4-5 (1976), pp. 44 - 54.

(١٥) Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte* (Paris: Editions Sociales, 1977), pp. 565 - 566.

(١٦) Giorigio Bonomi, «La Théorie Gramscienne de l'état,» *Revue les temps modernes*, no. 343 (1975), pp. 976 - 998.

محتواه النظري في غياب المعركة التي كان يخوضها في إطار الحزب الشيوعي الايطالي في سبيل إنجاز التغيير السياسي الثوري في ايطاليا.

واضح إذن أن صياغة غرامشي لدلالة المفهوم اقترنت بجهد نظري خلّاق في إطار إعادة بناء المنظومة الماركسية انطلاقاً من واقع خاص، ونستطيع أن نؤكد أن الجديد في التصور الغرامشي للمفهوم هو أن المجتمع المدني ليس مجالاً للمنافسة الاقتصادية كما أبرز كل من هيغل وماركس كل بطريقته الخاصة، بل انه مجال للتنافس الإيديولوجي[١٧].

يستعمل المفهوم اليوم في السوسيولوجيا التاريخية ذات المرجعية الوظيفية وفي السوسيولوجيا السياسية بمعانٍ تتجاوز إرثه الليبرالي الكلاسيكي، كما تتجاوز استعمالاته الماركسية العقائدية، وذلك بالصورة التي تحدد له معاني مضبوطة، ومساعدة على الفهم والتواصل.

ومن بين التعريفات الرائجة في هذا السياق نجد التعريفين الآتيين:

ـ المجتمع المدني هو «كل المؤسسات التي تتيح للأفراد التمكن من الخيرات والمنافع العامة دون تدخل أو توسط الحكومة»[١٨].

ـ المجتمع المدني هو «النسق السياسي المتطور الذي تتيح صيرورة تمأسسه (تمفصله في مؤسسات) مراقبة المشاركة السياسية»[١٩].

نجد في التعريفين المذكورين محاولة لتخطي الربط بين المجتمع المدني والدولة، وهو الأمر الذي بلورته نظرية التعاقد. كما نلاحظ تخطياً لمسألة الثنائية التي أفرزتها الهيغلية بين المجتمع المدني والدولة، أو في الجهود النظرية التي بلورتها الماركسية في إعادة صياغة بنى المجتمع والعودة إلى ربط الدولة بالمجتمع المدني في سياق النظر إلى البنية التحتية باعتبارها البنية اللاحمة للوجود التاريخي بمختلف تجلياته في لحظة تاريخية معينة.

نجد في الاستعمالين الأخيرين للمفهوم تخلياً عن علاقات التوسط المعقدة التي كانت تربطه بشبكة من المفاهيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لتصوغ له حقل دلالة وظيفية محددة ودقيقة، بل لنقل إجرائية.

ومن الواضح أن المعنى الذي اتخذه المفهوم في الأدبيات السياسية الجديدة ـ وهي أدبيات ليبرالية ـ يتجه إلى تركيز دلالة التوسط كدلالة قارة للمفهوم، وبهذا المعنى «لم تعد النظرية الليبرالية المعاصرة تتحدث عن تلك العلاقة المباشرة بين المواطن والدولة بل تتحدث

---

(١٧) Zghal, «Le Concept de société civile et la transition vers le multipartisme,» p. 219.

(١٨) Bertrand, *Sociologie politique*, p. 105.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

عن علاقة غير مباشرة تتوسطها تنظيمات المجتمع المدني من أحزاب وهيئات وجمعيات ونقابات وغيرها. . .»[٢٠].

واضح إذن أن المفهوم في دلالته المعاصرة المفتوحة يتجه إلى الإمساك بالمؤسسات التي أفرزها وما زال يفرزها المجتمع المعاصر في ديناميته وتعدده وتناقضه، وخاصة في المجتمعات الديمقراطية. وفي هذه الحالة فإن المفهوم يشكّل توسطاً بين الفرد والمواطن والدولة، وهذا دون أي نفي لعلاقته الوثيقة بالمجتمع السياسي بحكم صلات الهيمنة وتجاوز الهيمنة المترتبة على علاقة الترابط القائمة بين الدولة والمجتمع.

خلاصة عامة

ولا بد في النهاية من استخلاص أمرين اثنين يحددان المجال العام الذي استثمر في اطاره المفهوم معرفياً وسياسياً، سواء في صورته الأولى داخل نظرية التعاقد الاجتماعي أو في صورته اللاحقة عند غرامشي، وفي الاستعمالات التي توظفه اليوم اجرائياً في سبيل معرفة درجة تطور المجتمع في اتجاه الاقرار بالتعددية والمشاركة السياسية.

الأمر الأول: ان دلالة المفهوم في نظرية التعاقد، كانت تتجه لإبعاد الشحنة الدينية عن المجتمع. وفي هذا الإطار تمّت صياغة نظرية التعاقد كاتفاق داخل المجتمع وبين أفراده لتأسيس السلطة بمعيار أرضي، دنيوي، مدني.

والأمر الثاني: وهو يعكس محاولة متطورة في اتجاه ضبط عناصر ومكونات المفهوم في سياق تطور المجتمع الرأسمالي وتطور مؤسساته، ويتعلق الأمر بوضع المجتمع المدني أمام الدولة لصياغة مواثيق جديدة تحمي المجتمع من هيمنة الدولة، وتتيح للمؤسسات المدنية التي ينشئها الأفراد إمكانية إعادة صياغة المجتمع السياسي، انطلاقاً من علاقات الصراع التي تحكم الوجود المجتمعي وتنعكس بالضرورة على وجودهم السياسي.

---

(٢٠) علي الدين هلال، «نحو معايير محددة للاتجاه،» في: سعد الدين إبراهيم، محرر، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة الحوارات العربية (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٩)، ص ٢٣٩.

المناقشات

١ ـ حسنين توفيق إبراهيم

المؤكد أن قيمة هذا البحث تنبع من عدة اعتبارات:

أولها، أنه يكشف عن ظهور مفهوم المجتمع المدني وتطوره في الفكر الغربي. وهي مسألة عامة باعتبارها وثيقة الارتباط بصيرورة التطور التاريخي للدولة والمجتمع في الغرب.

وثانيها، أنه يميط اللثام عن كيفية بناء المفاهيم في الخبرة الغربية، بما يتضمنه ذلك من معاني التراكم، والاختلاف في بعض الأحيان، والتكامل بين أكثر من مفكر في أحيان أخرى.

وثالثها، أنه يمكن من خلال هذا البحث والتعقيبات عليه استخلاص دلالات الخبرة الغربية في مجال بناء المجتمع المدني. ومن الأهمية بمكان استحضار هذه الخبرة، ونحن بصدد الحديث عن عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي، ليس لتكرارها، فهذا أمر غير ممكن، بالإضافة إلى كونه غير مقبول، ولكن لتكون في خلفيتنا ونحن في صدد التعامل مع واقعنا العربي.

ورابعها، أن هذا البحث يصبّ في اتجاه المعرفة المتعمقة بالفكر الغربي، قبل التطرّق إلى نقده أو تقييمه، والوقوف منه موقف القبول أو الرفض. وهذه مشكلة تعانيها الكثير من الكتابات العربية التي تتعامل مع الفكر الغربي.

وأود النظر من خلال هذه الورقة إلى واقعنا العربي التاريخي والمعاصر، وفي هذا الإطار يمكن إثارة الملاحظات الاستفهامية التالية:

١ ـ ان عملية تفكيك المجتمع التقليدي اقترنت في الغرب ببناء مجتمع حديث ولم يحدث هذا في مجتمعاتنا. فلماذا ذلك؟ هل هذا مردّه إلى عدم وجود نظام اقطاعي حقيقي في مجتمعاتنا، وبالتالي لم تتبلور طبقة برجوازية حقيقية تقود عملية بناء الديمقراطية والمجتمع المدني، أم يعود إلى الظاهرة الاستعمارية وما ارتبط بها من تداعيات معروفة؟ أم يعود إلى

اعتبارها تتعلق بالبنية الثقافية والاجتماعية للكيان العربي ـ الإسلامي؟ أم يعود إلى هذه الأسباب كلها؟

٢ ـ تفاعل الفكر مع الواقع التاريخي في التجربة الغربية. فالتحولات الفكرية سبقت في بعض الأحيان التحولات السياسية والاجتماعية. فما هو موقع ذلك من الخبرات التاريخية لمجتمعنا العربي ـ الإسلامي؟

٣ ـ إن المفهوم ارتبط أساساً بخبرة التطور السياسي في الغرب. فما هي ضوابط استخدامه في مجتمعات أخرى، لها خصوصيات تاريخية مغايرة؟

٢ ـ مصطفى كامل السيد

إن مفهوم المجتمع المدني هو مفهوم ساهمت في صياغته مدارس فكرية متعددة في إطار الحضارة الغربية، من أهمها مدرسة العقد الاجتماعي وهيغل والمدرسة الماركسية، وخصوصاً المفكر الايطالي غرامشي. وربما كان من الصعب الإحاطة بمساهمات كل هذه المدارس في إطار بحث واحد، ولكن الإشارة إلى تعدّد هذه المساهمات هي أمر واجب حتى لا يكون هناك انطباع بأن المضمون الوحيد لهذا المفهوم هو ما طرحه كتّاب مدرسة العقد الاجتماعي، وأن الاستخدام الوحيد لهذا المفهوم هو كونه سلاحاً في يد الحركات الليبرالية الهادفة إلى الحد من سلطة الدولة الاقطاعية. فالمفكر الألماني هيغل قد استخدم هذا المفهوم لتأكيد أهمية دور الدولة في تحقيق الوحدة داخل المجتمع، ونفى أن يكون للمجتمع المدني أي قدرة على تحقيق تماسكه دون أن تكسبه الدولة هذا التماسك والانضباط. وتحدث المفكر الايطالي غرامشي عن دور النقابات والأحزاب التي تعبّر عن الطبقات الخاضعة في توليد الهيمنة المضادة Counterhegemony التي تفتح الطريق أمام تغير ثوري للمجتمع في اتجاه الاشتراكية.

وعلى الرغم من تعدد المساهمات في صياغة هذا المفهوم، إلا أنه يمكن القول إن هناك عناصر مشتركة يوافق عليها كل الذين تحدّثوا عن المجتمع المدني في إطار الحضارة الغربية، ومن أهم هذه العناصر أن وجود المجتمع المدني يقوم على الرضا والاختيار من جانب الأفراد الداخلين فيه، وأنه يتضمن وجود طبقات ومنظمات ومؤسسات تتمايز عن الدولة، وأن الانتماء إلى المجتمع المدني يقوم على المساواة، وأن هذا المجتمع المدني يتمتع بقدر من الاستقلالية في مواجهة الدولة، فالسلطة التي تمارسها الدولة في مواجهة هذا المجتمع ليست سلطة تعسفية، وإنما هي سلطة تخضع لقيود وضوابط، والالتزام بهذه القيود والضوابط هو أساس شرعية الدولة.

وليس في أي من هذه العناصر تحديد لطبيعة هذه الدولة، إذ يمكن أن تتوافر هذه الشروط أيضاً في دولة اشتراكية أو دولة تسعى إلى التحرر الوطني، ولكن بطبيعة الحال ستختلف هذه الدولة عن الدولة التي عرفتها المجتمعات الاشتراكية في شرق أوروبا في الماضي القريب أو في الوطن العربي عندما كانت هناك قيادات تاريخية تكافح السيطرة الاستعمارية

وتسعى إلى تأكيد الاستقلال الوطني. فقد كان إلغاء أي استقلالية لمنظمات المجتمع النقابية والعلمية وقصر العمل السياسي على أعضاء بل قيادات التنظيم الواحد أو الحزب الواحد هو أحد أسباب فشل هذه التجارب، فقد حال ذلك دون ادراك هذه النظم للأثر السلبي لبعض سياساتها على المواطنين، مما حرمها من فرصة التصحيح الذاتي لأخطائها على نحو يجنّبها انفجار السخط الشعبي المكبوت، مثلما حدث في شرق أوروبا والاتحاد السوفياتي سابقاً، أو الانقلاب الكامل على كل سياساتها دون أن تقابل ذلك أي مقاومة حقيقية مثلما جرى في مصر بعد وفاة الرئيس جمال عبد الناصر وفي بعض البلدان العربية الأخرى.

فتوافر هذه العناصر يسمح بوجود مجتمع مدني قوي يكون هو القاعدة بدوره لدولة قوية لأن هذه الدولة ستقوم على احترام قواعد ذات قبول عام في المجتمع، ومن ثَمَّ سيكون هذا المجتمع أكثر استعداداً لمساندة هذه الدولة، في جميع المجالات، بالوفاء بالالتزامات التي تطرحها هذه الدولة على المواطنين. كما أن هذه الدولة بدورها ستسعى إلى كسب مساندة هذا المجتمع لأنها سوف تعتمد على إقناع المواطنين بأن سياساتها تحقق مصالحهم، وتتخلى عن أساليب القمع في ضمان انصياع أغلبية المواطنين لإرادتها، هذا الانصياع الذي قد يدوم بعض الوقت، ولكنه يتحول إلى ثورة عنيفة أو يتحايل عليها بعد وقتٍ طال أو قصر.

٣ ـ عصام نعمان

يخرج المرء من بحث سعيد بنسعيد العلوي بانطباع رئيس هو تداخل الدولة والمجتمع المدني في الغرب على نحو يضفي نوعاً من الغلبة أو من التأثير الغالب للدولة في المجتمع وعليه.

هذا الاستنتاج لا يسري، بالطبع، على كل الدول والمجتمعات. فثمة مجتمعات، كالمجتمع الأهلي اللبناني في غير ظروف الحرب، تبدو أقوى من الدولة أو، على الأقل، أشد تأثيراً فيها من تأثيرها فيه. وهذا الانطباع يحثني على بيان الملاحظة التالية:

إن الدولة في أوروبا وأمريكا ـ لا سيما في الولايات المتحدة ـ باتت تمارس تأثيراً، وفي بعض الأحيان، هيمنة مؤثرة في مجتمعها المدني. ولعل أبرز وسائلها في الوقت الحاضر أجهزة الإعلام بالذات. هذه الأجهزة التي تبدو، ظاهراً، جزءاً عضوياً من مؤسسات المجتمع المدني. إنما التأثير الغالب للإدارة الأمريكية في مجتمعها تبدّى على أقوى ما يكون خلال حرب الخليج الثانية وذلك بالسيطرة على جسم كبير من المعلومات والتحكّم في تقنينها وتكييفها وتشويهها وبثّ ما يناسبها منها، الأمر الذي أدّى إلى تعبئة المجتمع المدني في خط «ضرورة الحرب»، في وقت لم يكن هذا المجتمع، في بداية الأزمة، في وارد الموافقة على اللجوء إلى العنف كوسيلة لحلها.

الدولة في الولايات المتحدة باتت في وضع يمكِّنها، كما يبرهن على ذلك نعوم شومسكي في كتابه **إعاقة الديمقراطية**، من صنع الرأي العام وتوظيفه في خدمة سياستها. فأي استقلال

يتمتع به المجتمع المدني في الولايات المتحدة في ظروف الحرب؟ أليس هو أسطورة فعلاً، كما يقول حسام عيسى، ذلك الفصل الميكانيكي بين الدولة والمجتمع المدني في دول الغرب؟

٤ ـ عصام العريان

حرص المركز الداعي إلى الندوة على إخراجنا من الجدل المتوقع حول مفهوم المجتمع المدني، فوضع مفهوماً إجرائياً يركّز على المؤسسات الحزبية، النقابية، الجمعيات... إلخ. وجعل موضوع الندوة هو المجتمع المدني في الوطن العربي، وبذلك يصبح المرور على المفهوم والممارسة في المجتمع الغربي مدخلاً لدراسة دور المجتمع المدني العربي في تحقيق الديمقراطية.

ولقد جرت ثلاثة تساؤلات هامة جداً، لأنها تعكس في نظري مسار المناقشة المطلوبة، فليس المطلوب هو الجدل حول الورقة ذاتها، ولكن المطلوب هو انعكاسات هذه الورقة على واقعنا العربي والإسلامي، وهذا ما أثارته التساؤلات الثلاثة في نهاية حديث سعيد العلوي، وهي:

ـ هل انهيار الإيديولوجيات الشرقية والمتوقعة في الغرب مقدمة لبحث جديد للمجتمع المدني في الغرب؟

ـ هل انتهى عصر الدولة الوطنية والقومية القائمة على الحزب الواحد في بلادنا؟

ـ هل التيارات والحركات الإسلامية ـ التي تتخذ من الدين قوة ضاربة.. ويسميها الهرماسي: الإسلام الاحتجاجي، مؤشر سلبي أم إيجابي على قوة أو ضعف المجتمع المدني؟

محاولة للإجابة عن تساؤلات العلوي

لقد أهاجت هذه التساؤلات أشجاني. وأحاول في هذه المداخلة السريعة أن أجيب عنها:

أولاً: لقد التقى التياران الإسلامي والقومي على أرضية مشتركة في لقاءات سابقة على رفض التبعية في جملة مساحة تتسع يوماً بعد يوم. والتساؤل الذي يثيره السؤال الأول حول البعث الجديد للمجتمع المدني في الغرب، والذي يحمل في طياته رصداً لبذور صراع بين نظام قائم أفرزته البرجوازية وارتبط في جذوره بين التيارين الماركسي والليبرالي، والذي أشار إليه الهرماسي: في العناصر الثلاثة: نقد لدولة الرفاه، ظهور الحركات الاجتماعية والتحولات في الكتلة الاشتراكية؛ فهل انهيار النظام الماركسي الذي جاء في التاريخ بعد الليبرالي هو مقدمة لانهيار الإفراز كله؟ وهل تكون الأزمة الاقتصادية التي يعانيها العالم الغربي المسيطر اليوم، التي تتجسد في أمريكا: الركود.. البطالة.. المديونية العالية.. بجانب الأزمة الاجتماعية، التفسّخ الأسري.. المخدرات... إلخ، الأزمات الكونية التي تهدد العالم: التسلح النووي والتقليدي.. البيئة المهددة... إلخ؟ إذن هل يحق لنا أن نتمسك بالتبعية الثقافية والفكرية أو السلطان الروحي للغرب علينا في ظل هذه الظروف؟

لا أريد أن أدخل في جدل حول الاستفادة من خبرات الشعوب وعلومها الإنسانية، فهذا ليس محل جدل أبداً، ولكن هل تنتقل الخبرات نقلاً سطحياً مسطّحاً للحقائق، متجاوزاً الظروف التاريخية والمبررات الواقعية.

هل يحق لنا أن نختزل التبعية في صورة أو في أخرى فقط؟ مثلاً: التبعية الاقتصادية، أو التبعية السياسية، أو التبعية العسكرية، أم نحددها كما يرى التيار الإسلامي، وكما يحدد غاياته وأهدافه العظمى في هدفين يقررهما الإمام حسن البنا في رسالته «بين الأمس واليوم»؟

ثانياً: هل انتهت دولة الحزب الواحد؟ أظن أن انتخابات الجزائر الأخيرة قد أظهرت حقيقة النظم الحاكمة في الوطن العربي، ومدى شعبيتها، ومقدار شرعيتها.

وهذه الدول انتهت وماتت من زمن مضى، ولكن لم يستخرج لها بعد شهادة الوفاة، أو بالتعبير الطبي: الموت الإكلينيكي، مثل المريض الذي يستمد القدرة على النبض لا بسبب الحياة ولكن بواسطة أنانيب الأجهزة المعقدة التي تمثلها هنا: ـ القوة العسكرية المتمثلة في الجيوش، ـ الدعم الخارجي: المالي والسياسي، ـ الدعم الإقليمي الذي يجعل هذه النظم تتكاثف ضد التغيير الشعبي.

وهذا يدفعني إلى إثارة المشكلة الحقيقية التي تواجهنا.

لماذا لا نتجه إلى المستقبل ونحاول استشرافه كما هو شعار المركز المضيف ـ مركز دراسات الوحدة العربية؟

لماذا لا نتجاوز هذه النظم المتهالكة ونبحث في أسس النظام الجديد الذي نسعى إلى بعثه وإقامته.

ثالثاً: وهنا يأتي دور السؤال الثالث

حول دور التيارات الإسلامية، وأعترض مبدئياً على وصفها بالاحتجاجية، هذا مظهر واحد للحركات الإسلامية فهي تحتج قديماً على الاحتلال العسكري وقدمت الشهداء للحصول على الاستقلال وإجلاء القوات العسكرية الكافرة.

وهي احتجت بعد ذلك على نظام الثورة والنظم الاشتراكية التي أهدرت حقوق الشعوب وفشلت في تحقيق الديمقراطية أو التنمية الاقتصادية أو العدالة الاجتماعية. وهي تحتج الآن على بقايا الدول والنظم القمعية التسلطية التي تستمد بقاءها من تبعيتها للغرب، وتستمد أسباب الحياة من تبريرات مؤقتة لن تطيل عمرها كثيراً.

وأعترض على تسميتها المؤسسة الدينية كما أطلق عليها عصام نعمان، فهذه الحركة الإسلامية تقدم ملامح نموذج لدولة إسلامية مدنية مستقلة تسعى إلى القيام بدور على مستوى العالم كله.

وهذه الحركات لا يقودها علماء الإسلام رغم مشاركتهم النشيطة فيها ولا تنتسب إلى

المؤسسة الرسمية، بل يقودها محامون وأطباء ومهندسون... إلخ. وهي لا تستمد قوتها ولا شرعيتها بالانتساب إلى النظم الحاكمة، ولكنها تعاني القمع والاضطهاد في كل البلدان العربية والإسلامية تقريباً.

فإذا اعتبرنا مقياس المدني مقابل الدولة، فهي في مواجهة الدولة مؤشر إيجابي على قوة المجتمع المدني.

وهنا أشير إشارة سريعة إلى الحياة الجديدة التي دبّت في النقابات المهنية في مصر. وإذا أخذنا بالاعتبار أن المدني لا يمكن أن ينفصل عن الدولة أو يقابلها، فهذا يصدق على الدولة القوية كما أشار حسام عيسى. ولكن في ظل الدولة القمعية التسلطية البوليسية تكون تشكيلات المجتمع المدني التي تواجه التسلّط والقمع البوليسي مؤشراً إيجابياً، وبذلك تكون أيضاً هذه الحركات مصدر حياة لبنية المجتمع المدني كما قدّمها التعريف الإجرائي في مخطط الندوة.

فوجود هذه الحركات في الميدان السياسي كأحزاب أو جماعات وفي المصالح كنقابات أو في النشاط الأهلي كجمعيات أهلية مصدر ثراء وقوة لمؤسسات المجتمع المدني.

أقرر ذلك بالرغم من الإحساس الداخلي، ليس بالذنب بالضرورة، ولكن بالأسى لما يشكّله الوجود الفعّال للحركة الإسلامية على ساحة المجتمع المدني من عقبة كأداء أمام سماح السلطات الحاكمة في البلدان العربية للنمو الطبيعي لمؤسسات المجتمع المدني.

فالأحزاب الإسلامية ممنوعة، مما يعوق تطور المؤسسات السياسية. والصحف والمجلات الإسلامية، ممنوعة مما يعوق تطور حق التعبير. والوجود الاجتماعي النشط في صورة جمعيات أهلية محاصر مما يعوق تطور نشاط المؤسسات الاجتماعية والأهلية. والفعاليات النقابية المهنية أو العمالية مطاردة مما يؤدي إلى تدخل الدولة بحسم في هذه المؤسسات النقابية.

وهنا يحق للعلوي أن يتساءل: هل وجود الحركات الاسلامية مؤشر سلبي أم إيجابي؟ إذا كانت هذه السلبيات هي التي تقدمها الحركة الإسلامية في مجال النشاط العام في المجتمع والتي ما هي إلا نتيجة طبيعية لإدراك النظم الحاكمة والنخب المثقفة فإن هذه الحركات هي البديل الطبيعي والوحيد ـ حتى الآن ـ لهذه النظم المتهاوية.

٥ ـ عبد الاله بلقزيز

تختصر ورقة سعيد بنسعيد ـ التصور الماركسي للدولة في تصور لينين لها، أي في ما يمكننا أن ندعوه التصور الأدواتي للدولة، ذاك الذي يفترض الدولة أداةً ـ أو جهازاً ـ لإدارة السياسة وممارسة السيطرة من طرف طبقة هي الطبقة المسيطرة، والذي يعتبرها تمثيلاً لإرادة طبقية volonté de classe هي إرادة تلك الطبقة (ومن هنا طبيعته الإرادوية volontariste). إن هذا المفهوم الأدواتي instrumentaliste للدولة ـ الذي يماهي الدولة مع الطبقة المسيطرة ـ يعممه سعيد بنسعيد ليقدمه بصفته يلخص جوهر التصور الماركسي للدولة.

نعتقد أن التراث النظري الماركسي حول إشكالية الدولة والسلطة والطبقات يتضمن لحظات من الوعي النظري أشمل وأعمق من اللحظة «المعرفية» اللينينية، وهذا يسمح ـ على الأقل ـ بتجنب التعميم. نريد أن نشير ـ قبل التلميح إلى تلك اللحظات ـ إلى أن لينين لم يكن، في الأصل، قد قدّم نظرية حول الدولة، وإنما هو عرّفها في معرض حديثه عن السياسة كعلاقة صراعية بين الطبقات. كان لينين يفكر في السياسة la politique والعمل السياسي l'action politique، ولم يكن يفكر في السياسي le politique، أي في الأجهزة والمؤسسات والبنى وانعكاس حقل الصراع الطبقي فيها. لذلك، فلينين نجح في أن ينتج رصيداً هائلاً من المعارف حول الحزب، والعمل الجماهيري، والاستراتيجيا، والتكتيك، ولم ينجح في إنتاج نظام نظري متماسك، حول الدولة بسبب عدم انصرافه إلى مثل هذه المهمة النظرية.

وربما كان غرامشي والمدرسة الماركسية الايطالية، ثم التأويل الماركسي الفرنسي لها بعد ١٩٦٨، أول من دشن خطاباً حول الدولة وحاول إنتاج نظريتها. ويمكن تحديد خاصيته بالقول انه خطاب ماركسي مفتن بمراجع جديدة هي مزيج من النظرية الليبرالية الكلاسيكية، ومن النظرية الاجتماعية للدولة، ومن النظرية الفيبرية...، إن جوهر هذا التصور هو نقد التصور الأدواتي ـ اللينيني ـ للدولة. ونجد تمثيلاً صريحاً له في أعمال نيكوس بولانتزاس N. Poulantzas وكريستيان غلوكسمان B.C. Gluksman وفي بعض نصوص ألتوسير وغيرهم من رفاقه في المدرسة الفكرية التي حملت اسمه.

يقوم المفهوم النوعي المعاصر للدولة في نظر هذه اللحظة الماركسية الجديدة على فرضية أن الدولة لا تمثل أداة في يد طبقة بعينها، ولا تعبيراً عن إرادتها في ممارسة السيطرة، وإنما هي تعبّر عن توازن عام بين القوى في المجتمع، إنها تحمل هذا التوازن وتعكسه في أنظمتها ومؤسساتها وتشريعاتها. فالطبقة المسيطرة، حينما تدير السلطة لا تدير مصالحها وتترجم قوتها حصراً، وإنما تدير نوعاً من التوازن يخترق نظام اشتغالها بالضرورة. إن هذا التصور للدولة يدخل هذه الأخيرة ـ مستوعباً إياها ـ داخل النسيج الاجتماعي العام.

كان التصور الأدواتي اللينيني للدولة يقصي بإمكانية التغيير الثوري من خلال مشهد التطور الديمقراطي السلمي، لأن في ذلك المشهد انتحاراً سياسياً للثورة، وسيراً في طريق النضال الاصلاحي. وهذا في أساس صراع لينين والأممية الثالثة ضد كاوتسكي وبرنشتاين و«فرسان الأممية الثانية» كما كان يسميهم. ولا يمكن أن نفهم «نظرية» ديكتاتورية البروليتاريا، ولا ذلك التقليد اللينيني العدائي للتغيير الديمقراطي السلمي، والتمجيد الصريح لقيم العنف الثوري، إلا إذا استحضرنا ذلك التصور النظري للدولة الذي لا يستوعبها في وضعها في نسيج التناقض الاجتماعي، ولا ينظر إليها إلّا بوصفها اقطاعة في ملكية الطبقة المسيطرة وفضاء مغلقاً على أي شكل من أشكال حضور وفعالية الطبقات والقوى النقيض.

في التراث الماركسي الجديد، وفي لحظاته الاجتهادية التي انطلقت مع أنطونيو غرامشي وما تزال مستمرة، دفاع صريح عن الفكرة الديمقراطية وعن التغيير المفتوح الذي تكون

مؤسسات المجتمع المدني والهيمنة الثقافية طريقه، والذي قد يكون الاقتراع العام شكل خروجه إلى حيز الوجود كواقعة سياسية مؤسسية. إن فيه نوعاً من إعادة النظر في ثقافة وسلوك العنف في السياسة. فحين انعطفت الشيوعية الأوروبية إلى الخيار الديمقراطي، مطلّقة موضوعة ديكتاتورية البروليتاريا، وناقدة التراث الفاشي السوفياتي في فهم السياسة وممارسة السلطة، كانت تعبّر عن ذلك المفهوم الجديد للدولة الذي يفترضها حقلاً تنعكس وتنعقد فيه تناقضات المجتمع وتعبّر فيه عن توازناتها. وحين تختار الماركسية الاجتهادية المعاصرة ـ في تعبيرها النظري الصرف ـ إرساء استراتيجية جديدة للتغيير من مدخل تحقيق الهيمنة لا من مدخل تحقيق السيطرة، من مدخل المجتمع المدني، لا من المدخل الانقلابي ـ العسكري أو السياسي ـ فإنها تترجم ذلك التحول الحاصل في وعيها بموقع الدولة في الفضاء الاجتماعي بصفتها نسقاً مفتوحاً على اثر تناقضات ذلك الفضاء فيها.

لهذه الأسباب نتصور أن التعميم ليس من شأنه أن يقدم مثل هذه اللحظات النظرية التي نعتقد الآن أنها سوف تصبح راجحة بعد ان انهار النموذج اللينيني للدولة، ودخول الماركسية ونضال الاشتراكيين دائرة النسبية ودائرة التنافس المعرفي المفتوح والتنافس السياسي الديمقراطي في أعقاب انهيار النزعة المطلقية في الفكر والنزعة الشمولية في السياسة.

٦ ـ عبد الله ساعف

من خلال قراءة لما هو متضمن في ورقة سعيد بنسعيد العلوي، أود فقط إبراز التطور الأساسي الذي حصل في انبناء المفهوم عبر الحقبة الأولى التي عالجتها ورقته (القرن السادس عشر والسابع عشر إلى حدود القرن الثامن عشر)، حيث يتضح أن مساراً خاصاً طبع هذه المرحلة الأولى في تشكّل المفهوم، وأن المرحلة أساسية في ما يتعلق بالاستعمال الذي يسود حالياً على المستوى الكوني. ويمكن التمييز بين ثلاث لحظات:

١ ـ في لحظة أولى طغى فيها النموذج الذي نظر إليه هوبز حيث يظهر أن مضمون المجتمع المدني يتحدد كنقيض حالة الطبيعة، وهو يتجلى في تشكيل الدولة وقوانينها، ويفرض نموذجاً أول يعارض الطبيعي (حالة الطبيعة، فوضاها، انعدام الأمن فيها...) بالمتفق عليه والمصطنع (الدولة).

٢ ـ في لحظة ثانية متميزة برز فيها النموذج الثاني، وهو الذي تحدث عنه ج. لوك في كتابه في الحكم المدني أو السياسي، وبالتدقيق في الفصل (٧) من الكتاب وعنوانه «في المجتمع المدني أو السياسي»: وهو النموذج الذي نجده في الموسوعة l'Encyclopédie. وكذلك عند بوفندرف (Pufendorf). ويعني «المجتمع المدني» في هذا النموذج نوعاً من التنظيم لحالة الطبيعة وتكملة لها بخلق العامل السياسي الذي يخلق الذوات القانونية، ويحدد حقوق أعضاء المجتمع من خلال طرح نظام قانون عام.

٣ ـ في لحظة ثالثة، يمكن تسجيل قلب القيم الذي وقع: فعندما أخذ المجتمع المدني

يستمد مشروعيته من كونه تأسس على شبكات مصالح وتضامنات متبادلة ذات صبغة طبيعية، في الوقت الذي تظهر فيه الدولة/ الحكومة ككيان يشكّل خطراً على حرية المجتمع. إذن وقع تحول أساسي في هذه المرحلة الثالثة حيث أصبح المجتمع المدني هو الحالة الطبيعية التي يجب المحافظة عليها من خطر تجاوزات الدولة.

ويمكن تسجيل مرجعية تتصاعد أهميتها في الفكر الغربي لهذه الفترة حيث يحدد مفكرو الغرب هوية مجتمعهم السياسي والتوازن الدقيق الذي يتحقق داخله بين المجتمع المدني والدولة ـ تجاه ما بدأ يطلق عليه اسم «الاستبداد الشرقي».

الفصل الثاني

المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسية الغربية
(من القرن التاسع عشر إلى اليوم: دراسة مقارنة)

عبد الباقي الهرماسي

مقدمة

لقد ظهرت مسألة المجتمع المدني وعلاقته مع الدولة في أواخر القرن الثامن عشر، وظلت تمثّل دوراً هاماً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثم عادت لتختفي من التداول لحوالى قرن كامل. وها هي تعود من جديد في الثلث الأخير من القرن العشرين لتحتل صدارة النقاش السياسي.

وفي كل مرة كان للمجتمع المدني منظّروه، وكانت متضمناته ونوع العلاقة التي تربطه بالدولة في تغيّر. وبالإضافة إلى هذه الأبعاد الزمنية والدلالية نجد خصوصيات جغرافية. ذلك أن المفهوم الحديث للمجتمع المدني ككيان متميز عن الدولة ظهر أولاً في العالم الأنكلوسكسوني، حيث لم يكن هناك ـ خلافاً للتجربة الأوروبية ـ دولة قويّة تحتل الفضاء وتفعل فيه وتقتضي الطاعة التامة من رعاياها.

أما داخل أوروبا، فإن المفهوم تبلور بطريقة أسرع في كل من انكلترا وفرنسا خلافاً لألمانيا التي حافظت على المفهوم التقليدي الذي لا ينزع إلى فصل الدولة عن المجتمع المدني.

هذه الاختلافات في التمظهر الزمني والجغرافي والدلالي تقودنا إلى طرح أسئلة عديدة ومترابطة.

- ماذا يعني الكتّاب والمنظّرون بالتدقيق عندما يميزون بين المجتمع المدني والدولة؟
- كيف تطور محتوى هذا المصطلح حسب الأزمنة والتيارات الفكرية؟
- كيف يمكن تفسير ظهور المفهوم، ثم ضموره، وبأي منطق؟
- وما معنى أن تلتجىء الحركات المختلفة وحتى المتناقضة ـ بدءاً بالحركات المعارضة

للأنظمة الكُليانية، مروراً بالحركات المحافظة الجديدة، ووصولاً إلى الموجة الديمقراطية التي تخترق مجتمعات الجنوب اليوم، بما في ذلك الوطن العربي - إلى الاعتماد على المفهوم نفسه لتحقيق أهدافها؟

وأخيراً، ما هو تأثير هذه الاستعمالات في المفهوم نفسه؟

أولاً - أوروبا والإرث الهيغلي

إن مقارنة هيغل بمن سبقه من المفكرين من أمثال آدم فرغسون (Adam Ferguson) وآدم سميث (Adam Smith) وتوماس باين (Thomas Paine) وغيرهم من مفكرين آخرين مثل ألكسيس دي توكفيل (Alexis de Tocqueville) ممّن كان لهم تأثير في الحقب التي تلتهم - فإن هيغل يخرج من هذه المقارنة وحيداً مفرداً، إذ كان الوحيد الذي لم يُبدِ حماساً شديداً للمجتمع المدني، فقد اعتبره «وحدة عاجزة» في حاجة مستمرة إلى المراقبة الدائمة من طرف الدولة.

وفي موازاة نوع من عدم فهم احتمالات انحراف السلطة، فقد قدّم هيغل مساهمة حول مفهوم المجتمع المدني.

لم يعتبر هيغل المجتمع المدني شرطاً وإطاراً طبيعياً للحرية، وإنما اعتبره فضاءً «للحياة الأخلاقية» بوصفها ناتجاً تاريخياً يتموضع بين مؤسستي العائلة والدولة: الدولة التي تحتوي اقتصاد السوق، وتضم الطبقات الاجتماعية والجماعات المهنية، وكذلك المؤسسات المتعلقة بالإدارة التراتبية وبالحقوق المدنية. فالمجتمع المدني، إذن، فسيفساء تتشكل من أفراد وطبقات وجماعات ومؤسسات تنتظم كلها داخل القانون المدني، وهذه الفسيفساء لا ترتبط بالنتيجة مباشرة بالدولة.

وبما هو كذلك، فالمجتمع المدني لم يكن أبداً معطى للحياة الطبيعية، إنما هو نتاج صيرورة من التحوّلات التاريخية الطويلة والمعقدة. فظهور المجتمع المدني هو ابداع العالم الحديث، إضافة إلى أن نسق الضرورات التي يخلقها تشكل قطيعة جذريّة وحاسمة مع الوسط الطبيعي.

من جهة أخرى، نجد هيغل لا يقول بوجود تماثل ضروري أو تناغم بين مختلف عناصر المجتمع المدني. فالتناغم القائم على المحبّة شيء ينتمي إلى عالم العائلة، لكن الحوادث تتم بشكل آخر داخل المجتمع المدني.

لنتذكر أن الطبيعة في فكر باين هي مجموع متناسق في كل مظاهره. «ولأجل هذا، فإن العناصر المختلفة للمجتمع المدني تختلط وتتمازج تلقائياً وبشكل متناغم». ولكن هيغل لا يتوانى عن رفض هذه الفرضية الطبيعيّة، وعن رفض المفهوم الساذج لجذور التوازن الاجتماعي أيضاً.

إن المجتمع المدني المعاصر هو أقرب شبهاً بحقل صراع مضطرب حيث تتصادم المصالح الخاصة، فالمجتمع المدني في رأي هيغل ـ حيث نجد كل فرد مشغولاً فقط بأمن ملكيّته وفي دأب لتحقيق رغائبه الذاتية ـ هو منظومة غير مستقرة، منظومة قلقة ومضطربة ومهددة باستمرار بالإنفجار. وهي أيضاً ـ أي منظومة المجتمع المدني ـ كنتيجة لما تقدّم، تقع ضحية صراع المصالح والطبقات الاجتماعية، مشكّلة مشهداً «لكل أنواع العربدة الاجتماعية والبؤس والفساد».

إن المجتمع المدني لم يكن أبداً ذلك المجال المتناغم الذي وصفه باين وآدم سميث حقلاً لتحقيق رغائب الفرد وضروراته، وليس أيضاً مجالاً تمارس فيه الحرية الطبيعية، ولكنه بالأحرى الفضاء الذي تضمحل فيه الحرية الواقعية وتذوب في الدروب العقيمة للمصالح.

إن هيغل يتقدّم في تفكيره، ولكن لا يصل إلى حدّ القول بأن المجتمع المدني حالة تحكمها الحرب حيث الكل ضدّ الكل. ذلك أن البرجوازية لم تتوصل إلى تنظيم نفسها لتصل إلى شكل كوني نسبياً. وبهذا المعنى، فإن المجتمع المدني هو فضاء للمؤسسات الحرّة، وللجماعات الحِرفية والجمعيات، إن هذه المؤسسات على اختلافها هي بيت البرجوازية الثاني؛ حيث تتوصل البرجوازية إلى معالجة المصالح الذاتية وتنظيمها، وهي قادرة من خلال تشريعاتها على فضّ بعض الصراعات المصلحية.

ولكن هذه الصراعات التي يمر بها المجتمع المدني تظل مهدّدة المجتمع باستمرار. والمؤسسات الخاصة الحرة التي ترعى المصالح الجماعية ـ وليّة المصالح العامة ـ لا تنجح دائماً في استبعاد تلك الصراعات.

إن الفهم الهيغلي للمجتمع المدني يؤكد تحرر هذا المجتمع إزاء الدولة واستقلالها. وهو في الآن نفسه يضع حدوداً لهذا التحرر من ربق الدولة. ولكن المجتمع المدني، ومع ذلك، لا يتحقق إلّا عبر الدولة. على الدولة أن تؤمّن حل التناقضات الداخلية للمجتمع المدني. ومن واجب المجتمع المدني، بالنتيجة، أن يخضع لسلطة الدولة.

وفي التحليل الأخير، يرى هيغل أن المجتمع المدني يقع تحت الدولة التي هي نظام مصالحة بين الصراعات.

ومنذ ظهور فكر هيغل، صرنا نميّز الفروق بين المجتمع المدني والدولة. المجتمع المدني ليس الدولة ولكنه لا يمكن أن يتمظهر إلّا من خلالها. إنهما في المحصلة الأخيرة يشكّلان وحدة معقّدة من الصراع والتكامل.

هيغل في قراءة ماركس يفرّق بين المجتمع المدني والدولة. ماركس يعترف أيضاً بهذا التمايز «إنه حقيقة واقعية في الدولة المعاصرة»، فالدولة ومن خلال جهازها البيروقراطي تميّزت عن المجتمع المدني، أي أنها أقامت شروطاً مادية لوجود الأفراد. إذن، يعود الفضل إلى هيغل في هذا المجال عند تحليله الدولة البروسيّة، الدولة التي ببعثها جهازاً بيروقراطياً، سيطرت على المجتمع المدني.

ونجد كارل ماركس يصل إلى حدود استنطاق هيغل، إذ يجعله يقول ـ في قراءة ماركس ـ إن المجتمع المدني ليس فقط منفصلاً عن الدولة، وإنما يقف مجابهاً لها. الدولة تعني الاغتراب. إن انفصال المجتمع المدني عن الدولة وتحرّر المجتمع المدني من ربقتها يؤديان بالنتيجة إلى حالة انشطار داخل الفرد. انشطار بين جانبه الإنساني وبين مواطنيّته. إنه في حالة غربة عن ذاته، إذ نجد الإنسان نفسه موزعاً بين حياته العامة وحياته الخاصة. بين حياته كمواطن وحياته كبرجوازي. إن المغالطة السياسية لليبرالية تتمثل بالنسبة إلى كارل ماركس في الحفاظ على التفرقة بين المجال العام والخاص في حياة الفرد الواقعية، وفي الآن دمجهما في الحياة السياسية.

ومن هذه الزاوية، فإن كارل ماركس يقوم بقراءة مزدوجة للمجتمع المدني. فهو من جهة يعتبر المجتمع القاعدة الواقعية والمادية للدولة، ومن جهة أخرى، فإنه يعتبر هذا المجتمع نقيضاً للدولة. نجد إذن، لدى ماركس، مفهومين للمجتمع المدني. كما نكتشف، لديه، نظريتين عن الدولة.

ـ **الجانب الاقتصادي**: المجتمع المدني هو البناء التحتي الذي تُشيَّد عليه العمارة السياسية للدولة. وفي هذا المعنى الأولي، فإن المجتمع المدني هو المجتمع البرجوازي مفحوصاً من زاوية حركته ووظيفته الاقتصادية والاجتماعية. ومن وجهة نظر سوسيولوجية، المجتمع المدني في تاريخ الدولة الحديثة ـ وهنا يأخذ ماركس، مثالاً، الدولة البونابرتيّة (نسبة إلى نابليون بونابرت) والدولة البروسية ـ هو التنظيم الاجتماعي كما تفرزه عملية التباين الدّولوي (Etatique). فالدولة البونابرتية استطاعت أن تتمايز عن المجتمع، كما يقول ماركس. إن التكون التاريخي للمجتمع المدني بهذا المعنى هو موازٍ لتشكّل الدولة الحديثة. إن المجتمع المدني، إذن، في نظر ماركس كيان مزدوج، فهو من جهة مجتمع مدني اقتصادي، ومن جهة أخرى مجتمع مدني سياسي. وتقوم تحليلات غرامشي أساساً على هذا المفهوم، أي المضمون السياسي للمجتمع المدني.

لقد عاد غرامشي إلى هيغل، قافزاً فوق ماركس ليرى في المجتمع المدني فضاءً يضمّ المؤسسات الخاصة والحرة: الكنائس والمدارس والنقابات.

يرى غرامشي أن الدولة يجب ألاّ تقتصر على دورها القمعي، ولكنها تشتمل أيضاً على مؤسسات عدّة حرة قانونياً، التي تساهم بدورها في إرساء الايديولوجيا المهيمنة. إذن، المجتمع المدني ليس فضاء يسبق الدولة: إنه ـ أي المجتمع المدني ـ «القاعدة» و«المضمون الأخلاقي» للدولة. وهو المكان الذي تمارس فيه وظيفة الهيمنة الثقافية والسياسية. وبهذا المعنى، فإن المجتمع المدني، في فكر غرامشي، هو مجال سياسي أيضاً، وليس مقتصراً على الاقتصاد. إنه المجال الذي تهيكله المؤسسات. إنه فضاءُ تكوّن وانتشار الايديولوجيات المختلفة التي تشدّ الجسد الاجتماعي بعضه إلى بعض.

إن الفهم الاقتصادي للمجتمع المدني يتمثّل في أن هذا المجتمع المدني لا يعتبر هنا

كنمط إنتاج رأسمالي وإنما كنظام ممارسة للوظيفة الايديولوجية والسياسية للدولة. والأمر هنا يتعلق بتحوّل حقيقي للمفهوم التقليدي للمجتمع المدني. فغرامشي يذهب بعيداً عن تأويل مؤسسي هذا المفهوم. إن هذا التطور السيمنطيقي (الدّلالي) ينبىء بتحوّل مفهوم المجتمع المدني في القرن العشرين.

ثانياً: توكفيل وفن تأسيس الجمعيات في أمريكا

نحاول ـ قبل المرور بالقرن العشرين ـ ولوج مجال ثقافي مغاير، مجال كان قد شكّل أحد مصادر مفهوم المجتمع المدني كما ندركه اليوم. هذا المفهوم متفرع عن الدراسة العينية التي أنجزها ألكسيس دي توكفيل في كتابه **الديمقراطية في أمريكا**. فقد استرعى انتباه المؤلف، وهو قادم من فرنسا، كثرة الجمعيات في الولايات المتحدة، وكذلك أهمية الأدوار المختلفة التي تقوم بها داخل المجتمع. كتب دي توكفيل في القسم الثاني من دراسته (١٨٣٩):

«إن الأمريكان من جميع الأعمار، ومن جميع المنازل ومن مشارب مختلفة نجدهم يكوّنون الجمعيات. ليس لهم جمعيات اقتصادية وصناعية فقط حيث الكل يشارك فيها، لكن لهم أيضاً أنواع كثيرة أخرى، من دينية وأخلاقية مهمّة وغير مهمّة. جمعيات عامة وأخرى خصوصية. جمعيات عملاقة، وأخرى صغيرة جداً. إن الأمريكان يكوّنون جمعيات حتى لوظيفة إقامة الحفلات، ولتأسيس الأديرة، أو لبناء الفنادق الريفية، أو لرفع الكنائس، وأيضاً جمعيات لنشر الكتب، ولإرسال المبشرين إلى أقاصي الأرض. وبهذه الطريقة يؤسسون المستشفيات والسجون والمدارس.

يتعلق الأمر بحقيقة واضحة: إنهم يشكلون الجمعيات باستمرار في كل مناحي حياتهم. وفي كل مجال. فأنت تجد على رأس مؤسسة جديدة ما، في فرنسا حضور الدولة، وفي انكلترا حضور رجل اقطاعي. أما في أمريكا فلا ترى إلا الجمعيات.

لقد رأيت في الولايات المتحدة جمعيات لم تخطر على بالي فكرة إقامتها. لقد أُعجبت دائماً بهذا التفنن اللانهائي الذي يجعل الأمريكان يضعون أهدافاً واحدة ويحققونها بجهد عدد كبير من البشر يتعاضدون بكل حرية لها».

إن ما يحاول الكاتب أن يلقي الضوء عليه من خلال هذا النص هو هذا التعدد اللانهائي في قدرة البشر على بعث جمعيات في كل مناحي الحياة. جمعيات يعجز البشر بمفردهم عن القيام بوظائفها. فالتجمع الطوعي والحر قادر على توفير طاقة عمل كبرى. فإنجاز المشاريع يتطلب وسائل كبيرة. كيف يمكن الحصول عليها؟! إن النص السابق يقدّم إلينا ثلاث طرق: ففي انكلترا يملك السيد الاقطاعي مباشرة تلك الوسائل، وفي فرنسا الحاكم هو الذي يقترحها ويفرضها على المواطنين، في حين نجد الجمعيات في أمريكا هي التي تجمّع هذه الوسائل.

إن توكفيل مقتنع من ناحية أن تقدّم الحضارة يفرض حاضراً ومستقبلاً تراكماً متزايداً لوسائل الإنتاج، والتنظيم، كما نجده مقتنعاً من ناحية أخرى بأن التطور الاجتماعي يهدم

حاضراً ومستقبلاً ما بيد الأفراد وحدهم من وسائل متراكمة. وما دام التقدّم الحضاري لا يكون إلا رهن الدولة أو رهن الجمعيات فإن توكفيل ينحاز جذرياً إلى أن تكون الجمعيات هي صاحبة المبادرة.

على الجمعيات أن تشغل كل الفضاءات المحتملة في المجتمع. وهو المثال الذي دفع بتوكفيل إلى أمريكا حتى يدرس هذه الظاهرة التي لم يعرفها الغرب الأوروبي بالقوة نفسها «لم أجد شيئاً أكثر لفتاً للنظر بالنسبة إليّ أكثر من الجمعيات الثقافية والأخلاقية في أمريكا. إن الجمعيات السياسية والصناعية من الممكن إدراكها. ولكن الجمعيات الأخرى تنفلت من كل تحديد، وحتى إذا ما اكتشفناها، فإنه من العسير علينا إدراك كنهها لأننا لم نرَ مثيلاً لها. يجب أن نعترف أيضاً أن هذه الجمعيات ضرورية للشعب الأمريكي وربما أكثر من شبيهاتها الأخرى «السياسية والصناعية»».

في البلدان الديمقراطية فن إنشاء الجمعيات هو أبو التقدم. إذ إن التقدّم في كل المجالات منوط به.

ومن بين القوانين التي تتحكم في المجتمعات البشرية هناك قانون يبدو أكثر دقة وأكثر وضوحاً من بين القوانين الأخرى: حتى يحافظ البشر على تمدينهم أو ليزدادوا مدنية يتمثل هذا القانون في فنّ إنشاء الجمعيات التي يجب أن ينمو بينهم متوازياً مع نموّ فرص المساواة بينهم».

يجب أن نقول أولاً إن وجهة نظر توكفيل تلفت انتباهنا إلى المخاطر التي يتضمنها التراث الهيغلي، وهو تراث يبرّر أن تحكم الدولة المجتمع المدني باسم الصالح العام والكونيّ. إن توكفيل يظهر لنا - إذ يعتمد على كتاب **الديمقراطية في أمريكا**، وأيضاً على كتاب **النظام القديم والثورة** - المخاطر التي تتربّص بالأمم الحديثة، والتي هي في نظره غير صادرة عن الصراعات وعن فوضى المصالح الخاصة، وإنما - خلافاً لهيغل - هي صادرة عن الشكل الجديد الذي يتخذه الاستبداد الحديث. إن المفارقة تتمثل في أن الذهنية نفسها التي تقود البشر إلى اللجوء إلى الوسائل الديمقراطية لمقاومة اللامساواة في السلطة والثراء، هي نفسها التي تسهّل تمركز السلطات لدى الدولة التي نجدها هي في الآن نفسه - إذ تعمل على توفير رفاهة المواطنين باسم سيادة الشعب وباسم المساواة - تجرّد المواطنين وتخطف منهم حرياتهم دون وعي منهم.

هذا الاستبداد الحديث لم تكن له سابقة تاريخية، إنه من العسير والصعب استشعار كنهه بوضوح، خاصة أن المجتمعات الديمقراطية الحديثة تتبجّح بقضائها على الاستبداد التقليدي. وهي تشيع تبعاً لذلك بأنها غير مهدّدة.

من ناحية أخرى، فإن أطروحة توكفيل هي نفسها أطروحة «الثورة الديمقراطية الكبرى» التي نجدها تغذّي حماساً شديداً تجاه المساواة في السلطة والملكية إلى حالة التسطيح الذائعة الصيت: دخول كل الفئات المحرومة ميدان التنافس والكسب، حتى يحصل الجميع على ما كان إلى زمن قصير حكراً على فئة قليلة، وضمن عملية تنازل مستمر، فإن ما كان خاصاً بطبقة وفئة نجده ينتشر ليصير ظاهرة عامة فاقدة أي تميّز.

إن الصراع بهدف تحقيق المساواة والحرية يتضمن تناقضاً داخلياً كبيراً. هذه النقطة

حاسمة في فكر توكفيل الذي يعتبر أن الحقبة الحديثة تتميّز بتبادل الأدوار: فما كان من صراع للحرية ضد أشكال الاستبداد حل محلّه تحقيق الأمن بضمانة من الدولة. ولكن يحدث ـ وباسم تحقيق العدالة الديمقراطية ـ أن تصير الحكومة هي المنظم والمراقب والمستشار، والمربيّ وواضع العقوبات في الحياة الاجتماعية. وهذا يقود إلى خنق المجتمع المدني من طرف الإدارة.

إن الاستبداد الحديث يطور ويُمَدِين وسائل وتقنيات الرقابة والعقاب، وهو ما يجعله أقل إزعاجاً وأقل إهانة في نظر المواطنين من الاستبداد القديم. فنجد هذا الاستبداد الحديث ـ بطرق سلمية، وبالاعتماد على قوانين تم وضعها بشكل ديمقراطي ـ يحوّل المواطنين إلى بشر سلبيّين مستسلمين، وفي الوقت نفسه كلهم ثقة في سلطة ساهرة عليهم في جميع مجالات الحياة: العائلة، العمل، الاستهلاك المادي. . . إلخ، ونحن نجد توكفيل هَلِعاً من هذا التحوّل، مفجوعاً من هذا الأفق الجديد الذي يهدّد بهدم جميع مكتسبات الثورة وأهدافها في الحرية والعدالة والمساواة بين جميع المواطنين. إنها مفارقة الديمقراطيات الحديثة في تطوّرها في القرن الأخير. ومن هنا تنبع الأزمة السياسية الرئيسية في الأزمنة الحديثة: كيف تتم المحافظة على النزوعات المساواتية التي فجّرتها الثورة الديمقراطية دون السماح للدولة بتجاوز سلطاتها، وبالتالي منع مواطنيها من ممارسة حرّياتهم؟

وحتى نمنع انحرافاً كهذا، لا بد من تطوير بعض «الآليات» الضرورية قصد تحييد سلبيات هذه التطورات ومراقبة نتائجها.

يمكن التقليص والحد من الخطر داخل مؤسسات الدولة بفعل توزيع السلطات السياسية بين جهات عدة؛ فالسلطة التشريعية قائمة على انتخابات دورية، وهناك سلطة تنفيذية منفصلة مع وجود قضاء مستقل. هذا التوزيع للسلطات ـ كما علّمنا مونتسكيو منذ القرن الثاني عشر ـ من شأنه أن يقلّص من مخاطر احتمالات الاستبداد الإداري. ولكن وجود هذه الرقابة السياسية في مواجهة احتمالات الاستبداد الحديث لا بدّ من أن يقوّيها وجود الجمعيات المدنية التي تنفلت من رقابة الحكومة.

وما انفك توكفيل يعيد مقولة مفادها: لا بد للمجتمع من عين فاحصة ومستقلة. هذه العين الفاحصة ليست سوى مجموعة متعددة من الجمعيات المدنية، الدائمة اليقظة والقائمة على التنظيم الذاتي، وهي الضرورة اللازمة لتقوية الثورة الديمقراطية.

ثالثاً: عودة المفهوم في القرن العشرين وأبعادها

عرف استعمال مفهوم المجتمع المدني نوعاً من الخمود حتى فترة متأخرة من القرن العشرين، حين اختفى من المعاجم ومن النقاش الفكري عموماً، ولكنه يقود الآن ويسيطر على النقاش؛ مما يستدعي سؤالاً عن ذلك الاختفاء والخمود، ثم عن هذه العودة.

نجد أن انتشار المصطلحية الماركسية لا يشكل تعليلاً كافياً لذلك الإغفال من قبل الفكر الليبرالي، فالماركسيون أنفسهم، وقد انقسموا بين الذهنية الماركسية والاجتهاد

الغرامشي، لديهم الآن اتجاه نحو التخلي عن إشكالية الدولة والمجتمع المدني. وقد قدّم الكاتب فرنسوا رونجون (François Rangeon) فرضيات عدة لتأويل هذا الضمور في استعمال اصطلاح المجتمع المدني، منها: نقد الاشكالية من أساسها والمرور من درس العلاقات المعقدة بين الدولة والمجتمع المدني إلى دراسة علاقات السلطة التي تخترق كلاً من المجتمع المدني والسلطة.

كما أن هناك فرضية ثانية تفسر عودة الاشكالية إلى البروز، هي ظهور مسألة دولة القانون، التي من شأنها أن تؤدي إلى تشكك في مصداقية الحديث عن مجتمع غير سياسي.

لا بد أن نتعرض هنا إلى المحاولات التي هدفت في النصف الأول من هذا القرن إلى الغاء التمييز بين الدولة والمجتمع، وذلك عبر استراتيجيات سياسية تنزع إلى نقض والغاء الدولة الموجودة لاعتبارها دولة تجسّد «الرأسمالية». ومن المفارقات أن تندرج نظرية غرامشي واستراتيجياته السياسية في الفترة الفاشيّة في هذا الإطار، كما بيّن ذلك بوضوح Norberto Bobbio، إذ يرى أن غرامشي ظل مخلصاً للهدف الماركسي الكلاسيكي ـ خلق مجتمع مدني شيوعي لا طبقي، فيه فصل بين الدولة والمجتمع المدني، أي خلق ما يسميه غرامشي (La société régulée) أو «المجتمع المتّسق»، وهو الهدف الأسمى للنضال العمالي مُقاداً من الحزب والمثقفين لخلق الهيمنة المضادة للبرجوازية داخل المجتمع المدني الذي يعتبر هو نفسه عنصر ربط (Lien de médiation) بين اقتصاد متهيكل طبقياً ومؤسسات الدولة المعتمدة على القوة والجبر. فالمعروف والسائد أن غرامشي اشتهر بالنسبة إلى غيره من الماركسيين بوقوفه أمام الاستراتيجيا الانقلابية المباشرة التي يتمسك بها الماركسيون اللينينيون؛ فحسب غرامشي تكون حرب المواقع وسيلة أكثر نجاعة لهدم/ضرب هيمنة البرجوازية في عقر دارها، أي في الميدان الاقتصادي والميدان السياسي.

فالوصول إلى السلطة من قِبَل الطبقات الشعبية يتم قبل كل شيء وبطريقة أساسية، داخل المجتمع المدني نفسه وتغييره.

إن حرب المواقع من طرف البروليتاريا وبالقدر الذي تكون فيه مُقادة بإخلاص ودقة قادرة على تكوين مجتمع شيوعي يمكن أن يكون نموذجاً كونياً، وهذا يجنبها مخاطر الاستعباد الذي تؤدي إليه حرب الحركة (Guerre de mouvement) أو الهجوم المباشر والمفاجىء على جهاز السلطة.

فمن الواضح أن غرامشي يتحدى الاستراتيجيا البلشفية ـ التي هي أخذ السلطة بالقوة ـ لذلك عرفت نظريته باللطف أو العطف على القوة المدنية، واحترام الآخرين والقانون.

ويبقى السؤال: أين إذن هذه الاستراتيجيا، وكيف يمكن اليوم أن نقيّمها؟

نلاحظ أولاً أن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لأوروبا الغربية قد تحولت تحوّلاً دراماتيكياً منذ أيام غرامشي، فتفكّك الحركات العمالية وانحدار ما يعتبر النواة الصلبة لطبقة

الشغيلة (العمال)، وكذلك تنامي الحركات الاجتماعية الجديدة ـ كل هذا يشكك في الاعتقاد الغرامشي في الطبقة العاملة، التي هي عنده «الطبقة الرئيسية»، التي يمكن أن تلعب الدور الأهم في الثورة المعادية للرأسمالية (La Classe Fondamentale).

إن التحليل ـ ما بعد الغرامشي لمفهوم المجتمع المدني، يجب أن يأخذ بعين الاعتبار هذه التطورات الجديدة، وعلى الأقل ربط مسألة إمكانات الطبقة العاملة بعلاقاتها مع الفئات والحركات الأخرى.

كما أن ثقة غرامشي في الدور الطليعي / القيادي للحزب الشيوعي يُعتبر مصدر إشكال، لأنه لا يقدّر بدقة أن الأحزاب الواحدة هي مشاريع كُلّيانية تقود إلى الاستبداد. وكذلك فهو يبالغ في قدرة هذه الأحزاب على إدماج المجتمع المدني في صفوفها، ويهمل الحركات والاستراتيجيات لدمقرطة المجتمع خارج الحزب الواحد.

وأخيراً، فإن اعتماد غرامشي على المسلّمة الماركسية التي تقول بضرورة إلغاء الدولة، وبالتالي المجتمع المدني، تثير التحفظات السوسيولوجية والسياسية والقيمية، ذلك أن اهتمامه بالمجتمع المدني يبدو في آخر المطاف اهتماماً انتهازياً ما دام ينظر إلى التشكيلة الاجتماعية القائمة على أنها تشكيلة مؤقتة وغير ضرورية، ما دام المستقبل يخضع لمعايير المجتمع المعقّد.

إن اعتبار المجتمع الرأسمالي مسكوناً بتناقض أساسي، وأن هناك فاعلاً محظوظاً يمكنه وحده التقدم بالتاريخ؛ كل هذه الاعتبارات والآراء تتناقض مع واقع المجتمع الرأسمالي المعاصر الذي ما انفك يتطور في اتجاه التعقيد والتباين.

والواضح أن كل محاولات قلب عملية التباين هذه وتوحيد الدولة والمجتمع والتماهي الكامل لكليهما قاد إلى نتائج كُلّيانية.

ولكن، إرادة تفسير عودة المفهوم لا بد أن تربط بين هذه العودة وبين جملة من العناصر الأساسية تهم تطور المجتمع والفكر في الثلث الأخير من القرن العشرين.

١ ـ نقد دولة الرفاه

إن إعادة هيكلية الاقتصاد الرأسمالي الأوروبي والكيفية التي أدت إليها وضعية ما بعد الحرب ـ أي الوضع الجديد ـ جعل الناس يشكّون في قدرة دولة الرفاه على تحقيق الحاجيات الأساسية، وخصوصاً في قدرتها على إحداث مستوى عادل من التشغيل، فإخفاقات دولة الرفاه «الكينزية» أدت إلى خلق خصومات سياسية أعادت إلى السطح مسألة الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، والصعوبات والاخفاقات المتتالية لهذه الدولة أدت إلى ظهور مستوى متعاظم من فقدان الثقة والتشكك تجاه البيروقراطية والتكنوقراطيين والخبراء، كما أدت إلى انحدار في مشروعية كل من الاشتراكية وبرامج الديمقراطيات الاجتماعية. ولعل أكثر من استغل هذه الصعوبات هم المحافظون الجدد الذين ألحّوا على النتائج السلبية للتدخل الدولي

في الأسواق الخاصة للمجتمع المدني بالمعنى الواسع للسوق. فهؤلاء ـ أي المحافظون الجدد ـ يفسرون كل الاخفاق بتدخل الدولة وصاروا لذلك ينادون بتحرير قوى السوق في ميادين مثل الصحة والتعليم والمواصلات ـ وهذا يعني بالنسبة إليهم الخوصصة أو القطع مع احتمال تكفّل الدولة بهذه الجوانب، وبالتالي تقليص دور المؤسسات والخدمات التي تملكها أو تدعمها الدولة. وكذا الحد من قوة النقابات ودورها لخلق قوة عمل مطواعة ومتعاونة وسهلة التحريك جغرافياً.

وفي الحقيقة، فإن المحافظين الجدد يطالبون بتقليص انتقالي لنفوذ الدولة، لأنهم ما زالوا يعتبرون أن دور الدولة هام في تحديد قوانين التنافس الاقتصادي وإدارتها، فهم ينادون بدولة قوية (ولكن مقاسمة النفوذ في بعض المهام).

ومع هذا، فإن التيار/التوجه المحافظ الجديد تعرّض إلى نقد لاذع من طرف المدافعين عن دولة الرفاه، مثل بيار روزنفالون (Pierre Rosanvallon) الذي يرى أن الأزمة الاقتصادية الراهنة للدولة تطرح أسئلة أساسية وعميقة حول الشكل وحدود سلطة الدولة في علاقتها بالمجتمع المدني، لكنه يعتبر أن الاستراتيجية المهيمنة الآن سواء في خوصصة (Privatisation) دولة الرفاه أو المحافظة عليها تبقى رهينة نموذج سياسي غير مرغوب فيه، وغير إجرائي.

فالقول ـ إلى حد الصنمية ـ بأولوية التنافس بين أفراد داخل السوق، كما القول بالثقة اللامتناهية في جهاز الدولة والمقتنعة به، يعتبران مقاربتين متقابلتين، ولكن أيضاً متكاملتين. فكلاهما يعمل على تشجيع تفتيت الروابط الاجتماعية في المجتمع المدني. وبالتالي فإن أية واحدة منهما لا تتصور إمكانية تقوية هذه الروابط وتكثيفها.

وهكذا فإن روزنفالون يقترح مهمة أساسية للمرحلة الراهنة، هي ايجاد مجتمع مدني مضمون من طرف الدولة، وذي كثافة عالية/كبيرة، وقدرة متزايدة على الاستجابة للحاجيات الاجتماعية عبر شبكات دعم متبادل. هذا عوضاً عن التنصيص والتمسك الدائم بأحد القطبين السوق أو الدولة.

وهو بذلك يلغي أو يسقط المقاربة المحافظة الجديدة غير العادلة، كما الهدّامة اجتماعياً. ويبدي إلى ذلك نقداً لمسلّمة الديمقراطية الاجتماعية التي ترى أن الخدمات الخاصة هي بالضرورة مرادفة للسوق والربح، أي اللامساواة. كما لو ان الخدمات الاجتماعية العامة لا يمكن أن تقوم بمباراة الدولة اعتباراً لتماهي هذه الخدمات مع دورها كدولة وارتباطها الطبيعي بها كطريق وحيدة للمساواة واسقاط الاعتبارات الربحية. ويهدف عوض ذلك إلى الوصول إلى أنواع مختلفة من الآليات لأخذ القرار العمومي لتحقيق الحاجيات الاجتماعية. ويحاول في كتاباته أن يعتمد مقاربة ذات أبعاد ثلاثة:

ـ تقليص الحاجة إلى الاعتماد على دخل الدولة.

ـ خلق نوع من الاتفاق الجديد بين المُشغلين والعمال.

ـ توسيع أشكال التضامن الديمقراطي داخل المجتمع المدني نفسه.

٢ ـ ظهور الحركات الاجتماعية

لا تفوتنا ـ عند الحديث عن عودة مفهوم المجتمع المدني ـ الإشارة إلى ظهور ما يسمى بالحركات الاجتماعية الجديدة؛ فالسنوات الماضية عرفت فيها أوروبا الغربية أشكالاً جديدة من العمل الجماعي، منها بالخصوص:

حملات باسم الحقوق المدنية، الحركات الطلابية، وكذا الحركات السلمية والايكولوجية والنسوية. وهذه الحركات تحظى بالقبول لدى طبقات اجتماعية مختلفة، وتعطي أهمية كبرى لأشكال التنظيم القاعدية وغير الرسمية ـ أو اللاشكلية ـ موازية للقنوات الرسمية. وهي بالتالي تنزع إلى عدم التعاون مع المنظمات التقليدية كالأحزاب والنقابات والبيروقراطية. وتعمل داخل القواعد التحتية للمجتمع.

ولأن هذه الحركات تتكوّن في قاعدتها العريضة خارج/بعيداً عن المؤسسات المهيمنة للمجتمع والدولة، فإنها تطرح أسئلة هامة حول كيفية توزيع ومدى شرعية علاقات السلطة على المستوى العام. كما أن هذه الحركات، في تعبيرها عن معاناة واضطرابات الحياة اليومية، تتحدى طرق العمل الرسمية داخل المجتمع والدولة، بما أنها تعمل خارجها... ولأنها تعمل خارج السياسة الرسمية وتعتمد على الشبكات غير المرئية للمجموعات الصغرى الغارقة في الحياة اليومية، فإن هذا الموقع يسمح لها أن تتحدى المعايير والقيم والطقوس السائدة في الحياة اليومية، وكونها كذلك، فهي تعمّق الفجوة بين الدولة والمجتمع المدني، وتساهم في بناء أنماط جديدة من التضامن، وتشارك في نشر وتكثيف التعددية داخل المجتمع المدني نفسه.

٣ ـ تأثير التحولات في الكتلة الاشتراكية

ومما ساهم في تكثيف الخطاب حول المجتمع المدني في الفترة الأخيرة، النضال ضد النموذج الكُلّياني في البلدان الاشتراكية. فقد لاحظ دارسو أوروبا الوسطى والشرقية أن الأنماط الكُلّيانية لا تحافظ على استقرارها إلاّ بالقدر الذي تنجح فيه السيطرة على المجتمعات المدنية عبر الترهيب والدفع إلى اللامبالاة.

وحين ينجح المجتمع المدني في كسب الثقة بنفسه، فإن هذه الدول تفقد سيطرتها ويصبح هدفها الهيكلي ظاهراً.

وفي كتاب حديث الظهور حول بولونيا والمجر لميكلوس مولنار (Miklos Molnar)، نجد أنه برغم نصف قرن من هيمنة الحزب الواحد نجحت هذه المجتمعات في استعادة سلطة نُزعت منها قسراً؛ ففي بولونيا نجحت الكنيسة الكاثوليكية ونقابة تضامن (Solidarnosc) في ترميز المجتمع المدني من جديد.

لقد كان الوضع مختلفاً في المجر. ولكن حتى هنا، وخلافاً لروسيا، كان كلا البلدين يتمتع بنسيج جمعياتي مستقل عن السلطات السياسية؛ ففي المجر يسجل إحصاء١٩٣١ العدد ١٦٧٤٧ جمعية تم تحطيم أغلبها عندما صعد الحزب الشيوعي إلى السلطة، ولم يبقَ بعد الاقتحام الستاليني إلّا ٢٢٥ جمعية، دون حساب الجمعيات الرسمية.

هذه الجمعيات استعادت قوّتها مباشرة بعد انفراج الضغط عليها، وهي تحتل مكانة تتسع باستمرار. والحدث الأهم والأبرز هو انتشار ظاهرة الجامعات المتنقلة في بولونيا، التي نجحت في بث ونشر التاريخ الصحيح الذي أهانه وألغاه النظام الرسمي.

هل يعني هذا الآن أن المجتمع أو حركة تضامن تأخذ فقط مكان الحزب الشيوعي المتآكل؟ انه بالطبع لا يكفي لمناضلي تضامن أن يحتلوا المكاتب الشاغرة من الحزب الشيوعي، بل الأهم أن لا يفقد المجتمع قدرته على تطبيق الوسائل الضرورية لتشغيل الديمقراطية، وأن ينجح في مواصلة ذلك.

أي أن يصبح أو يصير من جديد قادراً على حد قول الكاتب «السلطة التي توقف السلطة» Le pouvoir qui arrête le pouvoir.

خاتمة

إن الجميع ـ اليوم ـ من السياسيين إلى الصحافيين، من اليمين إلى اليسار، إلى رجال الفكر، على اختلاف تياراتهم ـ أصبحوا يلجأون إلى استعمال مفهوم المجتمع المدني. فلقد أصبح المفهوم المركز الهندسي Le Lieu géométrique للقاء جميع الأفكار المضادة للدولة. كما ظهر نوع من الطوباوية في استعمال مفهوم المجتمع المدني، وكأنه تحوّل من منطق السوق والمنافسة إلى منطق العفوية والتضامن والتعايش المشترك.

ولعل ما ربحه المفهوم في سعة الانتشار قد خسره على مستوى الدقة. ذلك أن التقييم الايجابي لمفهوم المجتمع المدني خلق منه أسطورة سياسية، يلجأ إليها من ينادي بالمبادرة الخاصة، وكذلك من ينادي بالتضامن والتسيير الذاتي، وتعتمده الحكومات تجاه التحديات الداخلية، كما تصفه الحركات المعارضة في صراعها مع السلطات القائمة.

ولكن لا بد للفكر ـ إذا أراد أن يكون نقدياً ـ أن يُخضع المفهوم إلى التمحيص الضروري حتى نعرف ماذا يقصد بالمجتمع المدني. هل يقصد به كياناً معيناً Object؟ أم هل يطوّع كأداة تحليل؟ أم يقع الالتجاء إليه كأسطورة وشكل من أشكال الطوباوية السياسية؟

المراجع

Bobbio, Norberto. «Gramsci and the Concept of Civil Society.» in: John Keane (ed.). *Civil Society and the State*. London; New York: Verso, 1988, pp. 73 - 99.

Chatelet, François. *Hegel*. Paris: Seuil, 1968. (Ecrivains de toujours; 80)

Gramsci, Antonio. *Gramsci dans le texte*. Paris: Editions Sociales, 1977.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Le Droit naturel*. Traduit de l'allemand, préfacé et annoté par André Kaan. Paris: Gallimard, [1972]. (Collection idées; 255), p. 119.

Marx, Karl. *Le Dix - huit brumaire de Louis Bonaparte*. [Paris]: Pauvert, 1984. p. 274.

Molnar, Miklos. *La Démocratie se lève à l'est: Société civile et communisme en Europe de l'est: Pologne et Hongrie*. Paris: Presses universitaires de France, 1990.

Rangeon, François. «Société civile: Histoire d'un mot.» dans: *Colloque sur la société civile*. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

Rosanvallon, Pierre et Patrick Viveret. *Pour une nouvelle culture politique*. Paris: Seuil, '1977.

Stone, John and Stephen Mennell (eds.). *On Democracy, Revolution and Society*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1980.

Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. tome 2.

التعقيبات (١)

الهام كلاب

بعد أن استمعنا إلى محاضرة عبد الباقي الهرماسي عن المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسية الغربية، يُخيل إلينا أننا حيال تطور العالم الحديث، نأتي أحياناً متأخرين، وأحياناً لا نأتي، فيأتي الفكر والحدث إلينا بالرغم منا، وإن حاولنا استبعاد المقارنة فليس في استطاعتنا استبعاد الأثر.

لقد عالج المحاضر موضوعه من خلال أسماء ومواقف. ولكن الأسماء ألقت بظلالها الكثيرة على مجمل الموضوع فلم تسمح له بالتوسع في المظاهر العملية المتنوعة لنشاط المجتمع المدني كما يفترض العنوان.

لقد توقف المحاضر عند هيغل وماركس وغرامشي وتوكفيل وروزنفالون وكأنه يجري بينهم سجالاً، يتبدّل من خلال سيرورة ديناميته في التاريخ والسياسة والدلالات. ويغتني بالنظريات التي طورت الفكرة وكثفتها.

ولكننا استمعنا إلى الفكرة دون تحققها وإلى وقعها الفكري دون وقعها العملي المتشعب في كل قطاعات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية.

لقد بدأ المحاضر، وللمفارقة، بهيغل الذي تأتي مساهمته في اتجاه معاكس للآخرين. فالمجتمع المدني عنده لا يتحقق إلا عبر الدولة التي هي نظام مصالحة بين الصراعات، وهو فضاء الحياة الأخلاقية وليس الشرط أو الإطار الطبيعي للحرية.

إن هيغل، في قراءة ماركس، يفرّق بين المجتمع المدني والدولة، وماركس يعترف بهذا التمايز الذي يجمع ويفرّق في الوقت ذاته. فالمجتمع قاعدة واقعية للدولة، وهو في الوقت ذاته نقيض الدولة.

أما أنطونيو غرامشي الذي ارتبط فكره بالممارسة والذي يجدر التوقف عنده كمحطة: ما

قبل غرامشي وما بعد غرامشي، فقد كتب عن التاريخ ودور المثقف في **دفاتر السجن** وردّ على دراسات كروس، الفيلسوف الهيغلي الذي انصرفت عنه أجيال سنوات العشرينيات لاعتباره شخصاً غير واقعي لم يقد معركتها ضد الفاشيّة. فالمجتمع المدني عند غرامشي هو مجال سياسي أيضاً ولا يقتصر على الاقتصاد. إنه المجال الذي تهيكله المؤسسات، انه فضاء تكوّن وانتشار الايديولوجيات المختلفة التي تشد الجسد الاجتماعي بعضه إلى بعض.

إن تأثير غرامشي الكبير في مفهوم المجتمع المدني في القرن العشرين اكسب الألفاظ دلالة جديدة في تمييزه بين السيطرة (للدولة) والهيمنة (للثقافة)، وتلاه لوي ألتوسير الذي طوّر في نظريته.

الجديد الذي نتوقف عنده في المحاضرة هو المقارنة بين المجتمع الأوروبي والأمريكي إذ ينتقل المحاضر إلى مفكر آخر مختلف، تشكل كتاباته جسراً بين النظرية والممارسة وهو ألكسيس دي توكفيل. ففي أوروبا التي كانت تجتاحها على مدى أربعين سنة الزوابع السياسية التي أطلقتها الثورة الفرنسية، يبدو توكفيل وكأنه ضمير هذه المرحلة.

بكل هدوء وتعقُّل، حاول فهم القوة الجديدة التي ستسيِّر العالم وهي الديمقراطية، مع أن المتحررين أمثال بنجامان كونستان وروايبه كولار كانوا يحاولون استيعاب نتائجها.

سنة ١٨٣٥، عندما نشر الجزءين الأولين من **الديمقراطية في أمريكا**، ركّز على كثرة الجمعيات في الولايات المتحدة وأهمية الأدوار المختلفة التي تقوم بها، مستشرفاً مفهوم المجتمع المدني في القرن العشرين.

«أنت تجد على رأس مؤسسة جديدة ما في فرنسا حضور الدولة، وفي انكلترا حضور رجل اقطاعي. أما في أمريكا فلا ترى إلا الجمعيات».

ويعتقد توكفيل أن على الجمعيات أن تستغل كل الفضاءات المحتملة في المجتمع. ولكنه سجل منذ مئة سنة القلق الذي نحس به اليوم.

إن كل المجتمعات تتبجّح بقضائها على الاستبداد التقليدي، ولكن الاستبداد الحديث يطور وسائل وتقنيات الرقابة والعقاب ويعتمد قوانين تم وضعها بشكل ديمقراطي، تحوّل الناس إلى سلبيين مستسلمين، كلهم ثقة في سلطة ساهرة عليهم في جميع مجالات الحياة. إن الديمقراطية قد تقود إلى فقدان الحس بالحرية، والخطر هو في الظالم اللطيف.

واليوم، يهاجم هربرت مركوزي في تحليله المجتمع الصناعي والعقلانية الخادعة، تقنين الفرد حتى في تعابيره الحميمة وقوّته الإبداعية، كالجنس والفن، التي تتحول إلى وسائل عادية للاستهلاك، وهذا ما يخفض الحس النقدي عند الفرد حيال الرفاه المادي والضمانات الموعودة حتى وعد «القنبلة النظيفة» والملاجىء ضد الحرب الذرية.

ولكن هنا نقف حائرين مع الباحث عن سبب اختفاء المفهوم حتى فترة متأخرة من القرن العشرين، مع أن مفاعيله العملية لم تتوقف. (ونحن نعلم أن مفهوم المجتمع المدني في

نشأته وتطبيقاته وليد التجربة الغربية نتيجة وعي حقوق المواطن تجاه سيطرة الدولة. ظهر في نهاية القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، واختفى لمدة قرن ثم عاد إلى الظهور في الثلث الأخير من القرن العشرين). ونتساءل عن سبب هذا الضمور مع أن الشطر الثاني من القرن التاسع عشر كان عصر غاريبالدي والحرب الأهلية الأمريكية وفيكتور هوغو ودوستويفسكي ونقابات العمال وامتداد كومونة باريس والمدرسة الواقعية والانطباعية في الفن ـ وكلها أشعلت الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي بانتفاضات هامة.

لا نستطيع تفسير هذا الضمور بانتشار المصطلحات الماركسية التي أغرقت مفهوم المجتمع المدني بالصراع الطبقي ومفاهيم البنية الفوقية والتحتية وحسب. فالانقسام كان كبيراً بين الموقف الماركسي والاجتهاد الغرامشي، وليست دولة الرفاه هي السبب لأنها أخفقت وأعادت النقاش بين الدولة والمجتمع ومفهومي الاستهلاك والسيادة. نميل إلى اعتماد تفسير فرنسوا رانجون الهام ولو لم يكن كافياً. السبب هو نقد المفهوم في أساسه بالانتقال من إشكالية الدولة والمجتمع المدني إلى دراسة علاقات السلطة التي تخترق كلاً من المجتمع المدني والسلطة.

وأتوقف عند هذه الفكرة، منتبذة زاوية خاصة، وهي ظهور الحركات الاجتماعية في الشطر الثاني من القرن العشرين، متمنية لو أخذت هذه النقطة الحيّز الكبير من البحث لأنها نقطة التركز العملي في المجتمع المدني.

ان ما ميّز هذه الحركات الاجتماعية هو أنها التعبير الأقصى عن الحرية والديمقراطية، والتعبير عن العلاقة المشدودة مع السلطة من جهة، ومع المجتمع الذي تنبثق عنه من جهة أخرى.

هذه التجمعات كانت موازية للقنوات الرسمية، تعمل داخل القواعد التحتية للمجتمع، وتميل إلى عدم التعاون مع المنظمات التقليدية كالأحزاب والنقابات والبيروقراطية.

تتحدى هذه التجمعات المعايير والقيم والطقوس السائدة، فتفصل عدائياً بين الدولة والمجتمع، وتزرع التعدد والاختلاف داخل المجتمع المدني نفسه.

من هذه التجمعات، حركات النساء، حركات الشباب، جمعيات البيئة، التيارات الثقافية (وهنا أركز على الفنية منها).

لذا فهي ليست الجمعيات المطمئنة المتجانسة التي يذكرها توكفيل، وليس لها هيمنة الثقافة حسب غرامشي، إنها مركز التململ الذي يستهدف الدولة، كما يستهدف المجتمع المحيط. إنها مركز التفكير في الانقضاض على السلطة ونقض السلطة إلى ما لا نهاية.

فمنذ الستينيات، تحرك المجتمع المدني نسائياً مستفيداً من ماركس وفرويد وغرامشي وغيرهم ومن تطور تاريخ الفكر السياسي والإنساني، في كتابات ودعوات وممارسات، تحاول تحرير النساء من قوانين وأعراف. وكانت هذه التجمعات في صراع أفقي وعمودي معاً، مع

الدولة ـ القانون ومع أطراف أخرى ممانعة من المجتمع المدني في صوره الأبوية.

في المرحلة نفسها قامت ثورة الطلاب في فرنسا، وكانت نوعاً من ثورة قسم في المجتمع المدني على الدولة وعلى قسم آخر من هذا المجتمع. وليس مستغرباً أن يكون في شعارها لفظ السلطة: المخيلة هي السلطة أو المخيلة في الحكم (l'imagination est au pouvoir).

كما تتكاثر اليوم جمعيات «الخضر» للمحافظة على البيئة العالمية المتدهورة، وتكاد تكون في حالة صراع واستنفار، وكأنها الرفض الجديد وهاجس المجتمع المدني المستقبلي.

أود التوقف عند تحرك المجتمع المدني ثقافياً وخاصة في المجال الفني والهندسي. وهو مجال يغفله الباحثون السياسيون مع أنه موازٍ للسياسة ومتأثر بها ومعبّر عن حقيقة المجتمع اليومية والحميمة.

فالقرن التاسع عشر، مثلاً، تشكلت تياراته الفنية من خلال التطورات السياسية والاجتماعية والفكرية والتقنية، من خلال المغامرة النابوليونية، الحركات الوطنية والثورية، التبدلات الصناعية، المثاليات الاجتماعية والاختراعات والتحديات والمجابهات.

كان هناك دائماً الفن الرسمي المفروض، والفن الحر. وحيال محترف دافيد، ممثل النيوكلاسيكية وراسم بونابرت وهو يقطع جبل غران سان برنار، كانت هناك جمعيات أو أخويات للفنانين، لها فنادقها الصغيرة ومقاهيها ولها أكاديمياتها الحرة الطليعية. وحيال النيوكلاسيكية وصالونات العرض الرسمية، كان الانطباعيون يهزون التقاليد البصرية والاجتماعية والفنية.

وحيال برج ايفل (١٨٨٩) ـ الذي بُني للمعرض العالمي في باريس ـ وهو بناء مدني، لا وظيفة له، من مادة جديدة محتقرة هي الحديد، كانت معركة الحرية والتقليد، تُرسم في سماء باريس ببناء كنيسة موغمارتر، وهي بناء ديني، له وظيفة طقوسية، من مادة نبيلة كلاسيكية هي الحجر.

ولذا، فإن حركة المجتمع المدني في القرن العشرين، لا تؤرخ من دون حركات الرفض والتبديل الثقافية والفنية. وبالمقارنة، لو عدنا إلى الوراء، إلى القرن السابع عشر حيث سادت الكلاسيكية في نظام الحكم وقطعاً في العمارة والأدب والمسرح والفن، لوجدنا أن من لم يدخل في أطرها السياسية والفنية نُبذ خارج المجتمع.

والتاريخ الفني في العصور القديمة، هو تاريخ السلطة، إطارها البصري هيكل الإله وقصر الحاكم.

كم اجتازت الإنسانية من تحولات حتى وصلنا إلى القرن العشرين عصر الحريات، حيث تظهر النظرية الفنية حرة لتكتسب اسماً بعد ذلك حيث السوريالية حطّمت نفسها عندما أصبحت سلطة، وحيث شكّل الباوهاوس ـ وهي مدرسة الهندسة المعمارية الشهيرة الطليعية في ألمانيا ـ تهديداً شرّد بسببه هتلر مهندسيها في العالم، وأقفلها، وحيث يتهدد الابداع الفني

تحويله إلى سلعة استهلاكية يردّ عليها الفنان والجماعات الثقافية حيناً بنجاح وحيناً بفشل، وحيث يعبّر فيلم سينمائي عن قلق جيل كامل.

إن الاختيار الموفّق للنماذج الفكرية في هذا البحث، لم تقابله النماذج الواقعية في الممارسة الحالية، التي تتضمن حرارة الحدث الذي يجري في العالم. ولو اقتصر الباحث على الثلث الأخير من القرن العشرين فقط لاستفاض في تعداد نماذج الممارسة في المجتمع المدني، وهي متواترة لا تعدّ.

يتحول العالم اليوم إلى حقل واسع وغامض من التجارب السياسية، وما يجري الآن، لا بد أن يقلب مقاييس تفكيرنا وخطابنا وأحكامنا. فالغياب المفاجىء للمعسكر الاشتراكي والتجربة الشيوعية، والزلزال الأرضي الذي حركت فيه القوميات الزمن والحدود، يتطلب استنفاراً فكرياً ويطرح تساؤلات عميقة على الشعوب وعلى حكامها.

ومن جهة أخرى، فإن تنامي الأنواع المعقدة والدقيقة للسلطة، وبروز دور الاعلام كسلطة قاطعة وجذابة وكطاقة تتراكم ولا تزول باستهلاكها، سواء كانت رديفاً للسلطة الحاكمة أم للمجتمع، يرسم صورة جديدة للمجتمع المدني الغربي، تتراوح بين الطوباوية الرسولية، وعلاقات المقاومة والمنافسة والمراقبة والمساعدة، ونموذج السلطة التي توقف تجاوزات السلطة. فحيال الاستبداد الجديد، يجب أن تكون العين جديدة.

وكمن يستفيد من كل مناسبة للتوقف عند وجعه، لا بد من التوقف عند التجربة اللبنانية خلال الحرب، حيث ماتت الدولة وازدهرت مؤسسات المجتمع المدني، سلباً وايجاباً، من الأحزاب الطائفية المتحاربة إلى الهيئات الاجتماعية المغيثة العلمانية، مع تأكيد الدور السلمي والمواطني الذي قامت به تجمعات النساء، والآن، نجد أن المخرج الوحيد من الحرب الأهلية هو في اعتماد مؤسسات المجتمع المدني وتنظيم جهودها وتوحيد منطلقاتها، بل وتبديل دورها من الاغاثة إلى البناء.

وللمفارقة، فنحن نطلب تدعيم المجتمع المدني وتدعيم الدولة بكل مؤسساتها معاً. وما النقاشات الدائرة حالياً حول ضرورة وزارة الثقافة والخوف على الحريات إلا في هذا السياق.

قد يكون في تجربة حرب لبنان الأهلية فائدة لمجتمعات الحروب الأهلية التي تهبّ الآن على بعض دول العالم.

المناقشات

١ ـ حسنين توفيق إبراهيم

ثمة ملاحظة شكلية وأخرى موضوعية حول هذا البحث. تتعلق الملاحظة الشكلية بتركيز البحث على الجانب الفكري أكثر من تركيزه على الممارسة، وهو الموضوع الأصلي كما هو موضح في العنوان. أما الملاحظة الموضوعية فتدور حول التساؤلات الآتية وهي تدخل في صميم العنوان الذي يعالجه البحث.

١ ـ كيف تكوّن المجتمع المدني في التاريخ الاجتماعي للدول الغربية، وبخاصة في القرن التاسع عشر، وهو قرن هام في التاريخ الأوروبي، بل وفي تاريخ العالم بصفة عامة؟

٢ ـ ما هي الأوجه الحقيقية للاختلافات بين الدول الأوروبية الغربية من زاوية تطور المجتمع المدني؟ هل هناك خبرة غربية واحدة في هذا المجال، أم أن هناك خبرات متعددة؟ وما هي الأسباب التي تقف خلف هذه الاختلافات؟

٣ ـ ما هي سلبيات ظاهرة المجتمع المدني في الغرب، بحيث يتم تجنب هذه السلبيات في إطار عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي؟ وفي هذا الإطار يشير البعض إلى ظاهرة التفاوتات بين قوى المجتمع من حيث مصادر القوة، وبالتالي التأثير، وذلك على الرغم من المساواة القانونية بينها.

٤ ـ ما هي الاختلافات الحقيقية بين ظاهرة المجتمع المدني في ظل دول تقوم على الواحدية السياسية والفكرية، وأخرى تقوم على التعدد السياسي والفكري، وذلك انطلاقاً من نظرة مقارنة لخبرة كل من أوروبا الغربية، وأوروبا الشرقية قبل «التحولات الأخيرة التي أدّت إلى انهيار النظم السياسية والواحدية والأنساق الفكرية المغلقة في هذه الدول؟».

٢ ـ عصام نعمان

بات واضحاً أن المجتمع المدني مفهوم غربي النشأة، وأنه جرى اعتماده ـ حتى لا أقول جرت استعارته ـ من قِبَل المفكرين والدارسين والمصلحين في الوطن العربي والعالم الإسلامي. غير أن المقومات في كل من المجتمعين الغربي والإسلامي تبقى على قدر من الاختلاف. ففي حين هي في الغرب أحزاب سياسية، وكنائس، ونقابات عمالية، ونقابات مهنية، وجمعيات اجتماعية وثقافية، نجد أنها في المجتمع العربي الإسلامي فعاليات اقتصادية واجتماعية تتحلق حول المسجد. إنها أسواق الحارات، والجماعات الحِرَفية، والمِلَل المذهبية، والطرق الصوفية. ومع عهود التفاعل غير المتكافىء مع الغرب، في إطار التبعية له، قامت أحزاب سياسية ونقابات وجمعيات اجتماعية وثقافية. . . إلخ.

إن اختلاف مقومات كل من المجتمعين الغربي والإسلامي يطرح إشكاليات عديدة بالنسبة إلى علاقة كل من هذه المعوقات بالدولة. ولعل أهم هذه الإشكاليات ـ على الأقل في الوقت الحاضر ـ هي علاقة الدين أو المؤسسة الدينية بالدولة. ففي الغرب، كانت الكنيسة قوة مستقلة عن الدولة، لكن ضاغطة عليها، وأحياناً مهيمنة عليها، إلى أن جرى تقليص دورها وفعاليتها فأصبحت أحد مقومات المجتمع المتخذ دور الرقيب على ممارسات الدولة إلى جانب سائر القوى والفعاليات.

في إطارنا العربي والإسلامي، ليس ثمة كنيسة بمعنى الدور الذي مارسته في مجتمعات الغرب. فالمسجد بعيد في طبيعته من ذلك الدور. ثم إن الفقهاء والمفتين كانوا وما زالوا، في غالب الأحيان، في خدمة السلطان. فالدين والمؤسسة الدينية في إطارنا العربي والإسلامي ليسا مستقلين عن الدولة، بل هما إحدى وسائل الضبط والربط بين السلاطين.

غير أننا نشاهد اليوم ظاهرة مغايرة. إن جزءاً من المؤسسة الدينية ـ الحركات الإسلامية على وجه التحديد ـ أصبح الآن، كما في بضعة أقطار عربية، متزايد الاستقلال عن الدولة، بل إن بعضاً من هذه المؤسسات أصبح في مواجهة ساخنة مع الدولة. والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يكون استقلال المؤسسة الدينية عن الدولة مدخلاً إلى تحجيم الدولة، وإلى إحداث نوع من التوازن بين المجتمع الأهلي والدولة في إطارنا العربي والإسلامي؟ أم أن الظاهرة تنطوي على احتمال ماثل هو سيطرة المؤسسة الدينية، أو الحركات ذات الطابع الديني، على الدولة وتوظيفها في خدمة أهدافها ومصالحها؟

٣ ـ مبدر الويس

الحقوق المدنية: استخدم هذه العبارة للدلالة على الحقوق والحريات. وكانت هذه التسمية شائعة في القرن الثامن عشر في فرنسا ووردت كثيراً في كتابات روسو وغيره من كتّاب ذلك العصر تمييزاً لها من الحقوق الطبيعية المستمدة من قواعد القانون الطبيعي التي تثبت للفرد في كل زمان ومكان مجرد كونه فرداً. فالحقوق المدنية تتقرر للفرد بوصفه عضواً في جماعة

مدنية منظمة، لذلك كان **القانون الوضعي** الذي يقرر هذه الحقوق يسمى **القانون المدني** تمييزاً له من القانون الطبيعي الذي يستمد وجوده من الطبيعة ولا يتغير بتغيير البلاد أو العصر. أما **القانون المدني** فهو قانون متطور بتطور الجماعة التي تضع قواعده، كما أنه يختلف من بلد إلى بلد حسب ظروف كل منها.

في ما يتعلق بالسيادة التي جاءت بها الورقة أذكر:

نظرية بودان في السيادة وهي ـ السلطة المطلقة الدائمة.

عرّف السيادة بقوله: «هي السلطة العليا على المواطنين والرعايا ,التي لا تخضع للقوانين». ويمكن إجمال نظريته بما يلي:

أولاً: العنصر الرئيسي في تكوين الدولة هو وجود السلطة العليا التي تتركز فيها السلطات الأخرى، فالمركزية في السلطات هي عماد الدولة.

ثانياً: السلطة العليا المركزية في الدولة لا ترأسها سلطة أخرى تسمو عليها، وهي تباشر سلطاتها على المواطنين من غير قيد يحدّها.

ثالثاً: السلطة صاحبة السيادة داخل الدولة لا تخضع للقوانين التي تصدرها هي لتنظيم شؤون الأفراد، وذلك لأنها سلطة مطلقة تختص بإصدار التشريع، ولكنها لا تخضع لأحكامه.

رابعاً: السلطة صاحبة السيادة في الدولة تخضع للقانون الطبيعي ولقانون الأمم وذلك لأنه لا توجد سلطة في الدنيا تستطيع أن تحيا مع غيرها أو أن يستمر التعايش بينها إذا لم تحدّ من سلطانها في التصرف أحكام القانون الذي تفرضه الطبيعة ويفرضه قانون الأمم.

يقسم بودان نظم الحكم إلى ثلاثة نظم أ ـ ملكية حيث السيادة لفرد مطلق، ب ـ النظام الشعبي حيث السيادة للشعب، ج ـ النظام الأرستقراطي الذي يعطي السيادة للأقلية. ويقارن بودان بين النظم الثلاثة فيقول ان النظام الشعبي يحقق المساواة وأن الديمقراطية تهيىء الفرص للجميع فتفتح الطريق أمام المواهب والكفاءات وتجعل السيادة للقانون. ولكن هذه المزايا ظاهرية ونظرية، فالمساواة لم تتحقق أبداً والحرية مكفولة نظرياً فقط، وفوق ذلك يعيب النظام الشعبي جهل الجماهير وعدم استقرارها وتفشي أسرار الدولة، أما النظام الأرستقراطي فيجعل الحكم في أيدي الفئة المميزة إما بمواهبها أو أصلها أو ثروتها، ويحقق النظام الوسط بين النظام الملكي حيث الحكم فردي والنظام الشعبي حيث السيادة للشعب.

الماركسية والمجتمع المدني

اتبعت الماركسية منهجاً خاصاً في تفسير التاريخ وتحليل عوامل تطور المجتمع البشري. فأعلنت أن التطور الحتمي للتاريخ سيقود إلى فساد النظام الرأسمالي والقضاء على الديمقراطية الشكلية التي ارتبطت بهذا النظام، مما يفتح المجال لإعاقة النظام الاشتراكي الذي ستتحقق

في ظلّه الديمقراطية الحقيقية. وتقوم الماركسية في تحليلها السابق على فكرة أساسية هي المادية التي تتولد منها فكرة الصراع الطبقي والتي تؤدي بدورها إلى فكرة خاصة عن الدولة ودورها في المجتمع.

المادية في نظر ماركس وانغلز هي ان المادة في أساس التطور ومصدره. وأن الفكر وليد المادة يتأثر في تطوره بالتطورات التي تطرأ على المادة، والمنهج الجدلي فكرة قديمة قال بها الفيلسوف اليوناني هيراقليطس، ومن بعده هيغل.

أحلّ ماركس المادية محل الفكرة وقال ان التطور وليد تناقض المواد وصراعها المستمر. وذهب لينين إلى أن التطور هو صراع الأضداد. أضاف ماركس فكرة المادية التاريخية أو التفسير المادي للتاريخ وتقوم على أساس أن الظواهر الفكرية والروحية إنما تغير مصدرها في الظواهر المادية وبالذات في الشروط المادية للحياة. وأهم الظواهر المادية المؤثرة في التطور هو الفن الإنتاجي والعلاقات التي تقوم بين الأفراد على أساس هذا الفن.

ومن ثم، فإن التطور التاريخي للبشرية مرتبط بتطور الفن الإنتاجي نفسه إذ يترتب على تغير هذا الفن وتطوره تغير حتمي في العلاقات بين الناس يتفق مع تغير الفن الإنتاجي. وعلى ذلك، فإن التاريخ البشري ليس وليد قواعد سابقة أو وليد قوى فكرية أو روحية معينة، وإنما التاريخ البشري وليد تطور الإنسان نفسه من خلال أنواع الفنون الإنتاجية التي مرّ بها.

إن التاريخ وليد تطور العوامل المادية وحدها. فكل تغيُّر في العامل الاقتصادي نتيجة تغيُّر الفن الإنتاجي يؤدي بالضرورة إلى تغيير في العلاقات الاقتصادية بين الناس، ومن ثم إلى تغيير في العلاقات السياسية بينهم. ذلك لأن الاقتصاد وعلاقات الإنتاج تمثل الأساس السفلي الذي يقوم عليه النظام السياسي أو البناء العلوي. فالبناء العلوي يعكس اذن الحالة الاقتصادية ومتناقضاتها، ولذلك تنظر إليه الماركسية باعتبارها تعبيراً عن مصالح الطبقة المسيطرة.

وتميز الماركسية بين البناء العلوي والسفلي. وتقصد بالبناء السفلي القوى الاقتصادية وعلاقات الإنتاج وفنون الإنتاج. أما البناء العلوي فتقصد به الأشكال السياسية والدين والأخلاق. وترى الماركسية أن الصراع الطبقي ينشأ نتيجة اختلال التوازن بين البناء السفلي والبناء العلوي، وبمعنى آخر فإن الصراع ينشأ نتيجة كون البناء العلوي لا يعبّر عن البناء السفلي، وهذا ينتج بدوره من واقعة تغير البناء السفلي مع بقاء البناء العلوي دون تغير، ومن ثم يحدث الاختلاف بينهما مما يؤدي إلى ضرورة تغيّر البناء العلوي ليتطابق مع البناء السفلي، أي ضرورة تغيّر قواعد القانون والأخلاق، وبمعنى أشمل قواعد النظام السياسي لتتلاءم مع التغيرات التي حدثت في الفن الإنتاجي وترتب عليها تغيرات في العلاقات الاقتصادية بين القوى الإنتاجية. وفي الصراع الطبقي يؤكد ماركس في **البيان الشيوعي** عام ١٨٤٨ «ان تاريخ كل مجتمع ليس إلاّ تاريخ الصراع بين الطبقات». وترى الماركسية أن العامل الاقتصادي يمثّل دوراً

أساسياً وحاسماً في تحديد الطبقات الاجتماعية وفي أشكال الصراع بين هذه الطبقات.

أما فكرة الدولة، فتقدم الماركسية مفهوماً خاصاً لها يستند إلى فكرتها عن الصراع الطبقي حيث تنتهي إلى تقرير أن الدولة ليست محايدة وإنما هي أداة للصراع الطبقي ومن ثم سيطرة طبقة على الدولة.

إن الدولة ليست إلّا انعكاساً لتكوين الطبقات ولسيطرة طبقة في المجتمع الذي تحكمه الدولة. لذلك تربط الماركسية بين ظهور الدولة وانقسام المجتمع إلى طبقات، وتذهب إلى أن الدولة كشكل سياسي للحكم لم تظهر في كل المجتمعات ولا في كل الأوقات. ذلك أن المجتمعات البدائية واليوتوبية ومجتمع العشيرة لم تعرف فكرة الدولة لأنها لم تعرف فكرة انقسام المجتمع إلى طبقات. إن فكرة الدولة بدأت في الظهور في اللحظة التي انقسم فيها المجتمع إلى طبقات نتيجة تقدّم الفن الإنتاجي.

وعلى ذلك، فإن ظهور الدولة ووجودها واستمرار هذا الوجود مرتبط في نظر الماركسية بظاهرة انقسام المجتمع إلى طبقات حيث تظهر الدولة كأداة لتأكيد سيطرة إحدى الطبقات على سائر الطبقات الأخرى، وهذه الطبقة تكتسب سيطرتها السياسية نتيجة السيطرة الاقتصادية. وتاريخ العالم يدل على أن أي سيطرة اقتصادية تؤدي حتماً إلى سيطرة سياسية. فالدولة إذن ليست إلا أداة للظلم، إنها الوسيلة التي بواسطتها يقوم حائزو المال باستغلال العمال.

وتنتهي الماركسية إلى تأكيد أمرين: **الأول**، حاجة مجتمع التناقضات الطبقية إلى الدولة واستقلال أجهزة الدولة لتأكيد السيطرة الطبقية وتعميق التناقض بين الطبقات وهو الدور الذي تمثّله الدولة البرجوازية التي تضع أجهزتها في خدمة الطبقة الرأسمالية من أجل المزيد من استغلال الطبقة العاملة. **الثاني**، ضرورة اتحاد العمال وثورتهم من أجل القضاء على الدولة البرجوازية والقضاء على استغلال الانسان للانسان وإقامة حكم المعدمين والفقراء، وبالنسبة إلى علوم التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية على التنظيمات السياسية في الديمقراطية التقليدية تنتهي إلى إعلاء الإدارة العامة للأمم وتنظر إلى أن القانون فوق كل القواعد في المجتمع.

وانطلاقاً من هذا المفهوم، تقيم الديمقراطية التقليدية النظام السياسي على أساس مجموعة من القواعد الدستورية والقانونية، وترى أن هذه القواعد هي التي تحدد الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع مما يؤدي إلى تقرير أولوية النظام السياسي والنظام الاقتصادي والاجتماعي. ولما كانت الفلسفة الماركسية تفرّق بين البناء العلوي والبناء السفلي وترى أن البناء العلوي هو انعكاس للبناء السفلي، أي ان القانون والأخلاق هما انعكاس لقوى الإنتاج والقواعد التي تحكم علاقاته، ينظر إلى علامة تعبير عن الحالة الاقتصادية السائدة في المجتمع. وعلى ذلك تنتهي الديمقراطية الماركسية إلى اعلاء التنظيمات الاقتصادية ـ الاجتماعية على التنظيمات السياسية؛ وذلك على أساس أن الأخيرة ما هي إلّا انعكاس للأولى وأن التنظيمات السياسية يجب أن تكون تعبيراً صادقاً عن الحالة الاقتصادية والاجتماعية السائدة في المجتمع.

ومن هنا ينتهي الفكر الماركسي إلى القول بأن الحقوق والحريات التي يقررها النظام السياسي في ظل الديمقراطية التقليدية هي حقوق وحريات شكلية لأنها وليدة نصوص فقط، لا تقوم على أساس قيمة الظروف الاقتصادية التي توفر لها إمكانية الممارسة الفعلية من جانب جميع الأفراد.

وعلى العكس، فإن اعطاء الماركسية الأهمية للتنظيمات الاقتصادية والاجتماعية، وإقامة التنظيمات السياسية على أساس ذلك، يؤدي إلى توفير الظروف الملائمة التي تمكّن من الممارسة الفعلية للحقوق والحريات.

الإجماع السياسي: يرى الفكر الماركسي أن الديمقراطية التقليدية (البرجوازية) ليست إلا ديمقراطية شكلية، إنها ديمقراطية طبقة الأغنياء فقط. وذلك على أساس أن الديمقراطية التقليدية باعتبارها نظام حكم مجتمع التناقضات والصراع الطبقي، تعترف بحق كل طبقة في الدفاع عن مصالحها، ويتمثل ذلك في الاعتراف بالأحزاب السياسية التي تعدّ تعبيراً عن الاختلاف في الرأي الناتج من الاختلاف في المصالح ونتيجة كل ذلك، إن الديمقراطية التقليدية تعترف بالمعارضة وتقر لها بحقوق في مواجهة الأغلبية الحاكمة، وهذا ما يؤدي إلى وصف الديمقراطية التقليدية بأنها ديمقراطية كفاح. إنها كفاح بين الآراء المختلفة والاتجاهات المتباينة التي تعد تعبيراً عن المصالح المختلفة في المجتمع الرأسمالي.

وينتهي الكفاح والصراع بين المصالح والطبقات إلى انتصار إحدى الطبقات، وبالتالي فرض سيطرتها على الطبقات الأخرى في المجتمع وذلك عن طريق استيلائها على جهاز الدولة البرجوازية واستخدامها الدولة كأداة للصراع الطبقي تؤكد به سيطرتها على المجتمع.

ومن ثم تنتهي الديمقراطية التقليدية إلى أن تصبح ديمقراطية طبقة واحدة هي الطبقة الرأسمالية بفضل التفوق الاقتصادي لدى هذه الطبقة، مما يمكّنها من فرض سيطرتها على سائر الطبقات الفقيرة. ويؤكد لينين هذه المعاني حين يقول: «إنه من الواضح أنه طالما يوجد طبقات متميزة، فإنه لا يمكن الكلام عن ديمقراطية خالصة، فقط يمكن الكلام عن ديمقراطية طبقة».

وفي المجتمع الماركسي ينتهي الصراع الطبقي بانتصار البروليتاريا وسيطرة المجتمع على كل وسائل الإنتاج نتيجة إلغاء الملكية الخاصة مما يؤدي إلى إلغاء التفرقة بين الطبقة التي تملك وتلك التي لا تملك.

وفي ظل المجتمع المتجانس، فإنه لا يُتصوَّر وجود خلاف في الرأي، وبالتالي فإن لا وجود للمعارضة. إن هذا المجتمع يقوم على الإجماع، وذلك نتيجة طبيعية لإنهاء الصراع الطبقي مما يؤدي إلى انتفاء الصراع في المصالح.

ولما كان المجتمع الماركسي مجتمعاً عقائدياً، فإنه لا يسمح بأن تكون النظرية الماركسية

نفسها محلّ مناقشة أو معارضة. إنها العقيدة التي يجب أن يؤمن بها الجميع، وكل ما يسمح به هو التعبير الفردي عن الرأي في تفسير وتطبيق النظرية فقط.

وهكذا تنتهي الديمقراطية الماركسية من تحليلها السابق إلى إنكارها مبدأ الفصل بين السلطات، إذ إنها ترى أنه مبدأ برجوازي يتفق وديمقراطية الرأسمالية. أما في ظل الماركسية حيث لا طبقات، فإنه لا مجال للأخذ بهذا المبدأ. إن الديمقراطية الماركسية تقوم على أساس وحدة السلطة لا تعددها.

وطالما أن السلطة واحدة، إذن فلا مجال للأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات.

وهكذا ينتهي الفقه إلى القول بأن الديمقراطية الماركسية هي ديمقراطية اجتماع وليست ديمقراطية كفاح.

الشمولية، تسعى السلطة في المجتمعات الماركسية إلى إقامة الشيوعية وتطبيق شعار «من كلٍ حسب قدرته ولكلٍ حسب حاجته». وفي سبيل تحقيق هذا الهدف يعطي الفكر الماركسي الدولة سلطات شاملة تشمل التدخل في كل مجالات الحياة وفي كل شؤون الأفراد. ولذلك يوصف المجتمع الماركسي بأنه مجتمع كلّي أو شمولي. أي ان السلطة في هذا المجتمع لا تعترف بمجال خاص للنشاط الفردي، بل يكون للسلطة حق التدخل في المجالات الاقتصادية والاجتماعية كافة، وباختصار فإن السلطة تتعهد الفرد من لحظة الميلاد حتى الوفاة. وينعكس ذلك على فلسفة الحريات في الديمقراطية الماركسية حيث يرفض الفكر الماركسي الحرية المجردة التي تقول بها الديمقراطية التقليدية، ويرى أنها حرية شكلية. فالمهم هو السعي إلى تحقيق الحرية الفعلية لكل الناس. وعلى ذلك، فإن الحرية ليست شرطاً مسبقاً وليست تقوّلاً فلسفياً لما وراء الطبيعة، كما أنها ليست سابقة على وجود الإنسان نفسه. إن الحرية واقع عملي وفعلي يجب البحث عنها في الحياة نفسها، ومن ثم يرى الفكر الماركسي أن التحرير هو الشرط الضروري لتحقيق الحرية، وأن الحرية الفعلية لن تتحقق لكل الناس إلّا بإقامة المساواة الفعلية بين الجميع. وذلك لن يتم إلّا بتحرير الفرد والقضاء على الدولة الطبقية وإقامة دكتاتورية البروليتاريا.

وينظر ماركس إلى دكتاتورية البروليتاريا على أنها تقوية للديمقراطية لأن الحريات التي كانت حريات مجردة في النظام الرأسمالي ستصبح حريات فعلية. ومن ثم، فإن طريق الحرية سيمر بالضرورة بمرحلة دكتاتورية البروليتاريا، باعتبار أن دكتاتورية البروليتاريا هي المرحلة الانتقالية لإلغاء الطبقات، أي المرحلة الانتقالية نحو تحقيق مجتمع بلا طبقات.

وجملة القول إن الفكر الماركسي لا يرى في الضمانات القانونية لحقوق الأفراد ضمانة فعّالة لممارسة هذه الحقوق. إن الضمان الحقيقي يكمن في تحرير الإنسان وإقامة المساواة الفعلية بين الأفراد. ومن ناحية أخرى، لا يقدّم الفكر الماركسي ضمانات قانونية لحقوق الأفراد في مواجهة الدولة، ذلك أن الحقوق والحريات في مثل هذا النظام ليست إلّا رخصاً أو

مسموحات من جانب الدولة، يمكنها أن تعدّلها أو تلغيهـا في أي وقت لأنها لا تمثّل قيـداً على سلطتها الشاملة.

والخلاصة، طبقاً للفكر الماركسي، لا تعدّ الحريات العامة حقوقاً يتمتع بها الفرد بحكم كونه إنساناً، وإنما هي وظائف يمارسها الفرد في خدمة النظام الشيوعي.

٤ ـ سيف الدين عبد الفتاح

لا شك أن خير ما في هذا البحث، وكله خير، هو تلك الجمل والعبارات الأخيرة التي يدعو الباحث فيها إلى وجوب الإحتراز في كتابتنا وفي حديثنا عن المجتمـع المدني إذ ربمـا صار الأمر ـ وعلى حد تعبير الباحث ـ إلى «أنه أسطورة كشكل من أشكال الطوبـاوية السيـاسية». وهذا الشكل الأخير (المفهوم ـ الأسطورة) يحتاج منا إلى كثير من التأمل ويقتضي منـا مراجعـة ونقداً لأساليب تبنّينا للمفاهيم الغربية، إجمالاً، على نحـو صحيح. ولـربما كـان هذا العمـل أول الواجب والمقدمات. وفي ما يبـدو لي، فإن جـانب الطوبـاوية أو الأسـطورة يعود إلى نمط الاستهلاك المفاهيمي السائد في المنـطقة العـربية وفي أوسـاط نخبها المثقفـة، وكيفيات النقـل وآلياته أسطورة أخرى، فهي قد تعمل على تشويـه المفهوم، كـما عرّفتـه الخبرة الغـربية، وقـد تؤدي عند المستمع العـربي إلى الغموض والتشـويش. وكم يسعى المتحدث عنـدنا إلى كسب المعارك التي يخوضها عن طريق الغموض ويكاد الشعار الناجح والرائج هو القـول: إذا أردت أن تكسب معـركة فكـرية فعليـك بالغـامض من الكـلام والمقعـر من الألفـاظ، والمغـالاة في استخـدام المفاهيم، أو مـا يمكن أن نصفه بـالإغـراق المفـاهيمي، هـو المنـاخ المـلائم لتـطور الأسطورة وانتشارها.

وحديث الأساطير في التناول المفهومي كثيرة، ومفهوم «المجتمع المـدني»، نموذج معـرفي في هذا المقام. إلا أن غاية الأمر في هذا السيـاق هو أن نسعى، جميعـاً، إلى تنقية المفهـوم من «جانبه الأسطوري» وذلك قبل تبنّيه. والنظر الصائب غالباً ما يولّد عملاً صالحاً ومـا علينا إلاّ أن نتخلص من أساطير الأولين والآخرين لأنها في حقيقة أمرها ليست إلا حجباً للرؤية ومانعاً للبصيرة.

٥ ـ هادي حسن

إن انحلال تشكيلات العالم الغربي القـديم وحلول أخرى قـد تحققا ضمن بنيـة ثقافيـة راسخة تستمد مكوناتها من تراث الفكر السياسي اليوناني والقانون الـروماني والمسيحيـة، هذا إلى جانب التطورات المتحققة في الواقع سواء على مستوى الفكر أو الاقتصاد أو السياسة. مـا هو أثر العامل الثقافي في صياغة مفهوم المجتمع المدني وترسيخه؟ كيف سـاهمت هذه العـوامل في صياغة العلاقة فيـما بين المجتمـع المدني والـدولة؟ مـا هي هذه المؤسسـات التي كان الفـرد والمجتمع يحتميان بها من تسلطن الدولة؟ فالفكر الغربي، كما هو واضح من تحليل البـاحثين، عزّز ذاك المنحى الذي كان يتحقق في الممارسة وعلى أرض الواقع. ففي القرنين السادس عشر

والسابع عشر، برزت فكرة السيادة مثلاً عند مكيافللي وبودان وهوبز كتعبير عن ظهور بنية سياسية جديدة،وكانت هذه الفكرة مطلوبة نتيجة الانحلال النظام الاجتماعي القروسطي، فيما أصبحت السيادة معيقاً لتطور النظام الدولي في أواسط القرن العشرين، كما هو واضح من تواريها نسبياً. كما أن الأفكار الليبرالية والديمقراطية عند لوك وروسو كانت تتوافق مع تعاظم رفض المجتمع المدني للحكم الملكي المطلق، فيما كانت أفكار هيغل تعبّر عن الحاجة إلى تحقيق الوحدة القومية، وعبّر الفكر الماركسي عن النتائج الاجتماعية للثورة الصناعية. وتعبّر الآن أفكار كيلسن (Kelsen) عن دولة الرفاهية. هنالك إذن تواصل في الفكر، وفي الواقع كانت مؤسسات المجتمع المدني تنحل وتعيد تشكيل ذاتها بحيوية، الأمر الذي يؤكد حساسية العلاقة بين المجالين العام والخاص.

لكن يبقى التساؤل عن الكيفيات التي تنحلّ فيها هذه المؤسسات وقيام أخرى مكانها؟ كيف تعمل هذه المؤسسات أفقياً وعمودياً لتضمن الالتحام الاجتماعي، الأمر الذي يؤرق مجتمعنا في الوطن العربي الذي يواجه انقطاعات ثقافية وتمزقات على مستويات عديدة، وبغياب مؤسسات تعمل على إعادة الالتحام. تلك هي المضامين التي يبحث عنها المرء في هذين البحثين ولم تكن واضحة بقدر كافٍ، للاستفادة منها في محاور الندوة اللاحقة.

٦ ـ نوال السعداوي

في مثل هذه الندوات العلمية أحاول أن أبتعد عن العلم التقليدي أو الأكاديمية، أحاول أن أستخدم العقل والمنطق البسيط، وهذه هي الندوة الثالثة التي أحضرها حول المجتمع المدني في الوطن العربي. فلماذا طغا هذا الموضوع على السطح اليوم؟.

هل فشلت الدولة في تحقيق المطالب الأساسية الأولى للجماهير؟ هل أدت الدولة القهرية القائمة على السلطة المطلقة والقهر البوليسي والعسكري على قتل روح الجماهير ومبادرات الشعب أو المجتمع المدني للنشاط في الحدود التي وضعتها الدولة؟ هل تريد الدولة الآن أن تعيد احياء الشعب ليتعاون معها في الحفاظ على نفسها وهي تتهاوى وتسقط؟

لقد فشلت الدولة القمعية في تحقيق حد أدنى مقبول للمعيشة للإنسان العادي. فما بال تحقيق الديمقراطية؟

والسؤال الآن، هل يمكن أن تكون هناك دولة غير قمعية غير سلطوية؟ هل يمكن السلطة ألا تكون سلطوية؟

ثم ما هو الفرق بين الفرد المدني والفرد السياسي أو العسكري أو الديني؟

هل المجتمع المدني يعني مجتمعاً غير ديني؟ غير عسكري؟ غير سلطوي؟ وما هي عناصر هذا المجتمع المدني؟

إن هذه التقسيمات بين ما هو سياسي وما هو مدني توارثناها منذ النظام العبودي الذي

قسم المجتمع إلى أسياد وعبيد ونساء، إلى حكام ومحكومين. وكان القانون الإلهي هو الذي يحكم وتعتمد عليه هذه التقسيمات، ثم القانون الطبيعي أو البيولوجي ثم القانون الاجتماعي وكلها نابعة من النظام العبودي ثم الاقطاعي ثم الرأسمالي ثم الاشتراكي وهي تدور في تلك الفكرة الأساسية وهي تقسيم المجتمع إلى حكام ومحكومين، وأصحاب سلطة وتابعين لهذه السلطة، أي المجتمع المدني.

وإذا كان المجتمع المدني هو الناس، أو الجماهير: النساء ـ الشباب ـ الفنانون ـ الفلاحون. . . إلخ، فكنت أتوقع أن أجد في هذه الندوة بحوثاً وأوراقاً حول حركات المرأة في الوطن العربي ـ حركات الشباب ـ حركات الفنانين ـ حركات الفلاحين. . . إلخ.

فما سبب غياب مثل هذه الأوراق والبحوث، رغم ارتباطها الوثيق بالموضوع؟

هل تدور في الفكر النظرية والاصطلاحات العلمية الأكاديمية فحسب؟

كيف يمكن أن نصنع هذا الجسر بين الفكر والواقع؟

هل هناك ترابط بين السلطة المطلقة الدينية والسلطة المطلقة في الدولة والسلطة المطلقة في الأسرة (السلطة الأبوية) للحيلولة دون أن يحكم الإنسان نفسه بنفسه أو أن يحكم الشعب نفسه بنفسه؟

هل وصاية الدولة على الشعب ضرورية، مثل وصاية الأب على أبنائه وبناته؟ وكيف يمكن أن نخرج من هذا المأزق؟ إن جزءاً من الشعب الآن أصبح يستخدم الدين ليقاوم سلطة الدولة المطلقة، لكن الدين أيضاً سلطة مطلقة، فهل نقاوم السلطة المطلقة بسلطة مطلقة أخرى؟

هذه هي التساؤلات التي تدور في ذهني الآن، وأنا أستمع إلى الأوراق.

الفصل الثالث

المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي

وجيه كوثراني

- ١ -

الحديث عن المجتمع المدني ومظاهره في التاريخ العربي، أو الإسلامي على وجه أعم، يثير، بداهةً وبدايةً، عدداً من التساؤلات والتحفظات.

فالمصطلح حديث ـ وإن استخدم التعبير في التراث الفكري العربي عند الفارابي وابن خلدون ـ على سبيل المثال[1]. وهو في نشأته واستخدامه المعاصر شديد الالتصاق بالتجربة الغربية، لا سيما في وجهها الليبرالي ـ الديمقراطي، وتحديداً، شديد الالتصاق بتشكل حقوق المواطن ووعي هذا الأخير مواطنيته في اجتماع سياسي مدني أوروبي **مواجه للطابع الكنسي ـ الكهنوتي للسلطة** (سمة المواجهة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر)، **ومواجه أيضاً للطابع العسكري التوتاليتاري للدولة** (سمة المواجهة في مرحلة ما بين الحربين للنازية والفاشية، وللدولة التوتاليتارية في مرحلة سقوط جدار برلين وتراجع الحرب الباردة).

ومن جهة أخرى، وبالإضافة إلى هذه الخصوصية التاريخية، تثير ترجمة المصطلح (société civile) إشكالاً مفاهيمياً في اللغة العربية. ففي حين تجد اللغات الأجنبية الأوروبية تطابقاً وتدرجاً في الاشتقاق اللغوي والمفاهيمي معاً بين مصطلحات cité, civil, civique, citoyen فإننا ـ وإن كنا نجد في اللغة العربية والتراث مصطلح المدينة والمدنية، فإن تعبير «المواطنية» الذي شاع استخدامه لترجمة citoyenneté، يخرج عن «المدنية» و«المدني» ويستعير

---

(١) يميز ابن خلدون «السياسة المدنية» عن السياسة المحكومة بوازع الحاكم المستند إلى شرع منزّل وعن «السياسة العقلية» بقوله: «وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً».

وهذا يعني أن ابن خلدون يربط «السياسة المدنية» بالنموذج المثالي الذي تصوره الفلاسفة حول «المدينة الفاضلة». وهو يشير بذلك ضمناً إلى كتابات الفارابي حول «المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٣٠٣.

تعبير الوطن كأساس للاشتقاق. وهذا أمر لا يعكس، فحسب ـ إشكـالاً لغويـاً، وإنما أيضـاً إشكالاً مفاهيمياً في المصطلح. ذلك أن المواطنية والمواطن تعبيران ارتبطا بنشأة الدولة القطرية الوطنيـة المرتبطـة بدورها بحدود قطر أو اقليم أو منطقة، وبجماعة سكـانية تـأطرت وانتسبت إلى دولة نشأت في لحظة من لحظات العلاقات الدولية في النـظام العالمي بعـد الحرب العـالمية الأولى أو الثانية.

أما التعبير الاصطلاحي الذي تـردّد في تراث العـرب والمسلمين عـبر تاريـخ علاقـاتهم الاجتماعية والسياسية والثقافية فهو الأخ، والأخويـة، والاخوان، والأهـل ـ وكلها تعـابير تنمّ وتصـدر عن اجتماع سيـاسي سمته الأسـاسية الانتـماء إلى الإسلام، أو الـولاء إلى «الأمـة» أو الجـماعة القـائمة عـلى عنصرين متداخلين ومتجـاذبين تبعـاً للمراحـل وسمة الخـطاب الثقافي السائد: العقيـدة واللغة؛ كـذلك تبعـاً لتدرّج مـراتب ذاك الولاء، بـدءاً من أهل الحـارة في المدينة، إلى أهل الحِرف والطرق والطوائف، إلى أهل الأمصار في «ديار الإسلام».

ووفقـاً لهذا التمييـز الذي يبـدو لي ضرورياً في بـداية هـذه الورقـة، اقـترح استخـدام مصـطلح «المجتمع الأهـلي» (من أهل) لتـوصيف مظاهـر العـلاقـة بـين المجتمـع العـربي في التاريخ، وبما هو وعاء لبشر ينتجون سياسةً وثقافةً وسلعـاً وعلاقـات تبادل، وبـين الدولـة بما هي هيئة حاكمة ومنظِّمة وضابطة لعلاقات هؤلاء البشر. ذلك أن مـا يوازي مفهـوم المجتمع المدني الحديث، من حيث دلالة استقلالية المجتمع عن الدولة عبر مؤسسات ومنظمات مستقلة أو شبه مستقلة أو وسيطة، هـو ما يمكن أن نسميـه اصطلاحـاً «المجتمع الأهـلي» في التاريـخ الاجتماعي ـ السياسي العربي. فمقابل صيغة «أهل الدولة» التي تتردّد في مقدّمة ابن خلدون، نقرأ صيغ «أهل العصبية» وأهل الحِرف والصنـائع والـطرق والفرق. . . وجميـع هذه الصيـغ تعبير عن ديناميـة اجتماع سيـاسي، ومؤسسات مجتمـع تجري فيـه أشكال من الإنتـاج والتبادل وأنماط من الثقافة والاجتهاد الفكري والفقهي، وتعبيرات من العمل السياسي والنقابي.

وهنا يجدر الاستدراك حيال هذه المقارنة بين المجتمـع المدني الحـديث والمجتمع الأهـلي التقليـدي، بالتنبيـه إلى أن المقارنـة لا تحمل هنـا معنى الاستبدال أو المفـاضلة بين مؤسسـات المجتمـع المدني الحـديث ومؤسسات المجتمـع الأهلي القـديم. فالتـاريخ سـيرورة وتحـوّلات. و«الثابت» فيه ليس أبدياً أو أزلياً، وإنما هو معقول ومُتمثَّل أو مُتخيَّل في أطر الزمـان والمكان، أي أن ثمة **صورة للماضي** تتجدّد في الحاضر. وهـذه الصورة تتبـدّل في وظائفيتهـا الاجتماعيـة والسياسية من مرحلة إلى مرحلة. فالعصبية المقترنة بـالدعـوة التي سبق أن شكّلت وفق تحليل ابن خلدون، محرّك التاريخ العربي، وركيزة العمل السياسي، ومنشأ قيـام الدول فيـه، حملت في الماضي، ولا سيّما في بدايات التـاريخ، صـورة التوحـد القائم عـلى الولاء أو الاستتبـاع في إطـار الأمة الـواسعة. أمـا في الحاضر، فـإنها تحمل وفي إطـار نشوء الـدولة القـطرية العـربية المختلفة، صورة وظائفية مختلفـة لعلاقـة المجتمع الأهـلي بالـدولة: صـورة التجزئـة والحروب الأهلية والتفكيك المجتمعي اللامحدود.

ولهذا، فإن استعادة مظاهر المجتمع الأهـلي في التاريـخ العربي، لا تستهـدف «التبشير»

بنمـوذج تاريخي نـاجز للمجتمـع المدني الحـديث في الوطن العـربي، وإنما مـلاحظة الأصـول ودراستهـا في ضوء حـاجة مشروع النهـوض العربي إلى الاستمـرارية والنقـد والتجاوز. ولأن العنوان المطروح طموح جداً والإمكـانات التقنيـة والزمنيـة محدودة جـداً، فإن الـورقة تكتفي بإثارة إشكالات بحث وإبراز محاور دراسية ووفقاً لمنهج في النظر يتوخى الوقوف عند المعطيات الأساسية التي أبرزها التأريخ للعلاقة بين المجتمع والدولة في التاريخ العربي.

- ٢ -

شاع في بعض الأدبيات السياسية والتاريخية، ولا سيّما تلك المتأثـرة بنظريـة «الاستبداد الشرقي» أن الدولة في التاريخ العـربي الإسلامي دولـة طاغيـة قابضـة على المجتمـع، ونافيـة لاستقلاليته، ومدمّرة لديناميته. فمنذ مونتسكيو ـ صاحب نظرية «دولة الاستبـداد الشرقي»، التي أملتها في رأيه اعتبارات جغرافية وبيئية، إلى ماركس مطوّر النظرية في إطـار «نمط الإنتاج الآسيوي»، إلى ماكس فيبر، صاحب مصطلح «الدولة السلطانية» المرتكز على النمط السياسي التقليدي الديني والحق الإلهي... ترسّخ النظر في العديد من الدراسات العربيـة والأجنبية، على أن الدولة العربية والإسلامية دولة طغت على المجتمع وامتدّت إلى أقصى حنايـاه وإلى كل خلية فيه.

والمفارقة اللافتة للنظر، هي أن الباحث السيـاسي أو المفكر المنـظّر من هذه المـدرسة أو تلك، يأخذ بقليلٍ من المادة التاريخية المنتقاة من تواريخ السلاطين أو التاريخ الرسمي لإثبات فرضيته، في حين تهمل دراسـات تاريخيـة أكاديميـة عديـدة بدأت تـبرز منذ عقـود مع ازدهـار حقول التاريخ الاجتماعي والاقتصادي وتاريخ المدن والعمران والسكان في الدراسات الغـربية أولاً، ثم العربية ثانياً.

فلقد تصدّى العديد من الباحثين الأجانب لدراسة أوضاع الحِرف والحِرفيين في التاريخ الإسلامي. وكان أولهم ـ على حد علمي ـ المستشرق لويس ماسينيـون. كما تصـدّوا لدراسـة المؤسسات فيها من الحسبة إلى شيوخ السوق والحِرف والنقابات والحارات[٢]. وفي هذا البـاب لا بد من ذكر أعمال كلود كاهن وجان سوفاجيه ومانتران وأنـدريه ريمـون، التي أضحت في ما بعد نماذج نسج على منوالها كثير من الدارسين الأكاديميين وطلاّب الدراسات العليا في التاريخ الاجتماعي العربي.

وعـلى صعيد حـركة التأريخ العربي، شهـد العقدان الأخـيران، ولا سيّما في الأوسـاط

---

(٢) Louis Massignon, «Les Corps de métiers dans la cité islamique,» dans: Louis Massignon, *Opera minora,* textes recueillis classés et presentés avec une bibliographie par Y. Moubarac, sous le patronage du centre d'études Dar El-Salam, 3 vols. (Beyrouth: Dar Al-Maaref, 1963).

من أعـمال المستشرقـين القيمـة: André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au xviiie siècle,* 2 vols. (Damas: Institut français de Damas, 1973 - 1974), et Dominique Chevallier, *Villes et travail en Syrie* (Paris: Maisonneuve; Larose, 1982).

الأكاديمية والجامعية، استخداماً ملحوظاً للمخطوطات العربية والأرشيف العثماني والمحلي وسجلات المحاكم الشرعية، والأرشيف الخاص والمذكرات، فظهرت كتابات تاريخية عديدة متخصصة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي أو تاريخ المدن والسكان[3]. وكان أن أبرزت هذه الدراسات حجم التاريخ الأهلي ومدى اتساع موضوعاته وغنى مصادره، ونبّهت إلى أن ثمة تاريخاً أهلياً أو مدنياً لم يعره جمهرة الباحثين العرب أهمية تذكر. فجلّ المؤرخين ظلوا غارقين في التأريخ للسياسات السلطانية، وفي خط كتب السِيَر والتراجم. فلم تتراكم مادة تاريخية تستوعب في إعادة إنتاج معرفة أحوال الاجتماع البشري «وأحوال العمران» ـ على حد تعبير ابن خلدون. وظلت المحاولات العلمية القليلة، محصورة في الأوساط المتخصصة ولم تعمّم أو تستوعب في قطاعات علم الاجتماع السياسي والثقافي العربي، أو في قطاعات المعرفة الفلسفية أو النظرية السياسية. أي انها لم تصبح رصيداً معرفياً مشتركاً للعلوم الإنسانية المتكاملة في الوطن العربي والعالم الإسلامي.

ومن جهة أخرى، يتحمّل الباحث الاجتماعي والاقتصادي العربي مسؤولية منهجية في هذا التصور، إذ تسهل عليه أو تغريه مرجعية النظريات العالمية ـ أو تأخذ باهتمامه والتزامه فواصل الاختصاص وحدوده، فلا يعير الدراسة التاريخية اهتماماً يذكر، فيغرق في التعميم والتجريد أو التجزيء التجريبي على حساب معطيات الواقع والتاريخ وجدليتهما، وعلى حساب تكاملية العلوم الإنسانية اليوم.

ـ ٣ ـ

كان لا بد من هذه العجالة المنهجية للإشارة إلى أمرين:

أولاً: أهمية الموضوع المطروح من حيث حجمه، وغنى مصادره ومراجعه، وتعددية فرضيته ومداخله البحثية.

ثانياً: حدود المساهمة المقدّمة في هذه الورقة، من ناحية الإمكانية الزمنية المتاحة، والإمكانية المعرفية المحصّلة في وعي الباحث وتجربته.

ولذلك، نوجز مضمون المساهمة في التركيز على المحاور التي من شأنها أن تشكّل مداخل لبحثٍ تاريخي، ولكن أيضاً فرضياتٍ لبحث في علم الاجتماع السياسي والثقافي.

محاور الورقة هي:

١ ـ الدولة / الشريعة / العصبية / الملّة.

---

(٣) من هذه الأعمال العربية: عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)؛ عبد الكريم رافق، بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام (دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٥)، وخالد زيادة، الصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءة منهجية في سجلّات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر (طرابلس: الجامعة اللبنانية، ١٩٨٣).

٢ ـ التنظيم الحِرفي / طرق الصوفية / الأسواق والحارات؛ أو فعاليات «المدينة الإسلامية».

٣ ـ الوقف والخدمات الاجتماعية والعلمية.

أولاً: الدولة / الشريعة / العصبية / الملّة

قام بناء الدولة في التاريخ العربي ـ الإسلامي على قاعدتين متداخلتين: قاعدة الدعوة المستندة إلى أصل الشريعة التي كانت تقوم مقام «المبرر الشرعي» لنشأة الدولة، وهي القاعدة التي أكّدها الفقهاء المسلمون(٤)، وقاعدة العصبية التي هي وسيلة التغلب للوصول إلى المُلك، وهي القاعدة التي أكّدها ابن خلدون وجعلها أساساً لقيام الدولة ونشوئها(٥).

غير أن نظرية ابن خلدون في الدولة، يتجاذبها في نهاية التحليل عنصراها: العصبية من جهة، والدعوة من جهة ثانية. فهو عندما يؤكد أهمية العصبية في قيام الدولة، لا ينفي أهمية الدعوة في بروزها، بل إنه يشدّد على أن الدين يضفي القوة على العصبية، وهو شرطها المكمّل لتصبح في نصاب الدولة حيث تصطبغ هذه الأخيرة به ـ كما رأى ابن خلدون.

إلّا أن اصطباغ العصبية بالصبغة الدينية في مشروع الدولة، لا يجعل من الدعوة أو الشريعة حكراً عليها. فالعصبية الحاكمة لا تستطيع، وهي في نصاب الدولة وفي مرحلة تغلّبها أن تطوع الإسلام وفق صورة اجتهاد معيّن أو ايديولوجيا معينة فتفرضها فرضاً على الأمة، أي على المجتمع، كايديولوجيا شمولية ـ وإن حاولت ذلك ـ فمرجعية الأمة والمجتمع بقيت متمثلة بالشريعة وما يُرى أنه «حق» انطلاقاً من تمثّل نصوصها في ظروف وضعية محدَّدة. وهذا ما فتح على أشكال واسعة من المقاومة والمعارضة والامتناع عن الاستتباع في الدولة الجائرة وعلى مذاهب مختلفة في الاجتهاد والتفسير. وهذا ما يُعبر عنه لويس غارديه (Louis Gardet) بقوله: «والأمر الأكيد أن أصواتاً كثيرة ارتفعت دائماً في الإسلام ضد ما هو اعتباطي. ولم تقبل من السلطة الشرعية إلا ما ارتبط بالشرائع القرآنية أو بالقواعد المستخلصة منها. وعندما كان الأمر يتعلّق بمضمون المبادىء الحكومية، كانت مقولة «الحق» التي تستدعي دفاعاً وحماية وممارسة تحتل بصورة مطلقة المقام الأول»(٦).

ولعل هذا ما يسوّغ الحديث عن انفصال ما بين الأمة والدولة في التاريخ الإسلامي. فالأمة كإطار انتماء عقائدي وفكري وسلوكي للجماعة لم تندمج اندماجاً عضوياً في الدولة.

---

(٤) قارن: رضوان السيد، «مناهج دراسة الفكر السياسي الإسلامي،»: في: رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة** (بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٥) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٣٢.

(٦) Louis Gardet, *La Cité musulmane: Vie sociale et politique*, études musulmanes; 1, 4ème éd. (Paris: Vrin, 1976), pp. 37 - 38.

لقد قامت الدولة منذ قيام الأسرة الأموية وحتى أواخر العهد العثماني، على قوى متغلبة لم تستطع أن تدمج الأمة بها، بينما قامت الأمة على اجتماع من سماته التنوع في حدود الاجتهاد والتمذهب الفقهي وحقوق أهل الكتاب التي انتظمت في المرحلة العثمانية بصيغة نظام الملل. وبقيت العلاقة بين جماعات الأمة وفرقها ومللها من جهة، وأهل الدولة من جهة أخرى علاقة واسطة، لا علاقة اندماج، علاقة سلطات وسيطة محلية ومللية تكتسب الجماعات من خلالها، وعبر أمرائها ومشايخها وزعماء عصبياتها وقبائلها وعائلاتها ـ لا سيما في الأطراف ـ أو عبر مراجعها الدينية هامشاً من الاستقلالية في حياتها الداخلية[٧].

لا شك أن ثمة مؤسسة دينية (رسمية) بدأت بالتشكل منذ العهد السلجوقي، ثم المملوكي. وما لبثت أن اكتملت في العهد العثماني. وكانت أجهزتها تتجسّد في مراتب القضاء ومشيخة الإسلام والتعليم والافتاء. ولكن، مع ذلك، بقي قطاع من الفقهاء والعلماء خارج نطاق الوظيفة الرسمية ـ لا سيّما لدى أهل التصوُّف والتشيع في العالم الإسلامي. وتجدر الإشارة إلى أن العديد من هؤلاء قاد حركات معارضة، أو حركات تحرر، أو حمل دعوات اصلاح واحتجاج أو اعتزال وزهد ونبذ لـ «سلطان الدنيا». وفي كل الأحوال، كان لهذه الرموز قواعد شعبية غالباً ما تأطّرت في طرق الصوفية والولاء لشيخ الطريقة، أو في «مرجعية التقليد» عند مذهب الشيعة الإمامية[٨].

ثانياً: فعاليات المدينة: الإنتاج الحِرفي / طرق الصوفية / الأسواق والحارات

مع نشأة الدولة الإسلامية وتوسعها عبر حركة الفتوح وبناء هياكلها وأجهزتها خلال القرون الثلاثة الأولى، وفي سياق اتساع التجارة وعلاقات التبادل عبر الطرقات التقليدية بين دوائر العالم الإسلامي ذات المواريث الحضارية القديمة (اليونانية ـ البيزنطية، المشرقية ـ العربية، الفارسية ـ الهندية)، انتظمت المدينة الإسلامية، كمحطة تجارية في غالب الأحيان ـ في أنماط من التنظيم العمراني والسكّاني، وأنماطٍ من تنظيم العمل وعلاقات التبادل في الأسواق والحارات. وتوزعت المدينة في دوائر وخطوط من الوحدات الإنتاجية والتجارية والحِرفية والسكنية حول الجامع ـ المسجد كنقطة ارتكاز وصولاً إلى الحارات السكنية المتقاطعة هي أيضاً مع توزع ديموغرافي «مللي» أو عائلي ـ قبلي، أو اختصاص حرفي مندمج في غالب الأحيان مع طريقة من طرق الصوفية.

هذا التنظيم الذي لا نزال نشهد آثاره وبعض مظاهره في الأسواق القديمة في بعض

---

(٧) انظر توسيعاً لهذه الفرضية في: وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

(٨) وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان** (بيروت: دار الراشد، ١٩٨٩) حيث يجد المهتم معالجة تاريخية لأنماط العلاقة التي قامت بين الفقيه والسلطان واتجاهات هذه العلاقة ومواقعها لجهة السلطان أو جهة المجتمع.

المدن العربية والإسلامية (كالقاهرة وفاس وبغداد. . .)، حمل دينامية اجتماعية عبّرت عن نفسها بأشكال من التوازن بين التدخل الحكومي (السلطان) الذي يتمثل في مؤسسات الوالي والقاضي والمحتسب وصاحب الشرطة وبين الحاجات الاجتماعية ـ الأهلية (المدنية) التي عبّرت عن نفسها بابتداع أشكالٍ من التنظيمات والمؤسسات الموازنة لمؤسسات الدولة. فالنشاط المديني الذي تركّز بشكل أساسي في الإنتاج الحِرفي والتجارة انتظم في «الأصناف» وهذه الأخيرة هي تنظيمات اجتماعية تراتبية متماسكة، كل تنظيم فيها يُعبر عن أهل حِرفة من الحِرف. والملاحظ أن التنظيم (الصنف) الذي يدعوه البعض الطائفة، يعتمد تراتبية أهل الصوفية ابتداءً من المبتدىء (المريد) إلى الصانع، إلى المعلم، إلى شيخ الحرفة. . . إلى شيخ السوق. وبين كل مرتبة تقوم أعراف وطقوس وأخلاقيات وتقنيات تعبر بدورها عن التفاوت الحاصل بين كلٍ مرتبة ومرتبة في المعرفة والقيمة؛ أي وفقاً لدرجات تحصيل أو معرفة «سر المهنة» الذي أضفي عليه الطابع القدسي ـ الديني[9].

هذا الأمر ساعد على إحداث التماسك داخل التنظيم، كما ساعد على التماسك في التعامل مع الخارج. إذ عبر هذا التماسك والتراتبية حوفظ على تقنيات الصنعة (الكار) وجودة السلعة، وكانت عبر التنظيم تُحدد الأسعار وتفتح الحوانيت المستقلة ويُدافَع عن الجسم الحِرفي تجاه أصنافٍ أخرى أو تجاه الدولة.

ويلاحظ المؤرخ الدارس للعصر العباسي «أنه استقر لكل حرفة عرفها وأصولها حتى كان هذا العرف مقبولاً لدى القاضي والمحتسب في فض مشاكلهم المهنية»[10].

حتى إذا ما انتقلنا إلى العهد العثماني، وجدنا استمرارية ملفتة للنظر، لهذه التنظيمات الحرفية في المدن العربية والإسلامية، كما وجدنا مادة تاريخية توثيقية تسمح بقراءة تاريخية للدور الذي كانت تقوم به بين المجتمع والدولة.

فمن خلال دراسة طوائف الحِرف والصناعات في حماة في القرن السادس عشر، اعتماداً على سجلات المحكمة الشرعية، نستنتج أن «شيخ سوق حماة وهو شيخ مشايخ الحِرف كلها. . . أو شيخ التجار، كان يُعيَّن بإجماع التجار في سوق التجار، ويشترط فيه أن يكون صاحب دين وأخلاق، أهلاً للمشيخة لائقاً بها، أن يختاره ويرضى به كامل التجار، وأن يوافق القاضي والسلطان على تعيينه. وكانت مهمة هذا الشيخ تشمل: «الإشراف على كل طوائف الحِرف ومشايخها، ويقوم بصلة الوصل ما بين الوالي والقاضي من جهة، والطوائف

---

(٩) ثمة دراسة تعتبر وثيقة بحد ذاتها، نقلت لنا مشهداً وصفياً غنياً لطقوس العلاقات التراتبية والتنظيمية لطائفة حرفية في دمشق. الياس قدسي، «نبذة تاريخية في الحرف الدمشقية،» ورقة قدّمت إلى:
International Congress of Orientalists, 6th actes(Leiden: [n.pb.], 1883).

(١٠) الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٦٧. انظر أيضاً بالنسبة إلى دور شيوخ الحرفة وصلاحيتهم في العهد العثماني: زيادة، **الصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر**، ص ١٤٧.

الحِرفية من جهة أخرى» ولا يتم أي تغيير فيها إلّا بعلمه ورأيه «وكان مشايخ الحِرف كلهم يُنتخبون بحضوره ويزكّون بتزكيته»(١١).

أما سلطة شيخ الطائفة، فكانت تشمل إدارة شؤون أبناء الطائفة والاهتمام بمشاكلهم والإشراف على تنفيذ اتفاقاتهم، والطلب من القاضي تسجيل هذه الاتفاقات. وكان يرفع شكاوى الطائفة على طائفة أخرى إلى القاضي بنفسه. وكان الوالي يتصل بالطائفة عن طريقه(١٢).

هذه المهمات الوسيطة، كانت لا تخلو من سلطة يمارسها الشيخ، اعتماداً على العلاقات التنظيمية الصارمة التي تربطه بأبناء الطائفة. وهي علاقات تتداخل في عدة مستويات (تقنية، ودينية، وعائلية). فعلى المستوى التقني والتنظيمي، يخضع التعليم الحِرفي لتراتبية دقيقة، بدءاً من المبتدىء ـ كما قلنا ـ إلى الصانع، إلى المعلم. وعلى قاعدة هذه التراتبية، لشيخ الحرفة «الحق بأن يشد بالكار المبتدئين الماهرين فيصيرون صناعاً أو معلمين». وحفلة الشد (أي الترفيع) تُلخّص عبر سلطات المشرفين عليها (وهم: شيخ الحِرفة والنقيب والشاويش، وعبر المشاركين فيها وهم: أهل الحي والأقارب وأهل الحِرفة) مشهد سلطة أهلية تلمح فيها كما وصفها أحد معاصريها في أواخر القرن التاسع عشر في بحث علمي رموز حركات دقيقة لها دلالتها في التوزيع الوظائفي للسلطة في المجتمع الحِرفي وفي الالتزام بعهد ومواثيق دينية لها فعل الضوابط لأصول الحِرفة واتقانها وعدم الغش فيها وسلوك مخافة الله في المعاملة(١٣). فالطابع الديني الذي يرتسم في حفلة الشد، الذي يبدو في التشديد على قراءة «الفاتحة» والأدعية والأناشيد النبوية التي تتخلل الحفلة واسباغ جوٍ من الورع والتقوى على «المشدود» والحاضرين ـ كلها أمور تشدّد على «العهد» و«الميثاق» و«الأخوّة». والعهد الذي يقطعه «المشدود» على نفسه أمام معلمه، بينما النقيب يقرأ الفاتحة فوق رأسيهما في مشهد تعبدي، يتضمّن وفقاً للأعراف السائدة في المجموعة الحرفية «دستوراً» هو نوع من المبايعة للمشدود في أن يلتزم بقواعد منها: الاتفاق، وعدم الغش، والتسعيرة العادلة، والتضامن مع رفاق المهنة. وبهذا المعنى شاع مصطلح «الدستور» آنذاك. ولعلّ هذا الأمر هو ما يلفت انتباه المستشرق لويس ماسينيون في دراسته الحِرف وفي تحليله دلالات الاستخدام الشعبي لمصطلح «الدستور» عام ١٩٠٨، إثر الانقلاب الدستوري العثماني آنذاك، يقول: «إن تعبير الدستور استخدم للدلالة على المشروطية التي أعلنت عام ١٩٠٨، إثر الانقلاب الذي قامت به جمعية الاتحاد والترقي». ويضيف معلقاً «عندما كان الناس يهتفون "دستور"، فإنما كانوا يستحضرون معنى الميثاق القائم على قسم ايماني»(١٤).

---

(١١) عبد الودود محمد يوسف، «طوائف الحِرف والصناعات أو طوائف الأصناف في حماة في القرن السادس عشر،» مجلة الحوليات الأثرية، السنة ١٩، [د.ت.]، ص ٨٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٣) قدسي «نبذة تاريخية في الحِرف الدمشقية».

(١٤) Massignon, «Les Corps de métiers dans la cité islamique,» p. 377.

ومهما يكن، فإن ما يهمنا التشديد عليه في الجانب الاجتماعي ـ السياسي هو ما يقدمه هذا التنظيم الحِرفي في الفكر والممارسة في مجال السلطة الأهلية في التاريخ العربي. ففي هذا المجال يبرز تقاطع طرق الصوفية وطوائف الحرف، حركية اجتماعية تتم بمعزلٍ عن الهيئة الحاكمة، وإن لجأت هذه الأخيرة إلى التنسيق معها أو احتوائها وضبطها أو اختراقها أحياناً. فالدراسة التاريخية المتخصصة، تشير كذلك، وبالمقابل، إلى اندراج الحِرفيين أيضاً في حركات العامة الاجتماعية أو انتظامهم جزئياً فيها، منذ قيام حركات العيّارين والشطّار وتنظيمات الفتوة في العصور العباسية، إلى فتوة الحارات و«قبضاياتها» التي استمرت في العديد من المدن الإسلامية حتى زمن ليس ببعيد. ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الحركة الاجتماعية سواء اتجهت إلى التنسيق مع الهيئة الحاكمة أو إلى الاحتجاج والرفض مع حركات العامة، أو كجزء منها، فإنها كانت في كل الأحوال تعبيراً سياسياً مستقلاً عن سياسة الهيئة الحاكمة. وبهذا المعنى يقول المستشرقان غب وبوون في وصف وظائفية الطائفة الحِرفية على الصعيد السياسي:

«وكانت الطائفة تخدم عدة أغراض، فقد كانت توفر الوسيلة التي تمكّن أقل المواطنين شأناً من التعبير عن غرائزه الاجتماعية والاطمئنان إلى مكانته في النظام الاجتماعي. وكانت المجال الذي يمارس فيه حق المواطنة، فهو وإن لم يكن يُستدعى إلا نادراً لكي يلعب أي دور في الحياة السياسية الخارجية، إلا أنه من الناحية المقابلة كان في مأمن من أن يتدخل حكامه السياسيون في شؤونه إلّا بشكل طفيف، إذ كانوا بوجه عام يحترمون استقلال الطوائف وطرائقها التقليدية. ومما كان ينمي الوظيفة الاجتماعية للطوائف ليس كلها بل معظمها وبخاصة طوائف الحِرف، ما لها عادة من ارتباطات مع احدى الطرق الدينية الكبرى»[١٥].

ثالثاً: الوقف والخدمات الاجتماعية والعلمية

من يستعرض النصوص الفقهية الكثيرة في الاقتصاد الإسلامي و«المجتمع المتكافل» في الإسلام، يستوقفه هذا الكم الهائل من الاجتهادات والتوصيات والأحكام في مسألة الصدقات وأوجه صرفها على أعمال الخير والبر والنفع العام للمجتمع. ويأتي في مقدمة هذه الصدقات الزكاة والوقف.

لا شك أن ثمة فارقاً بين النص/ النظرية/ والواقع التاريخي. لكن التجربة التاريخية الإسلامية تثبت أن التجاوزات لا سيّما من قبل أهل الدولة أو المستفيدين منها، لم تكن إلا مظاهر تتعايش مع أخرى في المجتمع. وتختلف درجات المفارقة بين النص والواقع حسب المراحل والحكام و«شباب» الدولة والمجتمع أو ترهّلهما. لكن في كل الأحوال، تبقى بعض الثوابت، منذ تأسيس نواة «الدولة» في المدينة، وحتى العصر العثماني، شاهداً على أن المجتمع العربي قادر في ظل الاجتماع الإسلامي أن ينتج مؤسساتٍ للنفع العام والخدمات الاجتماعية من طبابة وتعليم ومبرات لليتامى والمعاقين ومستشفيات ومساكن ومطاعم شعبية... وكل هذه الخدمات قامت على المبادرة، أو الالتزام بفريضة الصدقة من قبل أهل الدولة أو أهل

(١٥) غب وبوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج ٢، ص ١١٥.

الثروة والمكلفين. وشكّل الوقف أحد أهم موارد هـذه الخدمـات وإطاراً مؤسسيـاً لها. ويعتـبر الفقهـاء أن «الوقف من الصـدقات الـدائمة غـير اللازمـة، وهو حبس العـين على ملك الـواقف والتصـدق بالمنفعة». والأصل في الوقف، كما يقول الفقهاء، قول النبي «ﷺ» :

«إذا مات الإنسان انقطع عمله إلاّ من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولـد صالـح يدعـو له». و«الصدقة الجارية» فسّرها العلماء بالوقف(١٦).

ويشمل الوقف الكثير من أوجه المنفعة للمجتمع، إذ يشمـل وقف المساجـد والحوانيت والأراضي والخـانات ودور العلم والمـدارس والمستشفيات والأوقـاف عـلى المقـابـر. والأوقـاف للقرض الحسن، ووقف البيوت الخاصة للفقـراء، والسقايـات، والمطاعم الشعبيـة التي يفرّق فيها الطعـام للفقراء والمحتـاجين (كتكيـة السلطان سليم والشيخ محيي الـدين بدمشق وتكيـة الحرم الإبراهيمي في الخليل) ووقف الآبار في الفلوات لسقاية المسـافرين والـزروع والماشيـة، ووقف عقارات وأراض زراعية يصرف ريعها للمجاهدين أو يصرف ـ في حال عجز الدولـة ـ لإصـلاح القناطـر والجسور. وكثـير من الأوقاف كـان ليصرف ريعـه عـلى اللقـطاء واليتـامى والمقعـدين والعجزة والعميـان والمجذومـين. . . بل إن الـوقف شمل مـا حُبس ريعه لـتزويج الشبـاب والشابـات الذين تضيق أيـديهم أو أيدي أوليـاء أمرهم عن نفقـات الزواج والمهـر، وشمل ما يُقدم من حليب وسكّر، حتى لقد جعل صلاح الدين الأيوبي في أحد أبواب القلعة بدمشق «ميزاباً يسيل منه الحليب، وميزاباً آخر يسيل منه الماء المذاب فيه السكّر، تأتي إليه الأمهات يومـين في كل أسبوع ليأخذن لأطفالهن ما يحتاجون إليه من السكّر والحليب»(١٧).

ويمكن القول ان معظم دور العلم التي تأسست في القرن الرابع الهجـري الذي يصفـه آدم متز بـ«عصر النهضة في الإسلام»، ثم المستشفيات والبيمارستانات والمدارس التي تأسست في العهـد السلجـوقي وحكم آل زنكي والأيـوبيـين في المشرق، قـامت بشكـل أسـاسي عـلى الأوقاف.

ثم إنّ مئـات المؤسسات الاجتـماعية والـدينية كـالجوامـع والمـدارس والخـوانق والـربط والزوايا والتكايا والمستشفيـات والبيمارستـانات التي يعـدّدها محمـد كرد عـلي في مدن في بـلاد الشام التي يعود بعضها إلى ما قبل العهد العثماني وبعضها الآخر إلى المراحل العثمانيـة الأولى، إنما نشأت واستمرّت بفعل الدعم الذي أمّنته لها مؤسسة الوقف(١٨).

---

(١٦) انظر: عبد العزيز الخياط، **المجتمع المتكافل في الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ عمان: مكتبة الأقصى، ١٩٨١)، ص ٢٣٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(١٨) يذكر محمد كرد علي نبذة عن كل مؤسسة من هذه المؤسسات، ويورد ذكرا لـ ٦١١ مؤسسة في مدن الشام وحدها، من بينها ٣٠٠ مدرسة في دمشق وحلب، وعدد من المستشفيات. انظر: محمد كرد علي، **خطط الشام**، ج ٦، ص ٤٥ ـ ١٦٧.

استنتاجات

لا تهدف العودة التاريخية لمؤسسات المجتمع الأهلي في التاريخ العربي الإسلامي إلى تقديم صورة سجالية في حمّى الجدل الذي ارتفع في هذه المرحلة بين ثنائيات العقل العربي المشطور بين «الديني» و«المدني» أو بين «الإسلامي» و«العلماني»، وإنما تطرح العودة التاريخية منهجاً آخر في فهم المصطلح والمفهوم وطبيعة علاقة الماضي بالحاضر وتأثيره في المستقبل.

فالتاريخ ليس فكراً «ماضوياً» كما اعتقد البعض. وما يُظن أنه «ديني» لأن مرجعيته دينية ليس غيباً أو فكراً ميتافيزيقياً انتهت مرحلته، كما رأت مدرسة أوغست كونت منذ مطالع القرن التاسع عشر. فالاجتهاد الديني هو أيضاً تمثّل وضعي للمقدّس في الزمان والمكان، أي في المدني. ذلك أنه يستجيب لحاجات الإنسان في المعيشة والاقتصاد وطرق الاجتماع والرأي والمشاعر. أمّا الاجتهاد الذي يصرّ على نعت نفسه بالعلماني أو المدني أو الوضعي مقابل الديني، فقلّما يفلت من المقدّس والمثالي والغيبي، إما بتأثير الثقافة الجمعية عن طريق اللاوعي الجمعي الذي لا يلبث أن يستيقظ رموزاً، كما رأى يونغ في أوروبا التي كبتت مسيحيتها ذات وقت، أو حركات استرداد (الأصوليات المسيحية في أوروبا وأمريكا)، وإما بتحول المقولة الوضعية إلى دوغمائية كما هو حال بعض العلمانيين المتشددين. والتشدّد في كل الحالات هو تعصّب فئوي وعصبوية ايديولوجية.

إن العودة إلى التاريخ لقراءة ظواهر الحاضر (المجتمع المدني، مثلاً) من زاوية نبش الجذور، لرؤية ما هو انتروبولوجي (ثابت) ولرؤية ما هو تاريخي (متحول)، تكتسب أهمية منهجية وليس مرجعية. إذ يستحيل تأبيد الماضي في مرجعية «ناجزة». ذلك أن إنجاز معرفة الماضي هو أمر مستحيل، لذلك تتجدّد دائماً دعوات إعادة قراءة التاريخ. فطالما أن أدوات المعرفة متجدّدة، فإن ثمة حاجة دائمة لإعادة البحث في التاريخ وتجديد قراءته.

وإن التنبه إلى قراءة تاريخية عربية لِـ «المجتمع المدني» يحمل ضمناً هموماً تراوح بين هاجس البحث عن «الأصيل» أو هم التواصل والاستمرار في «هوية ثقافية» أو هاجس التماثل مع الآخر.

وإذا كان كل هذا مبرَّراً في السيكولوجيا الثقافية، فإن موقف التخطي والتجاوز للجانب السيكولوجي أضحى أمراً ضرورياً. وعلى طريق بلورة هذا الموقف تقترح الورقة الخلاصات والتوجهات التالية:

١ ـ إن جذور المجتمع المدني، بما هو حالة استقلال أو توازن مع الدولة، موجودة بكثافة في العمق التاريخي للوعي العربي، هذا العمق الذي يمثله الدين والثقافة التراثية ووعي التاريخ بما هو حالة معرفة متجدّدة ونقدية للماضي.

أما الانقطاع الحاصل في هذا الوعي، فسببه ممارسات وتوجهات الدولة التوتاليتارية المحلية التي تماثلت في ايديولوجيتها وهياكلها وأحزابها مع نموذج الدولة القومية الحصرية في

الغرب، وثقافة سياسية شاعت بين النخب مفادها أن التغيير لا يحصل إلّا بركوب مغامرة السلطة، أي عبر استعادة نموذج الدولة المتغلّبة و«إمارة الاستيلاء» في تراثنا العربي والإسلامي.

٢ ـ إن ما بقي من تراث المجتمع الأهلي القديم لا يعدو أشكالاً من التماسك الاجتماعي التقليدي الذي اخترقته علاقات الإنتاج الجديدة وأنماط الاستهلاك الحديثة. فطائفة الحِرفة أخلت مكانها للنقابة الحديثة، وتعددية الطرق والمذاهب أخلت مكانها للأحزاب وتعدّدية البرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وأما مؤسسة الوقف وبقية الصدقات (كالزكاة، مثلاً)، فهي مؤسسة تاريخية دينية قابلة للتجديد، بل من الواجب تجديدها وإحياؤها وإنقاذها سواء من الترهل الذي أصابها في بعض مراحل الدولة السلطانية، أو من التسلّط الذي تحكّم بها في مرحلة الدولة العربية المعاصرة. إذ كان الوقف قد تحوّل إلى وسيلة لتمركز الملكية في العائلة الواحدة (شيوع الوقف الذري)، أو إلى وسيلة إثراء غير مشروع لدى متولّي الوقف الذين حولوه إلى شبه ملكيات خاصة متوارثة. كما أنه تحوّل مع ازدياد مساحته إلى عائق في وجه احياء الأرض واستثمارها من قِبَل الفلاحين. وفي المرحلة المعاصرة أُتبع الوقف إلى أجهزة الدولة ووزاراتها ففقد قيمته الاستقلالية وغاب دوره الديني في إنشاء ودعم المدارس والجامعات والمستشفيات ومراكز البحث العلمي والخدمات الاجتماعية. ولا شك أن الوقف، إذا ما رُكِّز على إحياء دوره عبر مؤسسات وجمعيات مستقلة ووفق هذه الرؤية الخيرية ـ الاجتماعية والعلمية (وهي في أساس وظيفته)، فإنه سيقوم بدور مهم في إحياء المجتمع المدني العربي الحديث، وفي إقامة علاقة توازن أكيد مع دولة عادلة ديمقراطية.

٣ ـ لكن كل هذا يبقى مشروطاً بطبيعة نظرة العقل السياسي إلى مسألة السلطة، وصولاً إليها أو استمراراً في نصابها. أي كيف الوصول إليها وكيف الاستمرار فيها؟

إن التجربة التاريخية العربية والإسلامية أنتجت «دولة سلطانية» لا يؤمن أهلها وأسرها بتداولٍ للسلطة، لكنها بالمقابل شهدت مجتمعاً أهلياً تخلله تعبيرات من المبادرات والحريات والمشاريع الاجتماعية والعلمية ومواقف معارضة وممانعة في إطار العصبيات والقبائل أو في إطار المللِ والمذاهب أو في تنظيمات الحِرف وطرق الصوفية. ولكن ذلك ظلّ مرتهناً ـ توازناً أو خللاً ـ بمزاج الحاكم ومدى استعداده وتقبّله وتجاوبه.

وفي المرحلة المعاصرة لم تعد هذه البنى والمؤسسات، مع المستجدات العالمية من اتصال وإعلام وتقنيات تنظيم وتعبير وتمثيل وأنماط إنتاج واستهلاك (لم تعد) كافية، وإن وجدت، للتعبير عن حاجات المجتمع الأهلي، بل أحياناً أضحت مداخل تجزئة وحروب أهلية، لا مداخل توحيد وتوازن (كحالة القبلية والعصبية والطائفية. . .).

لقد أضحت الديمقراطية ـ ومدخلها الأساسي تداول الحكم عبر الانتخاب والبرلمانية ـ هي الإطار المستوعب لهذه التعددية الاجتماعية، وهي الشرط لقيام المجتمع المدني الحديث في

أقطار الوطن العربي كحالة استمرار وتطوير وتجاوز لحالة المجتمع الأهلي الذي شهدته مجتمعاتنا في مرحلة الدولة السلطانية.

ومع ذلك، تبقى المشكلة كامنة في عقل أهل الدولة العربية المعاصرة الذي يأبى فكرة التداول، وفي عقل المعارضة العربية على اختلاف اتجاهاتها، التي تستعجل أمر الاستيلاء على السلطة، وبين نزعة التأبيد من جهة والرغبة الجامحة في الاستيلاء من جهة أخرى، ستطول محنة الديمقراطية وتتعثر نشأة المجتمع المدني العربي.

التـعقيبـات (١)

خالد زيادة

اقترح بداية نسبة المجتمع المدني إلى المدينة، ليس للقرابة اللغوية فقط، ولكن لأن المدينة ليست مكاناً اجتماعياً، وإنما هي الميدان الذي تتبلور فيه الجماعة. والانتساب إلى الجماعة لا يعني انتماءً إلى دولة. ويمكن أن نجد في «الأمة» و«الجماعة» أسس ما نسميه بلغتنا المعاصرة «المجتمع المدني»، خصوصاً حين نأخذ بوجهة نظر ترى أن الأمة أو الجماعة تتحقق خارج سلطة الدولة وداخل «المصر الجامع».

ويمكن أن نميز في هذا السياق بين المدينة كمكان اجتماعي ومسرح للإنتاج والعمل والسلطة، وبين مفهوم المدينة الذي كان مجهوداً خالصاً للفقهاء، وهذا التمييز هو منهجي بالدرجة الأولى، يخدم غرض التأسيس للمجتمع المدني في التاريخ العربي ـ الإسلامي.

لقد انشغل التفكير العربي ـ الإسلامي في العصر الحديث بالبحث عن جذور الدولة في الإسلام وأصولها. وبُذل الجهد لتأكيد فكرة «الدولة الإسلامية» تبعاً لافتراض قائل بأن الإسلام لا يحيا إلا بإحياء دولته. على العكس من ذلك، فإن هذه المداخلة ستتجه في اتجاه آخر، فالنظر في التاريخ العربي الإسلامي سيقودنا إلى ملاحظة افتراق الدولة عن المجتمع المدني، وأن الشريعة تتحقق وتحيا في الجماعة وليس في الدولة. ومن هنا، فإن إعادة النظر في طبيعة الدولة في التاريخ الإسلامي، وفي مؤسساتها ووظائفها، ثم علاقتها بالشريعة والمدينة، يُفترض أن تؤدي بنا إلى بلورة أسس المجتمع المدني في التاريخ العربي.

يتعلق الأمر بمراقبة انفصال الدولة عن الجماعة في التجربة الإسلامية المبكرة، الأمر الذي نلمسه من خلال مواقف المعارضة التي واجهتها الدولة الأموية منذ بداياتها، ومن خلال تبنّيها تقاليد عربية سابقة للإسلام، ولكن بشكل خاص من خلال شروعها بتبني مؤسسات الحكم والإدارة المأخوذة عن الدول السابقة للإسلام. . إن آداب الكتّاب العائدة إلى تلك

الفترة تظهر نوع السلطة الآخذة بالتبلور. فأعمال عبد الحميد الكاتب وابن المقفع الكاتب[1]، وكذلك العودة إلى الوثائق الديوانية تظهر أن الدولة الآخذة في النمو تبني مؤسساتها تبعاً لوظيفتين محددتين: جمع الضرائب وحماية الأمن. إن الدولة تدّعي حماية الإسلام والتزام الشريعة. إلا أن العلماء والفقهاء خاصة كانوا مدركين للمفارقة التي تضع الدولة على هامش الجماعة أو خارجها، وإذا كان كتّاب الدواوين أرادوا أن يكون للدولة مذهب رسمي واحد في سبيل دمج الدين بالدولة، فإن الفقهاء رفضوا ذلك. وقد حاول ابن المقفع الكاتب أن يقنع الخليفة المنصور بذلك، إلا أن الإمام مالكاً، في الواقعة المعروفة، رفض التوحيد القسري:

«ليس إلى ذلك من سبيل لأن أصحاب رسول الله ﷺ افترقوا في الأمصار، فحدثوا، فعند أهل كل مصر علم، وقد قال رسول الله: «اختلاف أمتي رحمة»[2]».

يجدر أن نراقب انطلاقاً من هنا تطرين، الأول يتعلق بالدولة وتصلّب أجهزتها ودواوينها وارتسام تقاليدها وكذلك وظائفها المحددة، والثاني يتعلق بالجماعة التي جعلت من «المصر الجامع» ميدان تحققها. وحسب الإمام أحمد، فالمدينة لا يجوز أن يُحدث فيها حدث أو تؤوي محدثاً[3]. وحسب ابن مسعود يحتكم أهل المدينة إلى الفرائض ويفضلون بمعرفتهم أمور الدين. وحسب حملة الفقهاء لا تكون المدينة إلا إذا جمعت القاضي والجامع والسوق أصلاً[4].

احتفظ النظام الديني باستقلاله عن النظام السياسي، وبمعنى أدق: عن الدولة. وتطور الفقه بمعزل عن الدولة، وأصغى الفقهاء لأحكام الشريعة واستجابوا لمتطلبات الحياة المدينية. وشكلت المدينة فضاءً تشريعياً، وخضعت في حياتها اليومية لأحكام الفقه في الميراث والبيوع ومسائل العمران وتنظيم حياة العمل في الأسواق، وكذلك تنظيم شؤون الجماعات الدينية غير المسلمة. أما الدولة فقد طورت أجهزتها باعتمادها على كتّابها، أي الإداريين ذوي الأصول الفارسية الذين صاغوا قوانينها ومؤسساتها البريدية والضريبية وحتى العسكرية. وحسب هاملتون غب: «إن النظام الديني كان قد رفض أية سيطرة تحاول التقاليد الاجتماعية العربية أن تفرضها على أيٍّ من مثله العليا في الدين والنظام. فلما تم النصر في مقاومة الشعوبية رفض النظام الديني على النحو نفسه المفهوم الفارسي الذي يرى في الإسلام ديناً ودولة»[5].

---

(١) انظر: إحسان عباس، عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقّى من رسائله (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨).

(٢) صبحي المحمصاني، مقدمة في إحياء علوم الشريعة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٢).

(٣) الإمام أحمد، المسند.

(٤) انظر على سبيل المثال: محمد بن أحمد العقباني التلمساني، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر. وانظر أيضاً: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك.

(٥) هاملتون الكسندر روسكن غب، دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك؛ ترجمة إحسان عباس، محمد يوسف نجم ومحمود زايد (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤)، ص ١٧.

إن مراقبة هذا الانفصال بين الدولة والمجتمع المديني يبينه التطور التاريخي وتغلّب الدولة السلطانية، ويستلزم اجراء طرائق البحث الاجتماعي والأنتروبولوجي لدى العودة إلى المصادر الفقهية وسواها. وقد أدرك كتّاب السياسة والفقهاء مظهراً أو أكثر من مظاهر انفصال الدولة عن الجماعة، فالطرطوشي (ت ٤٥٠ هـ/١٠٥٨ م) في **سراج الملوك** يشير إلى انفصال الشريعة عن السياسة، أو ما يسميه **الأحكام والسياسات**. ويقول بهذا الخصوص: «أما بعد فإني لما نظرت في سيرة الأمم الماضية والملوك الحالية وما وضعوه من السياسات في تدبير الدول والتزموه من القوانين في حفظ النحل، فوجدت ذلك على نوعين أحكاماً وسياسات، فأما الأحكام المشتملة على ما اعتقدوه من الحلال والحرام والبيوع والأنكحة والطلاق والاجازات ونحوها، والرسوم الموضوعة لها والحدود القائمة على من خالف شيئاً منها فأمرٌ اصطلحوا عليه بعقولهم ليس على شيء منه برهان ولا أنزل الله به من سلطان»[٦].

أما سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤ هـ/١٢٥٦ م)، فإنه لا يقر بهذا الانفصال فقط، بل يرفض خروج السياسة على الشريعة، ويقول: «ومما أهمله كثير من الولاة أنهم يفعلون فعلاً لا تجيزه الشريعة من قتل من لا يجوز قتله وقطع من لا يجوز قطعه ويسمّون ذلك سياسة. وهذا غاية الخطأ لأن معنى قولهم هذا سياسة أن الشريعة ناقصة...»[٧].

ويُقر ابن خلدون (ت ٨٠٩ هـ/١٤٠٦ م) بافتراق السياسة عن الشرع، ليس من الوجهة النظرية بل من الناحية الاجرائية. وفي معرض حديثه عن والي الشرطة يقول: «هي وظيفة مرؤوسة لصاحب السيف في الدولة وحكمه نافذ في صاحبها في بعض الأحيان، وكان أصل وضعها في الدولة العباسية لمن يقيم أحكام الجرائم في حال استبدادها أولاً، ثم الحدود بعد استيفائها. فإن التهم التي تعرض في الجرائم لا نظر للشرع في استيفاء حدودها، وللسياسة النظر في استيفاء موجباتها بإقرار يكرهه عليه الحاكم»[٨].

وبذلك، فإن ابن خلدون لا يتحدث عن الانفصال بين السياسة والشرع فقط، بل يبيّن نوعين من السلطة الاجرائية داخل المدينة يتولى إحداهما والي الشرطة الذي يتبع حكم السياسة، وسلطة المحتسب التي هي سلطة تلتزم حكم الشريعة.

ولدى الفقهاء الذين كتبوا في الحسبة النظرية أمثال الغزالي وابن تيمية، وأولئك الذين كتبوا في الحسبة العملية أمثال الشيزري وابن الإخوة والسقطي، فإن مراقبة القضاء المديني هي من اختصاص الشرع، وكذلك تدبير شؤون الجماعة وانتظام أحوالها. وقد أسندت مهمة المراقبة الشرعية للمحتسب، الذي كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وله أن يؤدب وينبّه ويعذر، وهو الذي ينظر في الأسواق والبيوع وأحوال الأصناف الحِرفية، والمؤسسات القائمة

---

(٦) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **سراج الملوك**، تحقيق جعفر البياتي (لندن: منشورات رياض الريس، ١٩٩٠)، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٧) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **الجليس الصالح والأنيس الناصح**، تحقيق فواز فواز (لندن: منشورات رياض الريس، ١٩٩٠)، ص ٥٥.

(٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، [د.ت.])، ص ٢٥١.

في المدينة من المسجد إلى البيمارستان إلى المدارس والحمّامات والسجون وغير ذلك. . . إلخ.

إن أوضح تعبير عن افتراق سياسة الدولة عن الشريعة نجده عند المقريزي (٨٤٥ هـ/١٤٤١ م) الذي يقول في خططه: «هذا وملوك مصر وأمراؤها وعساكرها قد مُلئت قلوبهم رعباً من جنكيز خان وبنيه. . . وكانوا إنّما ربّوا بدار الإسلام ولُقّنوا القرآن وعرفوا أحكام الملة المحمدية، فجمعوا بين الحق والباطل وضموا الجيد إلى الرديء، وفوّضوا لقاضي القضاة كل ما يتعلق بالأمور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج، وناطوا به أمر الأوقاف والأيتام وجعلوا إليه النظر في الأقضية الشرعية، كتداعي الزوجين وأرباب الديون ونحو ذلك، واحتاجوا في ذات أنفسهم إلى الرجوع لعادة جنكيزخان والاقتداء بحكم الياسة (السياسة) فلذلك نصبوا الحاجب ليقضي بينهم فيما اختلفوا فيه من عوايدهم والأخذ على يد قويهم. . . على مقتضى ما في الياسة»[٩].

وتبعاً للمقريزي، فإن السياسة، أي القوانين العرفية، يُعمل بها داخل نطاق الدولة بشكل خاص، أي داخل الطبقة المملوكية وليس خارجها. فلم يكن مجتمع المدينة يدار بواسطتها، إنما يدار تبعاً لقواعد الشريعة وأحكامها بواسطة القضاة الذين هم حكّام الشرع.

كان الانفصال بين الدولة والمجتمع المديني قد بلغ مداه مع قيام الدول العسكرية من بويهية وسلجوقية ومملوكية. كانت الدولة في مصر وبلاد الشام بأيدي مماليك مستوردين خلال ما يقرب من ثلاثة قرون من الزمن، زمن الدولة المملوكية. ويمكننا أن نتساءل كيف أمكن طغمة من الأرقاء المماليك أن تجعل من الدولة دولتها إذا لم يكُ معنى الدولة قد انحصر في مجرد حماية الثغور والقيام بأعباء الحرب والأمن وجمع الضرائب من الأرياف؟ وواقع الأمر أن المجتمع المديني قد استطاع أن يدبّر شؤونه بقواه وأن يشكّل قيادته من العلماء والأعيان. وحسب لابيدوس، فإن الأمور كانت تجري على النحو التالي: «في الوقت الذي تكونت فيه طبقة الخاصة من السلطان وحاشيته والأمراء المماليك ذوي الرتب العالية والموظفين، نشأت طبقة اجتماعية ثانية سُميت الأعيان، التي أشارت بشكل خاص إلى العلماء القياديين والزعماء الدينيين. . . إلخ. وقد قامت صِلات ونوع من التحالف بين العلماء الذين هم «حكّام المدينة الفريدون» ـ والتعبير للمؤرخ لابيدوس ـ وبين أمراء المماليك، إذ اعتمد العلماء على النظام العسكري لتحقيق الانضباط في المدن وقمع البدع والعنف. وحسب لابيدوس أيضاً، فإن حياة المدن خضعت لسلطة العلماء ما عدا حقلين هما: الدفاع عن المدن والسيطرة على الموارد الريفية»[١٠]. إن قراءة في أحوال المجتمع والأهالي في العصر المملوكي تبين كيف أن المدينة كانت تشكّل مجتمعاً يرعى شؤونه باحتكامه إلى أحكام الشريعة، ومن هنا الأدوار الحاسمة التي أحيها العلماء وخصوصاً القضاة منهم في تلك الفترة.

---

(٩) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار اقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها** (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ج ٢، ص ٢٢.

(١٠) لابيدوس، **مدن الشام في عصر المماليك**، ترجمة سهيل زكار (دمشق: دار حسان للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ص ١٣٤، ١٨٤ و٢٠٤.

هذا الانفصال بين السياسة من جهة والشريعة من جهة أخرى، وكذلك انفصال الدولة عن المجتمع، كما نلاحظه في أعمال كتّاب وفقهاء مسلمين، في الواقع التاريخي نفسه، هو المدخل المناسب لرسم ملامح المجتمع المديني واستقلاله عن الدولة وسياسته.

لقد شهد التاريخ العربي أشكالاً منوعة من الدول وإن لم تختلف في نوع وظائفها، فقد اختلفت في أشكال إداراتها وأعرافها وقوانينها، إلا أن التاريخ العربي عرف نموذجاً موحداً ومتنامياً للمجتمع المديني؛ كان المجتمع المديني منوعاً من الناحية الدينية، المسيحيون واليهود إلى جانب المسلمين الذين يتوزعون بدورهم إلى مذاهب فقهية مختلفة في أحكامها واجتهاداتها، إلى جانب الجماعات والأعراق والجنسيات المتنوعة، بالإضافة إلى طرائقه الحرفية وطرقه الصوفية وغير ذلك. إلا أن هذا المجتمع كان مشمولاً برعاية الشريعة التي توحده وتوحد ثقافته. وكان العلماء هم قادة هذا المجتمع المديني وليس الأمراء أو الحكّام. وقد تيقّن العلماء أن الإسلام يتحقق في الجماعة وليس في الدولة.

ومن هنا، فإن المدارس الفقهية لم تنمُ في الحوافز المدينية فحسب، بل هي التي نسجت الحياة المدينية وطبعتها بأحكامها. هذا النسيج المديني كان أقوى من الدولة بكل أشكالها التقليدية، ليس فقط لأنه استطاع أن يحافظ على استقلاله وأن يجابهها حين أرادت أن تفرض هيمنتها عليه، ولكن لأن نشاط الحكّام كان يندرج في نهاية المطاف في إطار المجتمع المديني حين كانوا ينشئون مؤسسات للنفع العام، فكان نظام الوقف يحيلها إلى «ملكية» مدنية ليس للدولة أو الحكّام شأن فيها.

في جميع ما تقدم، أردنا أن نحرر وجهة نظر مفادها أن المجتمع المديني قد عبّر عن الجماعة باستقلاله عن الدولة بل بانفصاله عنها. إلا أن وجهة النظر هذه لا بدّ من تعزيزها بالانتقال من مجرد البحث في فكرة الدولة إلى البحث في واقعها التاريخي في التجربة العربية ـ الإسلامية. وينبغي الكشف عن انغلاقها وسرّية أجهزتها وضيقها ولغتها الغريبة وغير المعروفة بعد أن ننزع عنها ما يحيط بها من هالة وقداسة. وبالمقدار نفسه، فإن البحث لا بد أن ينتقل من فكرة «الجماعة» و«الأمة» إلى الجماعة في معاشها ومجتمعها المديني.

وقد قام وجيه كوثراني بعرض مميز للمعاش المديني. والواقع أن البحث في السجلات الديوانية العائدة إلى العصور المتأخرة المملوكية والعثمانية تمدنا بمعطيات هائلة حول الحياة اليومية في المدينة الإسلامية، أو ما يمكن أن نسميه المعاش الواقعي للمجتمع المديني. وفي هذا السياق، فإن دور القضاة ورجال الدين وكل القيادات الوسيطة من النقباء ومشايخ الطوائف والحارات إلى النظام المدرسي ونظام الوقف لا بدّ أن يتكشف عن معطيات جديدة في إطار موضوعنا، وهذا ما تشير إليه المحاولات الأولية التي أجريت في هذا المجال.

ولا بد من القول أخيراً إن همّ الحاضر يطغى على التاريخ. وصورة العلاقة التاريخية بين المجتمع والدولة، تبعاً للوجهة التي اتخذتها ورقتنا، تشكل نقيضاً لعلاقة الدولة بالمجتمع في الحاضر. فالدولة العربية الحديثة منذ محمد علي باشا في مصر لم تقم إلا عبر التدمير المنظم

للمجتمع ومؤسساته وممثليه وقواه، باسم الحداثة ومطلب القوة، من أجل إخضاع المجتمع والنيابة وإلحاقه بمصالحها.

وانه لمدعاة إلى التأمل أن نرى أن العرب لا يتقدمون إنسانياً وثقافياً واقتصادياً إلا في القطاعات التي تقع خارج رقابة الدولة.

المنـاقشـات

١ ـ أحمد صدقي الدجاني

يورد ابن بطوطة أخباراً كثيرة عن الأوقاف وأنواعها وغرائبها في معرض حديثه عن دمشق وعجائب ما شاهده فيها. ويذكر رحالة آخر غيره كيف أن الحِرفيين كانوا يتنافسون على استضافته حين حلّ بإحدى مدن الأناضول، وذكر أن لكل حِرفة تنظيمها وشيخها وبيت ضيافتها.

ويلفت نظرنا في أحوال المجتمع الأهلي في تاريخنا ظهور جماعات الزعر والشطار والفتوة حين يقع الحكم في مهاوي الظلم وتختل الأمور. وهذا ابن طوق يحدثنا في يومياته، في ما يورده الباحث عبد الودود برغوث، عن أن هذه الجماعات التي كانت تعيث في الأرض فتقطع الطريق وتنهب الأموال تتحول أحياناً إلى قوى مسلحة ضد الظالمين فتقف في صف شيخ الإسلام مؤيدة له في مواجهته ظلم الحاكم (فهذه جماعات تستحق منا أن ندرسها). وقد لفت نظري شخصياً، في دراستي عن بلدتي يافا منذ أواخر القرن الثامن عشر، أن علماءها تمكنوا، تحت قيادة المفتي أن يوفروا للناس متطلبات كثيرة في غياب الحكومة عدة مرات: من ذلك تجديدهم بناء الأضرحة والجوامع، وتوفيرهم التعليم والأمن... ثم، ما لنا نذهب بعيداً ونحن نعيش في زمن الانتفاضة وقد دخلت عامها الخامس، وما أكثر الصور الرائعة التي برزت على الصعيد الاجتماعي فيه. كما أننا نشهد بأعيننا، ونحن في بيروت، كيف أن مجتمعنا اللبناني استطاع القيام بتفاصيله في وقت غابت فيه الدولة غياباً يكاد يكون تاماً.

ما نود أن نخلص إليه من هذه النقطة هو أن تاريخنا حافل بأمثلة عديدة على الوجود القوي لمجتمع أهلي في حياتنا عبر العصور. وبحثنا في «المجتمع المدني» اليوم يتطلب بعد الدراسة الميدانية لجوانب الواقع القائم، الرجوع إلى هذا التاريخ لفهم أصول واقعنا، وهذان ركنان أساسيان في مدرستنا العربية في علم السياسة يتكاملان مع ركن التعرف إلى الفكر

السياسي عبر العصور وفي مختلف المجتمعات وملاحظة تطوره والاغتناء بدراسته دراسة مقارنة.

٢ ـ هادي حسن

لأن المجتمع العربي يتّسم بالتراتب العمودي سواء بالولاء أو بالانتماء، فالفرد مضطر إلى ترتيب انتمائه وولائه إلى سلسلة متصاعدة تبدأ بالعائلة وتنتهي بالدولة، مروراً بالطائفة والحِرفة والقبيلة. وكما هو معروف، تكون درجة قوة الولاء أو الانتماء متناسبة عكسياً مع هرمية هذا التراتب العمودي. والسؤال هو عن كيفية قيام هذا النسق الهرمي والعمودي والمتنوع بوظيفة الاندماج بفضاءات اجتماعية وسياسية تتسع دوائرها باتساع المجال الذي ينتمي إليه الفرد. وهل لهذا النسق تأثير على التسلطن؟ من ناحية أخرى، من المعروف أن الانتماء إلى الدولة يفترض تعيّن فضاء مكاني محدد، يشعر المرء بضرورة انتمائه إليه، ومن المعروف أن الدولة العربية الإسلامية لم يكن لديها فضاء مكاني محدد؛ فدار الإسلام هي أينما وُجدَ المسلمون ـ هذه المسألة، لها علاقة أساسية بمسألة الانتماء والولاء، ومن ثم بعلاقة المجتمع المدني بالدولة. وكنت أتمنى على بحث تأصيلي أن يتناول ذلك بوضوح، فالأمر يتعلق هنا بنسق الانتماء والولاء، ومن ثم صياغة العلاقة بين العام والخاص، هذا إلى جانب راهنيته في صيرورة الدولة القطرية.

٣ ـ رياض قاسم

أشير إلى الربط بين المجتمع العربي والمجتمع الإسلامي، الذي اعتمده الباحث، أساساً في دراسته. وهو من الوجهة الأكاديمية البحتة غير معفى من التعليل، ووضع الفارق، بَلْهَ ما يشوب الثنائية من اندماج وتمايز. هذه النقطة اتجهت عند الباحث إلى المجتمع الإسلامي فقط.

ثم أشير إلى ما أُغفل في البحث، وتحديداً في ما يتعلق ببُنى التشكيل المعارض لسلطة الدولة، ذلك التشكيل المدني الذي تجسّد في ثورات أهل البيت وبني هاشم، في العصر الأموي.

فهذه التيارات المدنية، أو البُنى الاجتماعية التي صارت مسلّحة في فترات محدّدة، ومعينة، ابتغاء اسقاط النظام الطاغي، لم تحدث في غفلة من الزمن، كما لم تنشأ طفرة. وإنما كانت في بُناها التحتية تتشكل من اتجاهات حِرفية شتى، وتتميز بتنوع الانتماء الاقتصادي. وهي لولا تأطرها في تنظيمات، وهياكل، وانتسابات نقابية في غاية الدقة والتراتبية لما استطاعت أن تقوى على البقاء، وأن تقوى على الصمود، وأن تقوى على المجابهة، تلك المجابهة التي إن لم تستطع أن تُسقط الطاغية، لكنها فككت قواه، وجعلته ينهار في النهاية. وما الإشارات الكثيرة إلى عمل العيون أو الجواسيس أو رجال المخابرات، الذين كانوا كثرة كثيرة إلا البرهان على قوة التجمعات المدنية المعارضة. فلقد كانت هناك أشكال من الحكم

المدني تقف مجابهة للحكم الطاغي. فماذا نسمي أو ننعت هذه الأشكال الشعبية أو الخلايا الاجتماعية المنظمة غالباً؟

ثم إن الباحث لم يشر إلى أشكال العمل النقابي، والتنظيم الحِرفي للجماعات في القرنين الأول والثاني، وهو ما نجده في أعمال تراثية كثيرة، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، أعمال الجاحظ.

٤ ـ عزيز العظمة

أود أن أعلّق باختصار على قول ورد في بحث وجيه كوثراني، هو قول واسع الانتشار في الأدبيات السياسية والتاريخية والاجتماعية العربية المعاصرة. ذلك هو القول بالفصام بين الدولة والمجتمع، أو الدولة والأمة التي يرى كوثراني أنها لم تندمج اندماجاً عضوياً في الدولة.

ليس هذا القول في رأيي قولاً بريئاً، بل هو ذو شروط ايديولوجية كبيرة. وهو ليس قولاً صحيحاً تاريخياً، خصوصاً إن اعتبرنا مفهوم السياسة الشرعية في العهدين المملوكي والعثماني على وجه الخصوص. وليست الدولة ثانياً، ولا يمكن أن تكون، موضع اندماج للمجتمع، فهي من فضاء سياسي وقانوني وإداري متمايز ولا بد أن يتمايز عن المجتمع؛ والعلاقة بين الاثنين بالغة التعقيد على الدوام، ولا يمكن إرجاعها إلى الانفصام والاندماج.

وليس الكلام حول فصام الدولة والمجتمع إذن إلّا جزءاً من خطاب سياسي واسع لا أعتقد أن وجيه كوثراني يؤيده، ولكنني على قناعة بأن للقول موضوعية قد تغاير مقاصد المتكلم. إن هذا الخطاب السياسي يندرج في ايديولوجيا ترى أن تطابق الدولة والمجتمع أو الاندماج العضوي بينهما شأن محمود، بل انه الوضع الطبيعي للعلاقة بين الاثنين. إن هذه النظرة العضوية تدولن المجتمع وتردّ الدولة إلى المجتمع كمساحة منبسطة مستوية لا تمايزات فيها. ومن المعلوم أن هذه النظرة التي يتبناها الإسلام السياسي، إنما هي نظرة تقوم على خيال كُلّاني يروم استخدام الدولة لتطويع المجتمع وفرض الاستواء والتجانس غير الطبيعي عليه.

٥ ـ حيدر إبراهيم علي

تميل الورقة إلى ما يمكن أن نسميه التاريخ الاعتذاري، وهو شكل من أشكال التبرير لعدم مساهمتنا في صياغة بعض المفاهيم والوقائع السياسية. إذ يحاول هذا التاريخ أن ينقب عن بعض التشابهات والتماثلات بين التاريخ العربي والتاريخ الإنساني العام. ولكن محاولات صك مفاهيم أو إلصاق تسميات قديمة على حقائق جديدة، لا يجدي شيئاً، لأن المفاهيم هي نتاج تاريخي ـ اجتماعي وليس مجرد معطيات لغوية. فالمجتمع الأهلي ـ كما تذكره الورقة ـ ليست له أي صلة بمصطلح المجتمع المدني، لأن المجتمع الأهلي هو في الحقيقة، وحسب شرح الورقة، يمكن أن يسمّى المجتمع العشائري أو القبلي أو المجتمع الأبوي الممتد. وهو مجتمع «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً». هذا جانب تساند، ولكن لا يسعى هذا المجتمع الأهلي إلى الوصول إلى السلطة. كما أن الأمثلة التي أوردت لتأكيد وجود انتفاضات واحتجاجات،

تبقى غير كاملة لأنها لا تبيّن ردود فعل السلطان أو الخليفة وبالتالي انعكاسات ذلك على بقية المجتمع.

النقطة الثانية، هي وجود الدولة السلطانية التي لا تسمح بتداول السلطة ثم ذلك النزاع الخالد بين تأييد السلطة وسعي المعارضة إلى تغيير السلطة. القضية هي القبول بالديمقراطية وممارسة الديمقراطية سواءً في السلطة أو المعارضة. ودلت التجربة على تخلّي الأحزاب والقوى السياسية عن الديمقراطية حين تصل إلى الحكم بما في ذلك الجماعات الإسلامية التي تعتبر نفسها أكثر المتضررين من القمع.

هناك علاقة عكسية بين السلطة والحرية، وبالتالي انعدام شروط المجتمع المدني في حالة قوة السلطة. فالمجتمعات العربية ـ الإسلامية عرفت طاعة الحاكم خشية الفتنة أكثر مما عرفت الحرية وحق الاختلاف. لذلك أي تقديس واطلاق للسلطة يعني تضييق مساحة الحرية، ضرورة تقييد السلطة السياسية ونسبيتها وعدم اعطائها أي صبغة أو مضمون ديني لكي لا نجعلها سلطة مطلقة تحكم بالحق الإلهي ولا يمكن الاعتراض عليها لأنها تحكم باسم الله وليس باسم الشعب باعتبار أن الحاكمية لله. فالمطلوب تأكيد إنسانية السلطة السياسية ونسبيتها.

٦ ـ مبدر الويس

يمكن القول ان التاريخ العربي يذكر لنا أن هناك مؤسسات أو ما يشابه المؤسسات أقيمت ونشأت في التاريخ العربي.

ففي صدر الإسلام كان هناك أهل الحل والعقد الذين يشكلون مجلس شورى للخليفة في الدولة العربية الإسلامية الأولى، وفي عصر الخلفاء الراشدين. فأهل الحل والعقد هم خيرة علماء ومفكري الأمة يرجع إليهم الخليفة للاستنارة والاعتماد على آرائهم في حل قضايا الأمة والدولة.

ثم هناك ظهرت في المجتمع العربي، وفي صدر الإسلام، المساجد التي تقام فيها الندوات الفكرية والدينية حيث كان للمساجد دور كبير في هذا المجال. ثم ظهرت بعد ذلك في المجتمع العربي الإسلامي تنظيمات أو مؤسسات أخرى كالوزارة في العصر العباسي، والحقيقة أن المجتمع العربي الإسلامي كان يسير في تنظيمه الاقتصادي والسياسي والاجتماعي على هدي أحكام القرآن وسنّة الرسول (ﷺ) وآراء المجتهدين المسلمين الكبار.

والحقيقة انني لا أستطيع القول بشكل جازم إنه كانت هناك مؤسسات لمجتمع مدني بالمعنى الذي نعرفه في القرن العشرين، وإنما يمكننا القول إنه كانت هناك بدايات أولية لمجتمع مدني قائم على العدل والمساواة والقانون في العصر الذهبي للدولة العربية الإسلامية الأولى، خاصة ان المجتمع القائم الآن نشأ مع ظهور الديمقراطية الغربية التقليدية، والمجتمع العربي الإسلامي لم يتبنَّ هذا المفهوم القائم في الديمقراطية الغربية.

٧ ـ عصام خليفة

لا شك أن الموضوع الذي تناوله وجيه كوثراني وعقّب عليه خالد زيادة هو بالغ الاتساع، ومن الصعب ضمن ورقة محدودة أو أوراق ايفاؤه حقه من الإحاطة الشاملة، مع العلم أن البحث والتعقيب فيهما الكثير من الغنى.

انطلاقاً من ذلك أسجّل بعض الملاحظات.

أولاً ـ ألم يكن من الأفضل التوقف بسرعة عند التكوين الاجتماعي ـ السياسي ـ الديني ـ العسكري للدولة العربية في مختلف حقباتها (ابتداءً من الفترة الأموية، مروراً بالفترات العباسية والفاطمية والسلجوقية والمملوكية وصولاً إلى مرحلة الدولة العثمانية).

ثانياً ـ ألم يكن من الواجب إبراز قوى المجتمع المدني على تنوع مواقعها (من أهل الريف والمدن، ومن أهل الذمة وأهل الملة، وسائر الحركات والمذاهب والقوى من أهل القلم وأهل الدين والشريعة المتنورين، وغيرهم مما لا مجال لتعداده).

ثالثاً ـ توقف كوثراني عند أهل الحرف والأصناف في الدولة العثمانية، ولم يتطرق إلى نظام التيمار (الذي هو نظام اقتصادي اجتماعي ـ اداري ـ عسكري) وهو عصب القوة في الدولة العثمانية، وقد ساد على مناطق واسعة من البلدان العربية. كما لم يتطرق إلى نظام الالتزام الذي شكّل في مصر منذ مطلع الفتح العثماني وفي مرحلة ما بعد منتصف القرن السابع عشر أساس الدولة العثمانية، وكان له تأثيره الواسع في البنى الإدارية والاجتماعية والاقتصادية في البلدان العربية.

رابعاً ـ على صعيد آخر، كان هناك تهميش لأهل الأرياف وتركيز على أهل المدن، كما كان هناك تهميش لفئات اجتماعية واسعة انضوت في إطار المجتمع والدولة العربية على تنوع حقباتها.

خامساً ـ ثم حبذا لو كان هناك تحليل لآلية التحولات التي عرفتها البلدان العربية وبخاصة محمد علي في اطار الدولة العثمانية في مرحلة التنظيمات بموازاة التحولات التي حصلت في بُنى المجتمع المدني من جهة (منظومات ذهنية جديدة، صعود وعي هويات الملك والقوميات) والتحولات في موازين القوى الدولية وتوسع الغرب الرأسمالي نحو الشرق من جهة أخرى؟

سادساً ـ والسؤال الملحّ في هذه المرحلة من تاريخ شعوبنا: إلى أي حد يمكننا أن نعزز المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والثقافية التي تعزز الوحدة على قاعدة احترام التعدد والخصوصيات والتنوع، وترتكز على احترام الحريات العامة وحقوق الإنسان، وتحقيق الإنماء على نحو يسمح لشعوبنا باستيعاب نسغ الحداثة والتقدم العلمي والديمقراطية، في مواجهة الانفجار الديمغرافي الصهيوني من جهة والمشاريع الدوغمائية والتخلف والاستبداد المسيطر على شعوبنا من جهة أخرى؟

٨ ـ كمال عبد اللطيف

أريد في هذه الكلمة أن أثير مسألة منهجية تتعلق بموضوع استعارة المفاهيم في مجال البحث السياسي العربي.

عندما نعود إلى تجربة التاريخ العربي لصياغة حدود مفهوم مثل مفهوم المجتمع المدني، فإن المسألة لا علاقة لها أبداً بشبهة التغريب القائم على مبدأ التماهي الكلي مع الآخر، الغرب الأوروبي الحديث والمعاصر. إن المسألة في أساسها هي مسألة اعتراف بأن المفهوم تبلور في سياق تاريخي موضوعي محدد.

ولا يقبل في هذه الحالة أن نقول يلزمنا أن لا نغفل معطيات التاريخ الذاتي، التاريخ القومي، فهو يتضمن معطيات تفيدنا في ضبط المفهوم، ففي هذه الحالة نُخضع المعرفة لدوافع الصراع النفسي والصراع السياسي بين الذات والآخر بحكم صراعاتنا السياسية والاقتصادية والثقافية المتواصلة معه منذ عهود قديمة في التاريخ.

إن متابعة تاريخ المفهوم في سياق تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي الغربي تنطلق من وعينا أن تبلوره النظري تم في سياق تراث معيّن، وهذا لا يعني أنه يملك طابع المفهوم المغلق أو المفهوم الجامع المانع، قدر ما يعني أن أصوله تمّت في سياق نظري وتاريخي محددين.

ولا يمكن فهم حدود مفهوم المجتمع المدني ومجاله إلا في علاقته بالمفاهيم السياسية الأخرى التي تتقاطع معه في سياق النظرية الليبرالية في السلطة، كما لا يمكن فهمه إلا في إطار المبادىء العامة التي تحكمت في روحه، وأقصد بذلك (أ) النظر إلى الدولة كتعاقد؛ (ب) وضع حدود للممارسة الدينية متميزة عن حدود الممارسة السياسية المدنية؛ (ج) النظر إلى الفرد باعتباره مواطناً بكل محمولات مفهوم المواطنة.

نحن لا نستعمل المفهوم إذن في سياق النظرية الليبرالية ـ على سبيل المثال ـ إلا انطلاقاً من وعينا كل هذه الملابسات، ولهذا فنحن عندما نعود إلى التفكير في التاريخ العربي الإسلامي نستطيع انجاز عملية توسيع للمفهوم، أو ابتكار مفهوم مطابق لأحداث التاريخ، وهما مسألتان ممكنتان في مستوى التأصيل والتأسيس، أما في مستوى الاستعمال الاجرائي، فإن أي اسقاط في هذا الباب يؤدي إلى الارتباك المعرفي ويعطل عملية الابداع في مجال الفكر، ولنا في تجربة الماركسيين العرب الذين بحثوا في التراث الإسلامي عن الأصول المادية في الفلسفة الإسلامية ما يبرز عقم هذه المقاربة في البحث: اننا عندما نستعمل المفهوم ـ في إطار هذه الندوة وفي مجالات البحث بوجه عام ـ نتيح لأنفسنا إمكانية المساهمة في توسيع دائرته الدلالية، وذلك انطلاقاً من استيعابنا النقدي لمنطقه الذاتي وبناءً على قناعتنا بطابعه المفتوح خاصة وأن النسبية في مجال المعرفة تعدّ واحدة من المرجعيات المعرفية المواكبة لتشكله النظري.

ليس في الأمر إذن أي تبعية، فالمكتسبات الفكرية الإنسانية ملك مشاع شريطة الوعي

المزدوج، بمختلف الملابسات الخصوصية المؤطرة لوجودها، والملابسات الخصوصية المؤطرة لوجودنا، وليس في هذا الأمر ما يدفع إلى التنافي رغم وجود مبررات في مجال الصراع السياسي، وتلك قضية أخرى. . . .

٩ ـ مصطفى كامل السيد

إن محاولة وجيه كوثراني البحث عن أصول عربية لما يشبه مفهوم المجتمع المدني هي محاولة تستحق التعاطف، فالمنظور السياسي قد يكون أيسر لو كان استمراراً لبعض المؤسسات والممارسات القائمة بالفعل في المجتمع، وعلى الرغم من أنه يتخذ موقفاً نقدياً من بعض المؤسسات والممارسات التي اكتشفها في التاريخ العربي وتصور قربها من مفهوم المجتمع المدني، إلا أنه من الضروري تأكيد الفوارق بين هذه المؤسسات والممارسات ومفهوم المجتمع المدني بالمعنى الصحيح.

فمن ناحية أولى، فإن مفهوم النشاط الأهلي ليس مقابلاً لمفهوم المجتمع المدني، بل هو أقرب إلى المؤسسات والممارسات التي كانت تميز المجتمع الاقطاعي في أوروبا في عصرها الوسيط، وقد جاء مفهوم المجتمع المدني ليشكّل رفضاً لها ومحاولة لتجاوزها. وبالمثل، فإن المؤسسات والممارسات التي وصفها وجيه كوثراني لا تقوم على مبادىء حرية الاختيار والمساواة والاستقلالية في مواجهة الاستخدام المتعسّف لسلطة الدولة. ولذلك، فالأنسب هو أن يحاول وجيه كوثراني تقديم مفهوم يكون نقداً وتجاوزاً لمفهوم النشاط الأهلي أو الجماعات الأهلية.

ولعل الأهم من ذلك هو محاولة تأمل العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في تاريخ المجتمعات العربية بصفة عامة، فجذور هذه العلاقة سابقة على انتشار الإسلام واللغة العربية بين بلدان الشرق الأوسط وشمال افريقيا، وربما كانت هناك درجة من الاستمرارية في هذه العلاقة منذ التاريخ القديم لهذه المجتمعات حتى تاريخها الحديث.

وسوف يؤدي توسيع مجال البحث التاريخي لهذه العلاقة على هذا النحو إلى اكتشاف خصوصية لهذه المجتمعات، تعود إلى خصوصية الدور الذي قامت به الدولة في معظمها. وهناك من الدلائل ما يشير إلى استمرار هذه الخصوصية حتى الوقت الحاضر.

ففي المجتمعات النهرية العربية كانت السلطة العامة هي التي تتحمل المسؤولية الكبرى في تنظيم الري من الأنهار وضبط المياه وتوزيعها. وهكذا كانت الدولة من خلال سيطرتها على نظام الري تتحكم في الأراضي التي كانت مملوكة لها على نحو مباشر أو غير مباشر، وتتحكم بالتالي في إجمالي النشاط الاقتصادي من خلال جبايتها الضرائب بل وحتى احتكارها التجارة الخارجية. وقد استمرت بعض سمات هذا الدور في العصر العربي الوسيط في ظل نظم الإقطاع الشرقي التي سادت معظم المجتمعات الزراعية العربية. فمن خلال نظام الالتزام، مارس كبار رجال الدولة سيطرة عالية على مصادر الثروة الزراعية، حتى وإن لم يتملكوا هذه الأراضي بصفة رسمية. ونتيجة هذه الأوضاع الخاصة بكثير من المجتمعات العربية، فقد

تميزت العلاقة بين السلطة والثروة بأن صاحب السلطة هو الـذي يصبح أيضـاً مالـك الثروة، وأن تراكم الثروة هو أمر صعب إن لم يكن مستحيلاً في غياب علاقة مباشرة بالسلطة السياسية أو دون التمتـع بحمايـة هذه السلطة. وتختلف هـذه العلاقـة عما عـرفته المجتمعـات الغـربيـة خصوصاً في المرحلة الرأسمالية من كون الثروة هي المقدمة للنفاذ إلى السلطة السياسية.

وتجد هذه العلاقة الخاصة بـين صاحب السلطة ومـالك الـثروة سنداً لها في إطار القيم الثقـافية السـائدة في هـذه المجتمعات، التي تؤكـد في معظمهـا واجب الـطاعـة تجـاه السلطة القائمة، وتفضل طاعة السلطان الجائر على الثورة عليه والتي قد تؤدي ـ بحسب منظور هـذه القيم ـ إلى انتشار الفوضى في المجتمع.

وتـبرز أهمية هـذه الملاحـظات على ضـوء المفارقـة الـواضحـة في الـوقت الحـاضر بـين المجتمعات العربية ومجتمعات أخرى كثيرة في العالم الثالث وفي شرق أوروبا. ففي حين ثارت معـظم مجتمعات أمـريكا الـلاتينية عـلى النظم السلطويـة فيها وأحلّت محلهـا نظماً تقـوم عـلى الانتخاب والتعددية السياسية الحقيقية واحترام أوسع لحقوق الإنسان، وحـدث التطور نفسـه في عدد من مجتمعات جنوب آسيا والمجتمعات الافريقية، لم يحدث أي تحول مشابه في البلدان العـربية سـواء بطريق الثـورة أو بالانتقـال التدريجي. لم تخـرج الجماهـير في أي من العـواصم العربية ـ باستثناء السودان ـ تطالب بالديمقراطية في مـواجهة حكـومة سلطويـة يتولاهـا حكام يحملون جنسيـة هذه المجتمعـات. ولم يحدث أي تحـول ديمقراطي في أي من البلدان العـربية يتجـاوز توسيـع هامش ضيّق من الحقـوق المدنيـة والسياسيـة، وذلك دون أن تتـوافـر فـرص الانتقال السلمي لسلطة الدولة إلى جماعات أو أحزاب تطرح سياسات وتوجهات بديلة. لماذا يتميز العرب بهذه الخصوصية؟

نحن نـرفض بطبيعـة الحال تفسـيرات المستشرقين للخصـوصية العـربية بـأنها انعكاس لعقل عربي يرفض الديمقراطية. ولكن رفضنا هذه التفسـيرات لا يعفينا من مسؤوليـة البحث عن تفسير يكون أكثر صحة. وربما كان تأمل الدور الخاص للدولة في المجتمعات العربية هو الطريق إلى التعرّف إلى أسباب عجز المجتمعات العربية عن تغيير حكامها حتى عندما يوغلون في الاستبداد، قديماً أو حديثاً.

١٠ ـ مجدي حمّاد

إنني أود التأكيد، بـداية، عـلى خطورة النقـل الميكانيكي للمفـاهيم، بعيداً عن بيئـاتها الأصلية، وبعيداً عن الإطار التاريخي ـ الاجتماعي الذي أفرزها.

ومن هـذه الناحيـة، سنلاحظ أن الأبحـاث التطبيقيـة عن المجتمـع المـدني في الأقـطار العربية، انتهت إلى أنه ليس هناك مجتمع مدني بالمعنى القائم في الدول القومية الغربيـة، حتى في الأقـطار العربيـة التي انتهجت منهجاً تغـريبياً Westernization.. فهـل يصح البحث عن المجتمـع المدني والـدولة في التـاريخ العـربي ـ وهـو البحث الـذي نعقّب عليـه الآن، أو عن

«المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة» ـ وهو البحث التالي؟

إن الإسلام مثّل بلا شك حضارة كبرى، وتمكّن من بناء دولة عظمى في مرحلة من المراحل، ولذلك علينا أن نبحث في الإسلام ذاته عن خصوصياته، لا أن نخلع عليه خصوصيات غيره. ولذلك ربما كان من الأوفق للبحثين المتقدمين أن يعنيا بدراسة تكوين الدولة وخصائصها في التاريخ وفي فكر النهضة العربيين.

ولتوضيح ما تقدم، ندرج في ما يلي خمس ملاحظات:

الأولى: ان المجتمع المدني نشأ في غمار نشأة الدولة العربية Nation State. وإذا كان أبسط تعريفات الدولة أنها شعب، وحكومة، وإقليم، فمعنى ذلك أنه في مرحلة ما قبل الدولة القومية كانت هناك شعوب وأقاليم. وبناءً على التطور الاجتماعي نشأت عبر عملية تفاعل، وليس من خلال مراحل، بلورة الإرادة العامة، والاتفاق على العقد الاجتماعي، ومن ثم تعيين حدود الدولة القومية ـ أولياً ـ بحدود الجماعة القومية. وهكذا نشأت الدولة القومية ونشأت الإرادة العامة التي حصّنت نفسها بمؤسسات المجتمع المدني. ونظراً لأنها عملية تفاعل فقد اختلفت من دولة إلى أخرى وإن كان الجوهر واحداً، والذي يركز على وظيفتها في التعبير عن الإرادة العامة وتحصينها ضد السلطة.

والثانية: إن المجتمع المدني يجد أساسه الايديولوجي في تفاعل ثلاثة نظم من القيم والمعتقدات: **أولها** ـ الليبرالية، **وثانيها** ـ الرأسمالية، **وثالثها** ـ العلمانية. وهذه القيم والمعتقدات الثلاثة ـ بجوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لا تتفق مع القيم الإسلامية السائدة في الأقطار العربية. وهذه حقيقة لا بد من الاعتراف بها، مهما كان موقفنا منها.

والثالثة: إن المجتمع المدني نشأ من خلال النضال الذي خاضته طلائع البرجوازية الأوروبية للفصل بين «المدني» و«الكنسي» وخاصة تحت وطأة الجمع بينهما في عديد من الحالات حيث كانت السلطة الزمنية والسلطة الدينية تتركزان في يد واحدة. وهذا هو المعنى الدقيق لنقيض كلمة «المدني»، وهو المعنى المتداول نفسه عن فصل الدين عن الدولة. وهذا المبدأ لا وجود له في الإسلام. فالإسلام ـ في حقيقته العقيدية ـ نظام كلي شامل، لا يفصل الدين عن الدولة، وليست ثمة ناحية في حياة المسلم لا ينظمها بالتشريع أو بالتوجيه.

والرابعة: اننا ينبغي أن نركّز البحث والدراسة على عملية بناء الدولة في الوطن العربي، وكيف نشأت. إذ يلاحظ بعد انهيار الكيان الإسلامي الجامع، بعد سقوط الامبراطورية العثمانية، وانهاء الخلافة الإسلامية رسمياً عام ١٩٢٤، عمد الاستعمار الغربي إلى تقسيم الوطن العربي إلى «دويلات» وطنية حسب المفهوم العصري. ولكن المخططات الغربية لم تسمح بظهور كيان عربي جماعي بديل يعطي العرب حسّ الانتماء وشعور الوحدة وتحقيق الذات تعويضاً عن فقدان الهوية الجماعية القديمة، ولذلك ارتد العربي، عملياً، إلى الولاءات التقليدية العشائرية أو المذهبية الطائفية أو الإقليمية المحلية، ولم يتحقق الولاء

الوطني. فقد وقف الغرب لأسباب مصيرية واستراتيجية ضد أية وحدة عربية فاعلة. فاتفاقية سايكس ـ بيكو أدّت إلى احباط حركة توحيد المملكة العربية بزعامة الشريف حسين، فقُضي بذلك على إمكانية الوحدة السلفية. وعندما منع تصارع النفوذين البريطاني والفرنسي توحيد سوريا والعراق في العهود الدستورية والبرلمانية، ذهبت إمكانية الوحدة الليبرالية. وبقيام الانفصال بين مصر وسوريا عام ١٩٦١، بعد معارضة الغرب والاتحاد السوفياتي معاً للوحدة، قُضي على تجربة الوحدة التقدمية.

والخامسة: إن الإسلام، في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل، له تأثيرات مهمة في مجالات الحركة السياسية ومستوياتها الرئيسية الثلاثة مما يفرض أخذها بعين الاعتبار عند دراسة فكرة المجتمع المدني. وهذه المستويات الثلاثة هي:

١ ـ المستوى الداخلي، حيث تبرز قضية **الإسلام وأصول الحكم** إذا استعرنا ذلك العنوان ذا الدلالة على الموضوع، أو قضية الإسلام، والنهضة والتحديث.

٢ ـ المستوى القومي، حيث تبرز قضية **العروبة والإسلام**، أو جدلية القومي / الديني.

٣ ـ المستوى العالمي، حيث تبرز قضية **دار الإسلام ودار الحرب**، وارتباط ذلك بمبدأ الجهاد وبظاهرة الصحوة الإسلامية في العلاقات الدولية، في ظل عالم متغير.

١١ ـ عصام العريان

جاءت ورقة وجيه كوثراني حول «الدولة والمجتمع المدني في التاريخ العربي» الذي أفضّل أن يكون التاريخ الإسلامي: إذ لم تتعرض الورقة إلى التاريخ العربي قبل الإسلام بأية صورة، ولكنها تعرضت للممارسة في ظل المجتمع الإسلامي.

ومع ثراء الاستنتاجات والإشارات التي تقدمها الورقة إلاّ أنها لم تتعرض للتطور التاريخي العام إذ كان هذا التطور مهماً بالنسبة إلى:

- عصر النبوة.
- عصر الخلافة الراشدة.
- عصر الدولة الأموية.
- عصر الدولة العباسية الأولى.
- عصر الدولة العباسية الثانية وبزوغ الدول المتاخمة.
- عصر الخلافة العثمانية.
- العصر الحديث.

ولم يجب عن تساؤلات هامة في هذا الصدد، وأهمها من وجهة نظري: هل نشأت مؤسسات أهلية جديدة بديلة للبنى التقليدية التي ذكرها وجيه كوثراني والتي لم نعد نترصدها الآن؟

وكيف كان الانتقال من البنى التقليدية إلى خط جديد كالنقابات بديلاً عن «الأصناف» أو «الطوائف»؟

وأيضاً: كيف نخاف على هذا التراث الضخم من المؤسسات التقليدية ونضمن استمرارية النشاط الأهلي مستقلاً عن دور الدولة كي يحقق التوازن مع سلطة الدولة ويحقق لها قوة حيث لا يجب أن نجعل المجتمع في مواجهة الدولة.

ويمثل الهاجس الأكبر هنا: هل هناك إمكانية في ظل نظام إسلامي حديث لدولة مدنية تجاهد الحركة الإسلامية لإحيائها وإنشائها؟ هل هناك مجال لهذه المؤسسات الأهلية وهل هي تشكل ضمانة جيدة يبحث عنها المثقفون لمواجهة سلطان الدولة التي يمكن أن تتذرع بنصوص دينية لمواجهة احتجاجات شعبية؟

أي بالمفهوم الحديث: هل تشكل ضمانة ديمقراطية لاستمرار المسيرة الحرة واستكمال القدرة على تغيير النظام؟

هل يمكننا هنا أن نستدعي أحد الباحثين المجدين لوضع إطار نظري وتأصيل فقهي لحق الأمة في تنظيماتها الأهلية في مواجهة سلطان الدولة ليكون متضامناً معها مقوياً لها كما يرى مجموعة من الباحثين الذين لا يجعلون المجتمع المدني مواجهاً للدولة.

١٢ ـ سيف الدين عبد الفتاح

تكمن أهمية هذه الورقة في إسهامها المتميز والمكثف، في عدد صغير من الصفحات، في الدراسة المنهجية للظاهرة الإسلامية (إذا صح هذا التعبير)، وفي تأكيدها جملة من القواعد والمتطلبات المنهجية ذات الأهمية الكبيرة في دراسة التاريخ الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي للمسلمين والعرب.

وقد أشارت الورقة إلى قضايا منهجية هامة، تتعلق بالتعامل مع المفهوم حسماً لكل سجال فارغ. ولعل من أهم ما أشارت إليه هو إظهارها أن من شأن العودة التاريخية إلى مؤسسات المجتمع الأهلي في التاريخ العربي الإسلامي وضع حد لسجال مستعر في مرحلتنا هذه، ومنها ثنائيات العقل العربي المشطور بين الديني والمدني أو بين الإسلامي والعلماني. والورقة تطرح للعودة التاريخية منهجاً مغايراً في فهم المصطلح وفي طبيعة وعلاقة الماضي بالحاضر وتأثيره في المستقبل. على أن أهم ما يشير إليه البحث هو: لماذا تتحول مفاهيم الإصلاح والنهضة غالباً إما إلى تماهٍ في الآخر أو إلى مسخ له، أو أن هذه المفاهيم تحوَّل في حد ذاتها إلى تكريس أزمة أو افتعالها.

لا شك أن ذلك أمر جدير بالبحث والفحص والاهتمام. ولا شك أن معرفة ذلك أهم عناصر الوعي إذ فيه مراجعة لحال استهلاكنا المفاهيم.

١٣ ـ وجيه كوثراني يردّ

أشكر الإخوة الزملاء على مداخلاتهم وملاحظاتهم المفيدة. فهي تسمح لي بالإضافة وتوضيح بعض النقاط.

ولا بد أولاً من إبداء ملاحظة في الشكل: فبعض المداخلات استغرقت ذاتها في طلبات ما ينبغي للبحث أن يتضمنه من موضوعات وعناوين بالإضافة إلى ما تضمنته الورقة من نقاط. وكأن المطلوب تقديم كتاب أو مجلد في مواصفات الدولة والمجتمع في التاريخ العربي الإسلامي. ووفقاً لهذا التطلب لن نكتفي ببحث أو كتاب، بل يلزم للجواب عن ما يجول في ذهن العارف من صور وموضوعات، مجلدات بعينها.

وبهذا نلقي التراكم المعرفي الذي قد حصل من جراء ما كتب في تاريخ الدولة والمجتمع ـ وهو كمّ لا يحصى ـ ونكون فضلاً عن هذا أسرى منطق مدرسي يطالب الورقة بأن تكون «تمريناً أكاديمياً» ليس أكثر.

هذه الملاحظة تشير إلى بعض الزملاء الذين طلبوا أن تعالج الورقة موضوعات أخرى في تاريخ المجتمع الأهلي أو المدني: كالثورات في العصر الأموي، أو التيار أو البُنى الاجتماعية في الأرياف... إلخ. ودون الإشارة إلى ما يمكن أن تضيفه أو تعدله هذه الإضافات في فرضيات الورقة وأساسياتها النظرية أو المنهجية. وهنا أود إبداء ملاحظتين منهجيتين على هذا التوجه:

الملاحظة الأولى: لا يقصد بمظاهر المجتمع الأهلي في التاريخ الإسلامي المظاهر المضادة أو المتناقضة مع الدولة ـ كالثورات والانتفاضات، بل المظاهر المستقلة نسبياً التي تمثّل دور الموازن لسلطان الدولة أو المانع لها من أن تجور وتطغى بفكرها ومؤسساتها. وهو المعنى الذي اكتسبه مفهوم المجتمع المدني في التجربة الغربية، لذلك لم تشر الورقة إلى الثورات، لأن الثورات كانت في غالب الأحيان نتيجة الخلل الذي يصيب العلاقة بين أهل الدولة وأهل المجتمع، إنها (الثورات) حالة انعدام التوازن بين الدولة والمجتمع، إنها مؤشر غياب المجتمع المدني من جهة، وطغيان الدولة من جهة ثانية.

الملاحظة الثانية: إن بعض ما ورد من طلبات «واجبة» أو «متمناة» أو «مفضلة» على لسان الزميل عصام خليفة يدعم في الواقع، فرضيات الورقة المقدَّمة ويندرج بطريقة أو بأخرى بإشكاليات البحث التي لخصتها بثلاث. فالإقطاع العسكري، ثم التيمار، والبنى الاجتماعية في الأرياف، تندرج جميعها في الإشكالية الأولى: آلية عمل العصبيات في إطار التجاذب الذي قام في التاريخ الإسلامي بين العصبية والدعوة، وهو أمر أسهب ابن خلدون في بحثه، وانطلقت منه في الورقة كفرضية وأحجمت عن التوسع نظراً لضيق الوقت واحتراماً للعلماء المشاركين الذين أستميحهم عذراً إن أحلتهم إلى مزيد من الاطلاع إلى كتابات لي ولسواي.

ـ الملاحظات الأخرى التي تتناول المضمون ومآل الفرضيات وأهدافها في إطار أطروحات الندوة وبرنامجها ومخططها ـ هي الملاحظات التي تستوقف وتستثير إعمال الفكر والاجتهاد. وتفاعلاً مع تلك الملاحظات، وبهدف الاغتناء المتبادل لا السجال، أود تسجيل الإضافات التالية:

لم تصدر الورقة عن موقف ملغٍ للتجربة الغربية أو متجاهل لمفهوم المجتمع المدني الذي نتج عنها، بل على العكس صدرت الورقة عن وعي هذا المفهوم ومحاولة استيعاب تاريخي له. ولكنها في الوقت نفسه لم تكن أسيرته كتبنٍّ مطلق، أو كتماثل يحرص على انتقاء مظاهره في التاريخ الذاتي كما فعل بعض «الماركسيين» العرب عندما حاولوا أن يروا في تاريخهم نزعات مادية أو صراعات طبقية «نمطية» أو «اشتراكيات». التاريخ بالنسبة إليّ ليس تبريراً ولا اعتذارياً. . . إنه حركية متواصلة ومتداخلة ونسبية، وأشدد على هذه الصفة الأخيرة.

والسؤال الذي يطرحه مسار التاريخ ـ ماذا يعني «المدني» اليوم بعد نهاية الحرب الباردة وسقوط مركز الدولة التوتاليتارية، واستخدام «الدولة الديمقراطية» الغربية أحدث ما أنتجته المرحلة الثالثة من الثورة التقانية المعرفية: الإعلام والاتصال؟ ألا يدعو كل هذا التحول التاريخي إلى تغير في مضامين المفاهيم وأبعاد المصطلحات ودلالاتها؟

وإني لأوضح هذه الفكرة: لقد حدث بالفعل تحوّل سواء أراد المثقف النخبوي ذلك، أم لم يرد، وسواء انسجم التحول مع مفهومه الذي اقتبسه عن روسو أو غرامشي أو غيرهما أم لم ينسجم. إن جزءاً كبيراً من مظاهر مجتمعات الغرب تحولت أو هي قيد التحول. ولم تعد مفاهيم المجتمع المدني التي نشأت في حالة نقض للطابع الديني للدولة وللسياسة، صالحة لفهم ما يجري في العالم من تحولات. ففي أوروبا الشرقية وجمهوريات الاتحاد السوفياتي (سابقاً) مثّل الدين دوراً أساسياً في حركية المجتمع في مناهضته سلطات الدولة وأجهزتها البيروقراطية والحزبية. وهذه الحالة التي تستحق دراسة خاصة مؤشر على تحول في مفهوم المجتمع المدني من نشأته السابقة التي اتخذت طابعاً صراعياً مع التيوقراطية ـ الدينية إلى صيرورته الراهنة التي تتخذ في الحالة المشار إليها تحديداً طابعاً صراعياً مع البيروقراطية ـ الحزبية اللادينية.

فماذا نسمي هذا المجتمع الذي يتحرك من ضمن العودة إلى الديني المقدس؟ هل ننفي عنه صفة «المدني» لأن توصيف النشأة لا ينطبق عليه؟

ملاحظة أخرى: نتساءل، أين نجد محلاً لمعاني التيوقراطية القديمة (الحكومة الدينية) مع التحولات التي شهدتها الكنيسة خلال العشرين سنة الأخيرة؟ إن ما نلحظه في الأدبيات الصادرة عن الفاتيكان وتحركات البابا ومواقف كنائس أمريكا اللاتينية، وبعض الإعلام الكاثوليكي (مجلة Etude ـ الفرنسية على سبيل المثال)، يشير إلى عودة المسيحية كعامل محرك للمجتمع باتجاهات الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان وإدانة التمييز

العنصري، أو التصدي للقهر الاجتماعي والطبقي.

إذن، ألا ينبغي التمييز، ومهما كان اتجاه تقويمنا هذه المظاهر، بين كنيسة الأمس التيوقراطية وكنيسة اليوم ذات الاهتمام بمشاكل العالم الثالث، أو بالبُعد الديمقراطي، ووضعيات الحضارة الصناعية؟ ألا يشكّل هذا الاهتمام جزءاً من نشاط المجتمع المدني؟ لماذا الإصرار إذن على جعل المدني أو العلماني نقيضاً لِـ «الديني» على طول الخط وفي كل الأزمنة؟ بل في كل الأمكنة؟

إن المصطلح القاموسي ليس أبدياً، ولا يصح حفظه كتعريف صالح لكل زمان ومكان.

وإذا كان الأمر يثير إشكالاً على هذه الصورة عندما نتصدى للعلاقة بين الغرب وعودة المسيحية إلى مجتمعاته، فإن الأمر نفسه يكتسب دلالات أكبر عندما تستحضر صور العلاقة بين الإسلام ومجتمعاته في البلدان العربية والعالم الإسلامي اليوم.

إن النخبات العربية التي تدعو إلى هذه القطيعة بحجة العمل على قيام مجتمع مدني في البلدان العربية والإسلامية، ترتكب ـ في رأيي خطأين:

ـ **الخطأ الأول**: تأبيد مفهوم المجتمع المدني كما نشأ في سياق تاريخي قديم.

ـ **والخطأ الثاني**: استعداء مجتمعاتها وتعميق الشرخ بينها وبين الشعب.

صحيح أن بعض هذه الحركات لا تؤمن بالأساس بمجتمع مدني مستقل عن الدولة وأنها تتوسل الديمقراطية للوصول إلى السلطة والانقضاض عليها، ولكن ما ينطبق على هذه النخب الإسلامية ينطبق أيضاً ـ وبامتياز ـ على النخب اليسارية والقومية التي توسلت الانقلاب العسكري ـ والتي نلاحظ في خطابها اليوم نفياً لمجتمعها وتاريخها معاً. فلا هذا المجتمع الأهلي الذي يعجّ بالتاريخي و«التقليدي» و«الديني» معتبر «مجتمعاً مدنياً»، ولا زال التاريخ الذي استعدنا صوراً ومشاهد منه لتبيان بعض أوجه استقلال المجتمع الإسلامي عن الدولة السلطانية، هو تاريخ معترف به أو موضوع وعي ومعرفة.

في رأيي أن مأزقاً مرعباً يواجه الفكر الديمقراطي العربي اليوم، فلا أصحاب الخطاب الديمقراطي هم ديمقراطيون فعلاً، ولا الإسلاميون الذي يتطلعون اليوم إلى تسلم السلطة يمكن الركون إلى ديمقراطيتهم، أي استعدادهم بالدرجة الأولى لضمان الحريات التي من شأنها الحفاظ على استقلالية المجتمع وآلياته في العمل المدني التي تتيح بدورها تداولاً للسلطة غير مشروط بإيديولوجيا محددة.

ولهذا ،فإن الموقف الذي تصدر الورقة عنه ينقد ويدعو إلى تجاوز أطروحتين:

أولاً: الأطروحة التي تحصر مفهوم المجتمع المدني وتسجنه في قالب الفلسفة الليبرالية أو المادية المعادية للدين. وهذه الأخيرة ترى ـ وهذا هو وجه الخطأ ـ في كل تعبير ديني بعداً

تيوقراطياً، فلا تكتفي بالدعوة إلى استقلالية الدين عن الدولة، بل بفصله أيضاً عن السياسة المدنية. وفي هذا الطرح تكمن نظرة أحادية لا بد أنها مؤدية إلى تدمير المجتمع والسياسة المدنية معاً وإلى احتكار فئوي للسلطة أداته الحكم العسكري.

لقد تخلت المجتمعات الغربية عن تلك النظرة الضيقة، وها هو الدين يمثّل دوراً بارزاً في السياسة ومن خلال مؤسساته التي تعامل كجزء من مؤسسات المجتمع المدني لا كخارجة عنه، أو نقيضة له (الأحزاب المسيحية الديمقراطية، الجمعيات، الإعلام، مراكز الضغط...).

ثانياً: ما تدعو الورقة إلى نقده وتجاوزه هو أيضاً الموقف الدمجي الذي تدعو له صراحة أو ضمناً بعض الحركات الإسلامية بحجة ضرورة تماثل المجتمع الإسلامي مع الدولة. وتتخذ هذه الأطروحة صيغاً شتى وفقاً للمصطلح الإسلامي: كالخلافة أو الحاكمية الإلهية، أو ولاية الفقيه.

إن عودتنا إلى التاريخ هي لتبيان نسبية هاتين الأطروحتين في التاريخ. فلا حقيقة مطلقة وثابتة وأبدية لا في التاريخ الغربي ولا في التاريخ الإسلامي. إن ما نعتقده «حقائق» هو ظواهر ينبغي وضعها في السياق التاريخي وداخل التاريخ الذي هو حركة وتحولات لا تكرار فيه ولا تطوراً حتمياً إلزامياً هو أسيره.

من هنا، فإن همّ نقل المفهوم من الغرب ومن سياقه التاريخي الذي عبّر عنه الصديق كمال عبد اللطيف هو همٌّ مبرّر وضروري، ولكن شرط استيعاب التجربة في كليتها لا تجميدها في جزء أو في مرحلة، أو في خطاب، كما يلاحظ عند بعض الإخوة الذين حصروا المفهوم وضيقوه وكما نلمس في تعليق حيدر إبراهيم علي الذي يحصر مقولة نطاق «النتاج التاريخي الاجتماعي» في تجربة غربية مضت، أو كما نلمس في تعليق مجدي حمّاد الذي يصر على ربط مفهوم المجتمع المدني بالدولة القومية، وبنضال البرجوازية الأوروبية ضد الكنيسة. ولا داعي لتكرار أن التاريخ الأوروبي الراهن قد تخطى هذه المرحلة. فليس من غضاضة بالطبع في الرجوع إلى التاريخ الغربي، بل يجب الرجوع إليه ولكن في مساره المتكامل وفي إنجازاته كلها، وفي تعبيراته النقدية ولا سيما في ما كشفت عنه العلوم الاجتماعية والإنسانية في أحدث ما ابتدعته من مناهج وطرائق ونظريات نفسية واجتماعية وثقافية، والأمثلة على ذلك كثيرة ولا مجال للتوسع فيها.

الفصل الرابع

المجتمع المدنيّ والدولة في فكر النّهضة العربيّة الحديثة

معن زيادة

مقدمة

مثلت قضية التقدم والتحديث منذ القرن الثامن عشر قضية جوهرية من القضايا الأولويات التي انكبت عليها جهود المفكرين العرب ولا تزال كذلك حتى يومنا هذا، وهي ستبقى على أهميتها وأولويتها حتى زمن بعيد. إذ الملاحظ أن هناك تساؤلات كثيرة وباستمرار حول كيفية صياغة مشروع تحديثي نهضوي عربي ينهض بالبلدان العربية ويدخلها في مسيرة التقدم الجديدة التي تسود العالم بأسره، ولا سيما العالم المتقدم ـ الصناعي. وهل هناك امكانية لنجاح مثل هذا المشروع التحديثي دون النهوض بالإنسان الذي يصاغ من أجله والذي هو الأداة التي لا يتحقق المشروع إلا بها وعبرها؟ هل هناك امكانية لتحقيق هذا المشروع دون مجتمع مدني مؤهل، مجتمع حر وديمقراطي، ولو جزئياً؟ ودون سلطة مستنيرة تمكّن المجتمع من العمل، وتؤهله للقيام بالمهمة المنشودة؟ وهل هناك امكانية لصياغة مشروع تحديثي نهضوي دون الأخذ بعين الاعتبار عناصر من الثقافة القومية واعتمادها أسساً يبنى عليها البناء الثقافي والفكري الجديد دون أن يؤدي ذلك إلى فقداننا شخصيتنا القومية؟ وما هي الأشكال أو الأساليب التي سوف يعتمدها هذا المشروع والأطر العامة التي يمكنه من خلالها مواجهة الغرب أو الأقتباس منه في آن واحد. وما هي طبيعة السلطة التي ستمهد الطريق أمام المشروع النهضوي، ثم ما هو مضمون هذا المشروع، وما طبيعة المجتمع المدني، وما طبيعة الدولة فيه؟

والحقيقة أن هذه التساؤلات لا تعني مطلقاً أنه لم يكن هناك أية مشاريع نهضوية من قِبَل مفكرين وقادة عرب، بل على العكس من ذلك، فإن البدايات الأولى لبزوغ مشاريع نهضوية عربية والنهوض بالمجتمع العربي لمواكبة التطور الحضاري الجديد جاءت في وقت مبكر وظهرت ملامحها مطلع القرن التاسع عشر. وذلك بعد أن حرّر محمد علي باشا مصر من المماليك والاقطاعيين، وبعد أن تصدى لتدخلات الدول الأجنبية وواجه القوات البريطانية

وهزمها سنة ١٨٠٧. فبعد أن استقر له الوضع في البلاد التفت محمد علي إلى تحديث الجيش على غرار ما توصلت إليه الجيوش في البلدان الأوروبية. وقد قاد تحديث الجيش إلى ضرورة تحديث الدولة. وعندما أخذ بتحديث الدولة وجد أن ذلك لا يكون إلا بتوفير البُنى أو الأجهزة الأساسية اللازمة التي لا غنى عنها في عملية التحديث.

اعتمد محمد علي في اصلاحاته التجديدية على ما شهده الغرب الأوروبي من تحولات أدت إلى قيام حركة ضخمة من الثورات الفكرية والاجتماعية كان لها نتائج تطورية على صعيد أوروبا والعالم بأسره. إذ استطاعت البلدان الأوروبية خلال قرون عدة من الزمان أن تحقق الكثير من الإنجازات التي أدى تراكمها إلى تحقيق قفزة ثقافية اختلفت نوعياً عن كل ما سبقها في نتائجها وأبعادها. فمنذ القرن الخامس عشر ظهرت ملامح مجتمع حديث تجسدت فيه مظاهر العلم والتقانة باعتبارهما يشكلان عاملين أساسيين مجددين لهذا المجتمع. كما برزت أنظمة اقتصادية جديدة وأنماط انتاج مستجدة مرتبطة بها، وخاصة ظهور النظام الاقتصادي الرأسمالي الذي تميز بحركة تصنيع ومكننة هائلتين من جهة، وبتخطيط اقتصادي وازدياد دور الدولة وحلول المؤسسات الكبرى كالشركات والتعاونيات ذات الادارة الجماعية والمشتركة محل المؤسسات الحرفية الصغيرة من جهة ثانية. إلى جانب ذلك، تحددت معالم المجتمع الحديث بأنظمة سياسية جديدة بديلة من الأنظمة السياسية التي عرفتها القرون الوسطى. وتميزت النظم السياسية الجديدة بنزع الطابع الإلهي عن سلطة الملوك بعد فصل الدين عن الدولة، وبتشديدها على الحقوق المدنية للمواطن، وعلى الطابع القومي للسلطة السياسية. كما عملت بشكل واضح على إبراز سلطة الشعب كأهم صفة من صفات أي نظام سياسي حديث.

وهكذا نجد أن البشرية قد دخلت منذ عصر النهضة الأوروبية في مرحلة حضارية جديدة يمكن القول معها إنه مع نهاية القرن الثامن عشر كانت ثقافة عصر النهضة قد تكاملت وتكامل معها ما يمكن تسميته الفكر الحديث أو العقل الحديث. إذ ظهرت في هذا القرن أفكار واعتقادات وآراء شكّلت في مجموعها نظرة إنسانية جديدة عن الانسان ودوره، وعن الكون، وعن علاقة الانسان بالطبيعة والعالم، وغير ذلك كثير. وكان من الطبيعي أن ينعكس ذلك كله على شكل الدولة، على المجتمع المدني ودوره وطبيعته. وقد تميزت هذه الأفكار والاعتقادات بتباينها وافتراقها عن أفكار القرون الوسطى ومعتقداتها. وإذا كان من الطبيعي أن تكون هذه الأفكار تطويراً لأفكار سابقة، إلّا أن اختلافها وافتراقها عنها بلغ درجة عالية يمكن القول معها إننا أمام أفكار وآراء ومعتقدات جديدة.

وما إن أطل القرن التاسع عشر حتى أخذت مظاهر الاحتكاك بين الفكر العربي والفكر الغربي تظهر من خلال أفكار مجموعة من رواد النهضة، في البلدان العربية، وخصوصاً الذين أتيحت لهم الفرصة في الوقوف على الحضارة الأوروبية والحركة العلمية الحديثة، عن طريق البعثات العلمية التي تكررت في أيام محمد علي باشا وأيام خلفه، والزيارات الخاصة التي كان يقوم بها بعضهم، بحيث أدرك هؤلاء مدى العلاقة الوثيقة بين العلم والتقدم والحضارة،

وعاينوا عن كثب إيجابيات التطور العلمي والمعرفي الغربي وأثره في تقدم الانسان والمجتمع وسعادته، في مقابل التخلف الذي كانت تعيش فيه البلدان العربية والاسلامية.

أيقن رواد النهضة العربية أنه لا بد من الأخذ بنهج الحداثة الغربية للحاق بركب العلم والحضارة الغربيّيْن. ورأوا أنه لا بد أن يكون الأخذ بالنهج الحديث في كافة مرافق الحياة ومجالاتها، لأن الحداثة في نظرهم هي نهج متكامل لا يمكنها النجاح في ميدان في غياب الميادين الأخرى. فمثلاً، لا يمكن تحديث الجيش ما لم يرافق ذلك تحديث في الصناعة والاقتصاد ولا يكون ذلك إلاّ بتعليم وثقافة حديثين. وكل ذلك لا يمكن تحقيقه إلاّ باعتماد إدارة حديثة، وبنى أساسية جديدة، أي دولة حديثة ومجتمع مدني حديث.

اعترضت هؤلاء الرواد مصاعب جمة، ولا سيما في محاولتهم إقناع معاصريهم من المثقفين والقراء في القرن التاسع عشر بضرورة الإصلاح والتغيير، وضرورة الإفادة من تجربة أوروبا واستعادة مصادر قوتها، وخصوصاً في جميع النواحي المتصلة بالعلم والمعرفة. وكم كانت المواجهة عنيفة مع هؤلاء المثقفين والقراء، خاصة أن الغالبية الساحقة منهم كانت من المحافظين الذين كانوا يجدون في التغيير خطراً على الأوضاع القائمة بما فيها مصالحهم الخاصة، ويعتبرون أن التحديث يتعارض مع الأصول الشرعية الاسلامية، وأن الانخراط في مسيرة التقدم الحضاري يؤثر في الشخصية العربية الشرقية ويؤدي إلى قطيعة مع الثقافة الأصلية.

إلا أن ايمان رواد النهضة بصوابية موقفهم كان من الحوافز المهمة التي مكّنتهم من عدم ايجاد أي حرج في الأخذ بالحضارة الغربية وعلومها والسير في ركب التقدم الحديث. وقد ساعدهم على ذلك اتساع رؤيتهم واغتناء علمهم وقدرتهم على خوض التجربة الجديدة، وبالتالي اعتمادهم على عدة أمور في دفاعهم عن أفكارهم ومواقفهم في مواجهة المحافظين المعارضين. من أهم هذه الأمور التي اعتمدها الرواد:

- ايمانهم بوحدة البشرية، وبالتالي بوحدة المعرفة البشرية والحضارة الانسانية. ورأوا أن قيادة المسيرة الحضارية تنتقل من شعب إلى شعب، وأن نتائج ذلك تعود على العالم بأسره بالنفع العميم، فتتقدم الشعوب وترتقي في سلّم الحضارة. وكان يحدوهم اعتقاد راسخ بحتمية التطور وتبدل الأزمنة. ومن هنا كان اعتبارهم أن البشرية قد دخلت في مرحلة حديثة بدأت باتصال الأوروبيين بالشرق. إذ اطّلع الأوروبيون على أحوال آسيا المتوسطة والصين وأخذوا عن حضارات الشعوب المتقدمة عليهم في التمدن والحضارة ولا سيما الحضارة العربية الاسلامية التي كانت صلة الوصل بين أوروبا وكل ما سبقها من حضارات. فبهذا كان ابتداء التمدن عندهم خاصة في القرن الثالث عشر، ثم تهذب حتى وصل إلى ما هو مُشاهَد اليوم. ومن هنا كان إيمانهم بعلم الغرب وتقدمه وضرورة الأخذ عنه والإفادة من تجربته، خاصة أنهم كانوا يدركون تمام الإدراك أن العرب كانوا آخر من تصدّر قيادة المسيرة العلمية قبل أن يتصدرها الأوروبيون. والأوروبيون أنفسهم يعترفون بذلك في قولهم «بأنا كنا أساتيذهم في سائر

العلوم وبقدمنا عليهم، ومن المقرر في الأذهان وفي خارج الأعيان أن الفضل للمتقدم أو ليس أن المتأخر يعترف من فضالته ويهتدي بدلالته»[1].

ـ اعتقادهم بشكل قاطع بأن تحديث المجتمع وتجديده لا يمكن أن يتعارضا مع الأصول الشرعية، وأن التوفيق بين التجربة الاسلامية والتجربة الأوروبية أمر ممكن، وأن ليس هناك تعارض بين الشريعة الاسلامية وما تستنبطه عقول البشر من أجل اقامة حياتهم الدنيوية، وأن الشريعة لم تكن يوماً مجانبة للعقل ومعارضة له ولا يمكن أن تكون كذلك.

ـ تأكيدهم على أن أخذهم عن الغرب لا يصل بهم إلى تحوّل ثقافي كامل أو إلى قطيعة مع ثقافتهم الأصلية أو إلى أزمة فكرية أو عقلية. فهم باتساع رؤيتهم وعمق تفهُّمهم واغتناء تجربتهم يمكنهم أن يحققوا هدفهم، وأن ينجحوا في تنفيذ الاصلاحات المطلوبة والضرورية مع الأخذ بعين الاعتبار المواءمة بين عقيدتهم وتقاليدهم الصالحة وعلم الغرب وما حسن من تقاليده، خاصة أنهم يرتكزون في محاولتهم هذه على تراث حضاري أصيل وتجربة غنية كان لها فضل السبق، كما ذكرنا في عصور سابقة.

ـ تشديدهم على أن ما يجري في أوروبا هو عين ما كان عندنا، وأن الاختلافات الظاهرية تعود إلى اختلاف الزمان والمكان ليس إلاّ. وهم يعلمون حق العلم أن ما رفع من شأن الغرب وأدى إلى تقدمه وازدهاره هو تطور العلوم واتساع دائرة المعارف والسبق في مجال الحضارة. ولأجل ذلك أخذوا يشجعون مواطنيهم ويحثونهم على بذل قصارى جهدهم للانخراط والمشاركة في المحاولة التجديدية، إذ إنه بالجهد والإصرار يمكن أخذ المبادرة، وإن ما تحقق في الماضي يمكن أن يتحقق في المستقبل. وهم يرون أن العرب لو توسعوا في ما عندهم لوصلوا إلى ما وصل إليه الأوروبيون، فهم يملكون الأدوات لكنهم لم يستعملوها الاستعمال الكامل الذي يوصل إلى نتائج مماثلة لما وصل إليه غيرهم.

ـ وأخيراً، إن هدفهم من كل ذلك يتلخّص في الخروج من التخلف والدخول في التقدم ولا شيء سوى ذلك. وهمهم في ذلك ألاّ تظل أمم الشرق راكنة إلى جهلها وتخلفها، وأن تعود إلى الاغتراف من العلم والمعرفة وتواكب التقدم الحضاري الحديث، حتى لو جاء ذلك من أوروبا التي لا تدين بشرعة الاسلام. ففي أوروبا وفي الوضع الراهن، يمكن البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، وكمال ذلك فيها أمر ثابت شائع. إلا أن رواد النهضة هؤلاء أدركوا أن ذلك لا يكون بالبنى التحتية التقليدية ولا بنمط سلطات سياسية تقليدية، فلا بد من سلطة سياسية جديدة ولا بد من مجتمع جديد يقومان بالمهمة ـ مهمة الخروج من التخلف والعودة إلى الدخول في التقدم. فما السبيل إلى ذلك؟

---

(١) رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الابريز في تلخيص باريز، المقدمة والباب الأول.

أولاً: مرحلة التأسيس

أقبل رواد النهضة على الاغتراف من معين العلوم الغربية، لأن العلم بمعناه المعروف اليوم كان غائباً غياباً شبه تام عن جميع مؤسسات التعليم المتبقية في البلدان العربية. فالثقافة العربية الاسلامية كانت ثقافة تقليدية تقتصر على المتون والحواشي والشروح المتداولة مما كان أهل الأزهر يشتغلون به شاغلين أنفسهم عن تراث العرب في عصور الازدهار السابقة على الحواشي والمنظومات التلفيقية والاجترارية، وبعض المعارف الجغرافية والفلكية وغير ذلك. واطلع هؤلاء على ثقافة جديدة تجمع بين الثقافتين التراثيتين الشرقية والغربية، وتوسّعوا في دراسة ميادين عدة كالتاريخ والجغرافيا والتربية والسياسة والفنون العسكرية وعلوم الطبيعية. كما اعتنوا بالحساب والهندسة وقضايا المرأة والدراسات المعجمية، ووقفوا على القراءات الفكرية والفلسفية، وعلى الحركة العقلية التي أسهمت في تشكيل فكر عصر النهضة الأوروبية.

استطاع بعض هؤلاء الرواد وضع معالم مشروع نهضوي مبنية على فهم عميق للعصر واستشراف للمستقبل من خلال رؤية علمية دقيقة وإدراكه لصيرورة تواريخ الشعوب والأمم ووعي التاريخ وأحكامه وحتميته. وتمكنوا من وضع يدهم مباشرة على مفاصل المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، رابطين بينها وبين المشكلات التربوية والعلمية والمعرفية والحضارية. وقدموا الحلول المناسبة لها التي بإمكانها المساعدة على الخروج من التخلّف والدخول في طريق الحداثة.

لن نخوض في استعراض الحلول الاقتصادية والاجتماعية والتربوية، وغيرها التي قدمها الرواد في مشروعهم النهضوي، وإنما سنقصر بحثنا على جانب واحد من المشروع متعلق بالحلول السياسية والنظم الدستورية التي تتصل اتصالاً وثيقاً بالدولة وسيادة القانون فيها، إضافة إلى المفاهيم المتعلقة بها والمبادىء السياسية التي ظهرت في القرن التاسع عشر. وسنبين مدى فعالية هذه النظم وأهميتها في تحقيق التمدن واللحاق بمسيرة الحضارة الجديدة. وسوف نعرض ذلك من خلال دراسة محاولات بعض الرواد في صياغة مشروع نهضوي حديث يؤكد تبني المواثيق الدستورية والأنظمة والقوانين وسيادتها في الدولة.

الطهطاوي رائد وصاحب مشروع نهضوي

يُعتبر رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) من أوائل المفكرين الذين وضعوا المعالم الأولى لمركب ثقافي جديد يجمع بين الحداثة والتراث، والمعلم الذي أصّل الأصول الحديثة لكثير من العلوم وأسهم في صياغة أفكار الأجيال اللاحقة، حتى يمكن القول إنه الرائد الأول في الفكر العربي الحديث الذي وقف على التجربة السياسية الأوروبية، وخاصة في ما يتعلق بالمدافعة عن الحقوق المدنية للمواطنين ودور الشعب في الثورة وقوّته، وما يمكن أن يقوم به. وأعجب بالنتائج التي توصلت إليها هذه التجربة. كما مكّنته قراءاته الفلسفية والسياسية

واطلاعه على كتابات المفكرين الغربيين أمثال مونتسكيو وروسو وفولتير وغيرهم من استيعاب الاطار النظري لما كان يحدث في أوروبا عامة، وفي فرنسا خاصة.

أدرك الطهطاوي من خلال المقارنة، الفرق بين النظام السياسي الاسلامي الذي نظر إليه بعض الفقهاء وأسموه نظاماً شرعياً، باعتبار أن الحاكم فيه يستمد مشروعيته من كونه قائماً على تطبيق الشريعة، وبين النظام السياسي الأوروبي عامة والفرنسي خاصة، اللذين يستمدان مشروعيتها من إرادة المواطنين ومشاركتهم ومن تعاقدهم على تقسيم السلطة إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية. وبشكل موجز وضع الطهطاوي أمام نظامين أحدهما يستند إلى قانون شرعي والآخر إلى قانون عقلي. غير أن الطهطاوي كشف عن أن الاختلاف الظاهري بين هذين النظامين إنما يتعلق بالتفصيل أكثر من تعلّقه بالمبادىء الأساسية التي يقوم عليها كل من النظامين. وانطلاقاً من ذلك، قدّم الطهطاوي نظرية سياسية محددة حاول فيها تلمُّس الأسس والمبادىء العامة التي تستطيع إدخال النظرية السياسية الأوروبية في إطار النظرية السياسية الاسلامية. فجاءت نظريته هذه نابعة من ثقافته السياسية الأوروبية بعد أن امتحنها في ضوء أصول الحكم الاسلامي، وأكد فيها مشروعية الأخذ بالنظام السياسي والقانوني للدولة الحديثة، لأنه لا يتناقض مع الاسلام، بل يحقق المُثل التي نادى بها الاسلام في العدالة الاجتماعية. وتبلورت آراؤه في النظر في الأسس النظرية للفكر السياسي الأوروبي في ضوء الاسلام برد فكرة التشريع العقلي، وبالتالي فكرة الدساتير والقوانين، إلى ما عُرف عند العرب والمسلمين من الأصول والأحكام كما في قوله: «من زاول علم أصول الفقه... جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدّنهم وأحكامهم قبل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية. وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسيناً وتقبيحاً يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه فروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»[2].

نظام الدولة الدستورية وأركانها

تبنّى الطهطاوي في نظريته السياسية فكرة الدولة الدستورية. وأوضح أن فلسفة الحكم في الدولة الحديثة تقوم على أساس أن الأمة مصدر السلطات، وأن الميثاق الدستوري يحدد الإطار القانوني لممارسة هذه السلطات. لذلك كانت قناعته الثابتة بضرورة اقامة الحكم على أساس الميثاق الدستوري الذي يرتضيه المجتمع ويلتزم به الحاكم. وهو كان قد تنبّه إلى أن فكرة الميثاق الدستوري الذي ينظّم العلاقات بين سلطات الدولة والمواطنين، هي فكرة جديدة على المجتمع العربي والاسلامي في ذلك الوقت. فالميثاق ثمرة جهد انساني يقوم على أساس الفكر السياسي لا على أساس مصادر التشريع الإسلامي، «وغالب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى ولا سنّة رسوله». ورغم ذلك أعجب به ووجده مفيداً وحث على الأخذ عنه، لأنه رأى

---

(٢) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص ١٣.

فيه منهجاً لتحقيق العدالة في ظل إحساس المواطنين بالثقة والاطمئنان «حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع من يشكو ظلماً أبداً والعدل أساس العمران»[٣]. ثم يعود الطهطاوي بعد ذلك فيثبت أن الأصول العامة التي صدر عنها هذا الميثاق لا تناقض الأصول العامة للحكم الاسلامي الصحيح. فإذا كان الحكم الاسلامي يهدف إلى تحقيق العدالة، فإن الميثاق الدستوري منهج لتحقيق العدالة وتحديد إطار ذلك في شكل قانوني ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

تقوم الدولة في رأي الطهطاوي على ركنين أساسيين هما:

– القوة الحاكمة ويمكن القول إن هذه القوة هي الدولة ووظيفتها جلب المصالح ودرء المفاسد. وهذه القوة ضرورة حتمية لأن الحياة في المجتمع الانساني لا تستقيم دون وجود سلطة حاكمة. إذ إن وجود هذه السلطة هو أساس الاستقرار «ولولا ولي الأمر لما قدر العالم على نشر علمه، ولا الحاكم الشرعي على تنفيذ حكمه، ولا العابد على عبادته، ولا الصانع على صناعته، ولا التاجر على تجارته، ولولاهم لانقطعت السبل وتعطلت الثغور وكثرت الفتن والشرور»[٤].

– القوة المحكومة وهي الأهالي والمواطنون الذين لا تكون الدولة إلا من أجلهم. هؤلاء لا يستحقون تسميتهم الأهالي أو المجتمع أو ما يشبه ذلك إلا إذا حازوا على الحرية وتمتعوا بالمنافع العمومية في ما يحتاج إليه الانسان في معاشه ووجوه كسبه وتحصيل سعادته دنيا وأخرى[٥].

حدد الطهطاوي العلاقة بين الحاكم والمحكوم بأنها ذات هدف محدد وينبغي أن تكون عبارة عن علاقة السلطة المنظمة لعلاقات المواطنين الأحرار تحقيقاً لتمتعهم بإمكانات بلادهم. وشدّد على أهمية وجود إطار قانوني يوضح العلاقة بين القوتين الحاكمة والمحكومة في الدولة. وباختصار، فالدولة في رأيه هي قوتان من جهة أولى، وقانون ينظم العلاقة بين القوتين من جهة ثانية. وهو يؤكد ضرورة سيادة القانون في الدولة الحديثة وضرورة تقييد سلطة الحكومة في ظل شكل دستوري يحقق المبدأ القائل بأن الأمة مصدر السلطات وينظم العلاقة في الدولة بين السلطات العامة. ومن هنا جاء تشديده على ضرورة خضوع السلطة الحاكمة للقوانين تطبيقاً لمبدأ سيادة القانون. وهذا في رأيه تطبيق حديث لمبدأ أساسي في الحكم الاسلامي يتمثل في خضوع الحاكم للأحكام الشرعية. وهو يردّ بذلك على القائلين بأن الحكم الاسلامي لا يعرف تقييد سلطة الحاكم، مؤكداً أن الدساتير الحديثة التي تقيد سلطة الحكومة لا تتعارض مع روح الاسلام. ويرجع هذا الحرص لدى الطهطاوي على التزام السلطة الحاكمة في الدولة بالأصول الدستورية القانونية المعمول بها إلى طبيعة وظيفة الدولة بصفة عامة وهي تتلخص بالمحافظة على حقوق المواطنين. ومبدأ سيادة القانون يعني

---

(٣) الطهطاوي، تخليص الابريز في تلخيص باريز، المقالة الثالثة بعنوان: «في تدبير الدولة الفرنساوية».
(٤) رفاعة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، ص ٢٣٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٥١٦.

في رأي الطهطاوي أن حقوق السلطة وواجباتها مقررة لها بحكم المنصب الذي هي فيه وليس بحكم الأشخاص الذين على رأس السلطة، كما أنها تستمد مكانتها من سيادة القانون. حتى ان القانون في دولة الطهطاوي يحدد حقوق السلطة الحاكمة (الملك أو رئيس الدولة) وواجباتها جميعها بحكم منصبها ويقرر المخصصات لها من ناحية كيفية تحديدها وثباتها وعدم خضوعها للرغبة الشخصية للسلطة الحاكمة.

ولا يكتفي الطهطاوي بالدعوة إلى تنظيم العلاقة بين القوة الحاكمة والقوة المحكومة، بل إنه يمضي في تناول قضايا أساسية لها علاقة بهاتين القوتين وبحقوق المواطنين. ومن هذه القضايا:

- **القضية الأولى** تتعلق بالدولة وتدور في إطار موضوع السلطة الحاكمة وهي قضية فصل السلطات العامة في الدولة. فكان بذلك أول من تطرق إلى هذه القضية من المفكرين العرب. فقسم القوة الحاكمة إلى ثلاث قوى: الأولى قوة تقنين القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، والثانية قوة القضاء وفصل الحكم، والثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها. وترجع هذه القوى الثلاث إلى قوة واحدة هي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين، وهي تعمل بوحي من الشريعة والقانون لضمان مصالح الأفراد وحماية حقوقهم وحرياتهم وتأمين سعادتهم. فحقوق المواطنين ومصالحهم هي المهمة الأساسية في الدولة، لأن هؤلاء يجب أن يكونوا مصدر السلطات. وهم تنازلوا عن حقوقهم وفوضوا السلطات الحاكمة فيها بموجب عقد أو اتفاق. ولا يعني ذلك أنهم تخلوا عن هذه الحقوق.

أكد الطهطاوي في مجال السلطات الثلاث أهمية دور السلطة التشريعية في الدولة ورأى أن هذه الأهمية ترجع إلى أنها تقترح القوانين، وإلى أن قراراتها ملزمة للدولة، فهي تصدر قرارات وليس توصيات. وفي رأيه أن مصر والعالم العربي لم يكونا حتى ذلك الوقت يعرفان فكرة السلطة التشريعية المكونة بالانتخاب، ولكن مصر عرفت في العهد العثماني مجالس أخرى لم تكن تهدف إلى تمثيل شعبي، وكانت في المقام الأول مجالس ادارية، والسلطة الحقيقية فيها بيد الوالي.

- **أما القضية الثانية** فهي تتعلق بالمجتمع وطبيعته وبالحقوق المدنية للمواطنين وخاصة الحرية والمساواة. يمكن القول إن الطهطاوي هو أول مفكر عربي حديث يتناول موضوع الحقوق المدنية، وهي عنده «حقوق أهالي المملكة الواحدة (أو المجتمع الواحد) بعضهم على بعض». وهذه الحقوق ليست منحة من الدولة[6]، وإنما هي حقوق تضامنية بين المواطنين وهي ثمرة التعاهد بينهم «لحفظ أموالهم ومنافعهم ونفوسهم وأعراضهم وما لهم وما عليهم محافظة ومدافعة»[7]. وقد

---

(٦) محمود فهمي حجازي، **أصول الفكر العربي عند الطهطاوي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ٥٩.

(٧) الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ص ٢٤٠.

أوضح الطهطاوي بعد ذلك مفهوم الحقوق المدنية بالعبارة التالية: «هي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة (أو مجتمع) بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة (يعني الدولة) تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض. وأن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد وأن لا يعارضوه وأن ينكروا جميعاً من يعارضه في اجراء حريته بشرط أن لا يتعدى حدود الأحكام»[8]. فالحقوق المدنية إنما توجد في رأي الطهطاوي في اطار التضامن الاجتماعي بين المواطنين كما يؤكد محمود فهمي حجازي في كتابه **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي**، ولذا ينبغي المحافظة عليها منهم جميعاً تجاه كل فرد من الأفراد الداخلين في عقد التضامن الاجتماعي هذا. وأهم مقومات الحقوق المدنية للمجتمع عند الطهطاوي: الحرية والمساواة. فالحرية عند الطهطاوي هي أحد الأسس العامة للحقوق المدنية في الدولة الحديثة، وهو يعد أول مؤلف عربي حديث حاول تأصيل فكرة الحريات والحقوق العامة في الدولة الحديثة. ربط بين التمدن والحرية فجعل التمدن سبباً من أسباب الحرية، والحرية شرطاً من شروط التمدن والتقدم. والحرية لا تكون إلا في الأمم المتمدنة، وهي مصدر حقوق المواطنين. كما ربط بين الحرية والسعادة معتبراً أنها الوسيلة العظمى في إسعاد المواطنين، وخصوصاً إذا قامت على قوانين حسنة عدلية.

والحرية عنده هي حق لكل عضو من أعضاء الجمعية (المجتمع) والتضييق عليه فيها هو حرمان له من حقه «فمن منعه من ذلك بدون وجه، سلب منه حق تمتعه المباح، وبهذا كان متعدياً على حقوقه ومخالفاً لأحكام وطنه»[9] وهذا يعني أنه ليس من حق القوة الحاكمة أن تنقض حق المواطن في ممارسة حريته إلا ضمن القانون، كل مخالفة لذلك هي انتهاك للمبدأ العام الذي يصون حرية المواطن. والمواطن الحر المطمئن إلى حماية القانون لحريته هو المواطن الذي يسعى لرفع شأن مجتمعه ووطنه. فالمجتمع المدني المنشود هو مجتمع المواطنة المطمئنة بفعل سيادة الحرية والمساواة القانونية، فالحرية والمساواة هما أساس الاستقرار الداخلي في الدولة الحديثة، والحرية على أشكال عدة عند الطهطاوي: حرية الدين، حرية الرأي، والحرية السياسية وحريّة التملّك وهي ملازمة للتسوية وكلتاهما ملازمة للعدل. وهذا يعني في التعبير الحديث أن الحرية والديمقراطية توأمان. وهو أمر بديهي في أيامنا هذه، ولكن المهم فيه أن الطهطاوي أدرك منذ أكثر من قرن من الزمان وجعله ركناً أساسياً في نظريته السياسية. وكان الطهطاوي يرى أن مفهوم الحرية جديد على الفكر العربي الذي لم يعرف لمصطلح الحرية معنى إلا في حدود مقابلة الحر للعبد من جهة أو حرية الانسان بإرادة الله من جهة أخرى.

أما على صعيد المساواة، فقد شدّد على مبدأ المساواة بين المواطنين إذ إن الحرية تفرض على الدولة التعامل مع المواطنين على قدم المساواة. ولم تكن المساواة عنده جعل المواطنين سواء في الملكية المادية أو القدرة العقلية، وإنما المساواة أمام القانون. فالمواطنون يجب أن يكونوا متساوين أمام القانون في التعيين في الوظائف العامة. كما أن المساواة في الواجبات

---

(٨) الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص ٢٢٠.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

المفروضة على المواطنين تتضمن المساواة في المعاملة الضريبية على أساس القواعد نفسها دون أية اعفاءات فردية أو فئوية أو أسرية. وهذه المساواة في الحقوق من جهة والواجبات من جهة أخرى تعني التلازم بين الطرفين أو على حد تعبير الطهطاوي «لأن التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات». والمساواة هذه هي عماد المواطنة الصالحة. فإذا كان جميع أبناء البلاد يتمتعون سوية بما يتيحه الوطن لهم، فإنهم يطالبون بالواجبات التي تفرضها المواطنة عليهم. كأن يتعاونوا في إزالة الأخطار كما في ذلك منفعتهم المشتركة، وبهذا تكون المساواة في الحقوق أساس فكرة المواطنة الصحيحة والصالحة.

خير الدين التونسي رائد اصلاح سياسي

برز نجم خير الدين التونسي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وسار على خطى الطهطاوي في المطالبة بتحقيق اصلاحات تجديدية حديثة، وفي الحث على الاستفادة من التجربة الأوروبية في الوصول إلى ذلك. فالتونسي كان قد أفاد من زياراته لبعض الدول الأوروبية، وخصوصاً فرنسا وإقامته فيها، فاطّلع في أثناء ذلك على الحركة العلمية والمظاهر الحضارية الجديدة، وأدرك أهمية العلوم بالنسبة إلى تقدم المجتمع وحضارته. كما وقف على معالم الحياة السياسية الجديدة في هذه البلدان وعايش التطورات السياسية التي رافقت الحرية وقرأ أفكار مونتسكيو وروسو وفولتير وغيرهم. فتأثر بذلك وأعجبته المفاهيم والتطورات الجديدة بالمقارنة مع مظاهر التخلف التي كانت تعيش فيها تونس والبلدان العربية. وحمل لواء الاستعارة من التجربة الأوروبية على غرار سلفه الطهطاوي، وهو كان قد أشاد بمحاولات الطهطاوي التجديدية وبالاصلاحات التي كان ينادي بها وأحال القراء إلى مطالعة مؤلفاته، ولا سيما رحلته الباريسية لمعرفة المزيد من علوم أوروبا وعلاقة العلوم بالتمدن والعمران.

صنّف التونسي كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** سنة ١٨٦٧، وهو قد تأثر فيه بكتاب **العبر** لابن خلدون. وقد جعله في مقدمة طويلة وعشرين باباً. ويمكن القول إن المقدمة قد تضمنت محاولة جادة لصياغة مشروع نهضوي حديث شبيه بمشروع الطهطاوي المبثوث في كتبه المتفرقة، ولا يختلف عنه إلاّ في القليل الذي يفترضه الاختلاف بين ظروف المفكرين وحياتهما، علماً أن التونسي قد اختار لمقدمته عنواناً هو «اصلاحات ضرورية للدول الاسلامية» لدى ترجمته إلى الفرنسية. أما الأبواب العشرون، فقد تناول في كل منها الأوضاع العسكرية والسياسية والعلمية والاجتماعية وغير ذلك لدولة من الدول الأوروبية، بما في ذلك الدولة العثمانية.

قدم خير الدين التونسي مشروعه النهضوي على مرحلتين: **الأولى** عرض فكرة الاقتباس من التجربة الأوروبية واقناع المعاصرين بذلك، **والثانية** عرض مضمون المشروع النهضوي التحديثي في ما يتعلق بالاصلاحات السياسية في الدولة وسيادة القانون.

أولاً: أخذ الدفاع عن الاقتباس من التجربة الأوروبية والاستفادة منها حيّزاً كبيراً من

مقدمة التونسي. إذ إنه واجه معارضة شديدة من معاصريه المثقفين والقراء الذين كانت غالبيتهم الساحقة تتشكل من المحافظين الذين يرون في الاصلاحات خطراً على ثقافتهم الأصلية، على اعتبار أن هذه الاصلاحات التجديدية تتناقض مع الأصول الشرعية في الاسلام، وبالتالي تلحق الضرر بمصالح المجتمع وبمصالحهم الخاصة طبعاً. واعتمد في دفاعه هذا على تقديم الأدلة النقلية (البحث عن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأقوال والمواقف الاسلامية التي تدعم موقفه) إلى جانب الأدلة العقلية، وحاول استيعاب الجديد القادم من الغرب في إطار الأصول العامة للفكر الاسلامي وبحث بشكل دائم في الموروث الفكري عما يدعم به دعوته إلى التجديد.

شدّد التونسي على أن الاقتباس من الغرب لا يتعارض بتاتاً مع الأصول الشرعية، أو أنه يؤدي إلى قطيعة مع الثقافة الأصلية. فالاقتباس هو من قبيل المصالح المرسلة والمستجدة، والظروف تتغير وتتبدل وتأتي بالجديد المفيد. وهذا ما يفترض اضافات فقهية وشرعية لا بد من تعاون أهل السياسة ورجال الدين في تقنينها. فلا يمكن رفض الأحكام الجديدة بحجة أنها شرع جديد. إذ ليس كل جديد متعارضاً مع الشريعة لمجرد أنه جديد. ولو أخذنا هذا الجديد بعين الاعتبار وعرفنا أهميته وحاجة المجتمع إليه، لوجدنا أن أصول الشريعة تقتضيه إجمالاً، وإن بدت تفاصيله مختلفة عما هو مألوف «ثمة مصالح تمس الحاجة إليها، بل تتنزل منزلة الضرورة، يحصل لها استقامة أمورهم وانتظام شؤونهم، لا يشهد لها من الشرع أصل خاص، كما لا يشهد بردّها، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالاً ونلاحظها بعين الاعتبار. فالجري على مقتضيات مصالح الأمة، والعمل بها حتى تحسن أحوالهم ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم لا يمكن أن يكون متعارضاً مع الشريعة وكل ما يحتاج إليه اتفاق نخبة من حملة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة، متبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية، ومناشيء الضرر والنفع، يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمة. بجلب مصالحها ودرء مفاسدها»[10].

ولا يكتفي في دفاعه بهذا القدر، بل استرسل في حثه على الأخذ من الغرب، معتبراً أن أكثرية ما استحدثه الأوروبيون هو موافق لشرعنا، وأكثر من ذلك فهو امتداد لما كانت عليه شعوبنا، وأن العبرة ليست في ما انتقش في عقول العوامّ «من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر فتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر، حتى انهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئاً منها، وهذا على اطلاقه خطأ محض»[11]. ورأى أن العرب لو تابعوا مسيرتهم الحضارية لوصلوا إلى ما وصل إليه غيرهم. ولا حرج لهم في الوقت الراهن إذا هم (العرب) أخذوا عن غيرهم. فالعالم في رأيه وحدة متماسكة، وأي انجاز انساني وحضاري هو في مصلحة الجنس البشري جميعه وهو حق له «لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة، تسكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة... ما ينجز بها (أحد الشعوب) من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه»[12].

---

(١٠) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق معن زيادة (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٢)، المقدمة، ص ١٩٥.

(١١) المصدر نفسه، المقدمة.

(١٢) المصدر نفسه، المقدمة.

هاجم، في المقابل، المعارضين الذين يرفضون الاقتداء بالغرب بسبب مخالفة ذلك الشرع، في حين يظهرون تنافساً شديداً على اقتناء السلع الأوروبية من الأثاث والملابس والمساكن الخاصة، علماً أن ذلك أكثر مخالفة للشريعة من المجاراة في ما ينفع.

في ما يتعلق بالاصلاحات السياسية في الدولة وسيادة القانون: رأى التونسي أن الدولة تكون في ثلاثة «إن الدولة إما أن تكون أوتوكراتيك أي استبدادية، وإما أن تكون اريستوكراتيك أي زمامها بيد الأعيان، أو ديموكراتيك، أي أمرها بيد العامة (الشعب)». ويبدو أنه كان أكثر ميلاً إلى الدولة الاريستوكراتيك التي زمامها بيد الأعيان، أو الملكية المقيدة. وإذا كانت قد استأثرت هذه الملكية برأيه وحظيت باهتمام أكبر عنده، فلأنها كانت أقرب إلى واقع الحال من سواها بالنسبة إلى أنظمة الحكم التي كانت متبعة سواء في الغرب أو الشرق. من هنا كان تشديد التونسي في مشروعه النهضوي على المطالبة بالدولة الدستورية التي يتم فيها تقييد سلطة الحكام وتصرفاتهم بالقوانين والأنظمة، مؤكداً أهمية الاصلاحات في التنظيمات السياسية التي هي عبارة عن القوانين المنظِّمة للحياة السياسية والاجتماعية التي تستوعب التجربة السياسية الغربية المؤسسة على العدل والحرية.

وأكثر ما يستوقفه في هذه الدولة الدستورية التي يقيم عليها مشروعه الاصلاحي أمور ثلاثة:

- إنه لا يجوز بحال من الأحوال الاستبداد بالسلطة والانفراد بها من قبل حاكم فرد، لأن ذلك لا يعود إلا بالعواقب الوخيمة على صاحبها وعلى الشعب على حد سواء. كما أنه لا يجوز التخلّي بأي حال من الأحوال عن القوانين المنظّمة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم بحجة أن الحاكم له من الكمالات ما لا يحتاج معه إلى القوانين. إذ إنه من الضروري جداً في رأي التونسي تقييد تصرفات الحكام في الدولة بالقوانين الضابطة والأنظمة المقيدة حتى ولو كان الحاكم يتصف بالعلم والعدل، لأن «العمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف»[١٣]. ويضرب على ذلك مثلاً من التاريخ الفرنسي وهو مثل نابوليون الذي كان فريد عصره في أمور الدولة وقيادة الجيش، ومع ذلك يسجّل عليه ارتكابه الغلطات الفاحشات. ومن هنا يرفض التونسي تسليم شخص واحد في الدولة السلطة واطلاق يده فيها بقوله «لا يسوّغ أبداً أن يسلم أمر المملكة لانسان واحد، بحيث تكون سعادتها وشقاوتها بيده، ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلاً وأوسعهم علماً...»[١٤]. اضافة إلى أن الاستبداد والتصرف المطلق في الحكم لا بد مؤديان إلى الظلم «والظلم مؤذن بخراب العمران كيفما كان»، على حد تعبير ابن خلدون. ويقدم التونسي أمثلة على ذلك من التاريخ، فيذكر أن الدولة الأوروبية كادت تضمحل عندما كان ملوكها مستبدين بالتصرف المطلق، ثم إنها تعيش حالة ازدهار في الوقت الحاضر بسبب تأسيس تنظيماتها على العدل والحرية والمشورة. وفي المقابل، كانت الدولة الاسلامية حسنة السيرة في ما مضى وترفل بالازدهار والسعادة عندما كان ولاة الأمر فيها يتقيدون بقوانين

---

(١٣) المصدر نفسه، المقدمة.

(١٤) المصدر نفسه، المقدمة.

الشريعة في الأمور الدينية والدنيوية، وهي الآن تعاني مما كانت تعانيه أوروبا قبل دخولها دوحة العدل والحرية.

إن تقييد السلطة ووضع الحكام أمام وازع يقفون عنده، حسب ما يرى التونسي، يعزز العمل بالتشاور وتبادل الرأي وقبول المعارضة. لذلك فهو يؤكد وجوب المشورة في دولته الدستورية. والمشورة مصطلح عربي اسلامي معروف استخدمه التونسي متطابقاً مع مصطلح الديمقراطية الحديث. فهو يرى أن فكرة المشورة هي ذاتها الديمقراطية بكل أبعادها من حرية قول وعمل وتمثيل، وإن اختلفت التسميات وتباينت الوسائل المؤدية إلى كل منها «فقد نصب الأوروباويون المجالس وحرروا المطابع. فالمغيّرون للمنكر في الأمة الاسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع. ومقصود الفريقين واحد، وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك»(١٥).

وأكد سبق المسلمين إلى هذا المفهوم إذ جعلوه أصلاً من أصول الدين، وشدّد على أصالة الديمقراطية عند العرب المسلمين، وسرد القصص التي تؤكد هذه الأصالة، وخاصة قصة الخليفة عمر بن الخطاب عندما وقف في الناس خطيباً وطلب إليهم تقويمه إن كان فيه اعوجاج، فنهض اعرابي قائلاً «والله لو رأينا فيه اعوجاجاً لقوّمناه بسيوفنا». ثم ينتهي كلامه عن ذلك بالقول: «إن خلفاء الاسلام يحبون الردّ عليهم، ولو كانوا على المنابر»(١٦).

- حرص التونسي على ملازمة الحرية (حرية المواطنين) لسيادة القانون في الدولة، وذلك حتى تتيسر مشاركة هؤلاء الدولة في أمور دولتهم. ولأن أسباب العمران والتمدن تتأسس على دعامتي الحرية والعدل، أظهر التونسي عناية خاصة وأهمية كبرى لمشاركة أبناء الشعب ومعارضتهم الظلم وتقويمهم الاعوجاج. فالحرية في نظره بدورها أو أهميتها هي أساس ازدهار المجتمع وقوام السعادة الدنيوية. وهي المربّية للانسانية في كل المجتمعات والعلاقة بينها وبين المعرفة البشرية متأصلة.

قسم الحرية إلى نوعين

- **حرية شخصية**، وهي «اطلاق تصرّف الانسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم بحيث إن الانسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه، ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقررة لدى المجالس، وبالجملة فالقوانين تقيّد الرعاة كما تقيّد الرعية»(١٧) تقيد الدولة كما تقيد المجتمع.

- **حرية سياسية** وهي مشاركة المواطنين في سياسة الدولة وإبداء الرأي في ما هو الأصلح لها. والحرية السياسية التي يطمح إليها التونسي هي ما أشير إليه بقول عمر بن

---

(١٥) المصدر نفسه، المقدمة، ص ١٥٨.

(١٦) المصدر نفسه، المقدمة.

(١٧) المصدر نفسه، المقدمة.

الخطاب «من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقوّمه» يعني انحرافاً في سياسته للأمة وسيرته معها. لكن اختلاف الأزمنة والحاجة إلى وضع قوانين للحرية وتنظيمها منعاً لأي هرج وضماناً للضبط جعل اعتماد الديمقراطية المباشرة على الطريقة الاسلامية أمراً صعباً لذلك استبدل هذا النوع من الديمقراطية بديمقراطية تمثيلية تجسّدها المجالس النيابية المنتخبة حيث يقول «لما كان إعطاء الحرية بهذا المعنى (الديمقراطية المباشرة التي عبّر عنها عمر بن الخطاب) لسائر الأهالي مظنة لتشتيت الآراء وحصول الهرج عدل عنه إلى كون الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمى عند الأوروبيين بمجلس نواب الأمة، وتسمّى عندنا بأهل الحل والعقد»[18].

المهم عند التونسي أنه لا يعتبر الحرية بمعناها السياسي غريبة عن التجربة الاسلامية في الحكم، بل هي كما يراها الطهطاوي أيضاً ملازمة للعدل وأصل من أصول الشريعة، وجزء من الحياة في المجتمعات الاسلامية وليست طارئة عليها. والحرية والهمة الانسانية غريزتان في أهل الاسلام حسب قوله: «وذلك أن الحرية والهمة الانسانيتين، اللتين هما منشأ كل غريب غريزتان في أهل الاسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم»[19].

أضاف خير الدين إلى هذين النوعين من الحرية نوعاً آخر يتعلق بحرية الرأي أسماه حرية المطبعة، وشدّد فيه على السماح للمواطنين بكتابة آرائهم ومواقفهم حول سياسة الدولة وإبداء معارضتهم لها «هو ألا يمنع منهم (الأهالي أو المواطنون) أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطلع عليها العامة، أو يعرض ذلك على الدولة أو المجالس ولو تضمن الاعتراض على سيرتها»[20].

وهكذا، فإن المجتمع المدني المنشود عند التونسي هو المجتمع الذي تسوده الحرية ومبادىء الشورى، ومن واجبات المجتمعات التي تنال الحرية «أن يقابلوا (كذا) تلك النعمة بإظهار آثارها واستبناء ثمارها بتعاطي المعارف وأنواع الصناعات الراجعة إلى الأصول الأربعة: الفلاحة والتجارة والأعمال البدنية والفكرية، وبهذه الأصول قوام السعادة الدنيوية المربّية للمهمة الانسانية وكمال الحرية المؤسسة على العدل وحسن نظام الجماعة».

ثانياً: محاولات غير مكتملة ومحددة

ظهرت بعد هاتين المحاولتين لتقديم مشروع نهضوي متكامل للنهوض بالمجتمع العربي ومواكبته التقدم الحضاري الذي بلغته البلدان الأوروبية عدة مشاريع نهضوية أخرى لم تكن بالمستوى الشمولي والمتكامل الذي جاءت به أفكار الرائدين (الطهطاوي والتونسي)، وإنما ظلت بعض هذه المشاريع في اطار سياسي لم يتعدَّ إلى ما هو أبعد، وتضيق حدوده وتتسع عند مفكر وآخر. ومن أهم المحاولات في هذا المجال التي قام بها كل من:

---

(١٨) المصدر نفسه، المقدمة، ص ٢٤٤.

(١٩) المصدر نفسه، المقدمة، ص ٢١٠.

(٢٠) المصدر نفسه، المقدمة، ص ٢٤٥.

١ ـ **جمال الدين الأفغاني** (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧)، وكان معاصراً للتونسي. وقد اهتم بالجانب السياسي أكثر من اهتمامه بتقديم فلسفة متكاملة. ولعل الدافع إلى ذلك خشية الأفغاني من وقوع الشرق فريسة للضغط المتزايد من الغرب، إذ إن الاشكالية الأساسية عنده تكمن في تقليد الشعوب الاسلامية للغربيين في مظاهر الأمور، وهو أمر خطير يشير إلى الابتعاد عن الأصالة والوقوع في التبعية وتقديس الجديد القادم من الغرب وتحقير العادات والتقاليد الاسلامية والشرقية. فلاحظ أن البنية الفكرية في رأيه قد انحرفت عن مسارها الأخلاقي والسياسي وخضعت لتأثيرات غريبة دخيلة على الفكر الاسلامي تبعده عن أصوله وجذوره، ومثل ذلك قوله: «إن مجموعة من الأمراض السياسية قد أصابت العرب والشعوب الاسلامية، ومن هذه الأمراض التخلف والجهل والوهم والجبن السياسي، والحل كامن في العودة إلى الايمان، وبعث الهمم الاسلامية للقيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(٢١) لذلك انكبّ على اصلاح الدين لما يجد في ذلك من قوة مواجهة سياسية ونضالية. ورأى أن الحل السياسي ـ الايديولوجي يكمن في العودة بالاسلام إلى مرونته الأولى التي استطاعت استيعاب الثقافات السابقة. وحاول من خلال التحريض السياسي أن يثور على واقع الذل هذا، وأن يعود إلى أصالة الآباء والأجداد، وأن يؤكد قدرة عقول الشعوب الاسلامية، ولا سيما العقل العربي، على الإبداع والابتكار.

٢ ـ **الشيخ محمد عبده** (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، الذي سار على خطى الأفغاني ولم يخرج عن الاطار العام الذي رسمه في اعتماده على الحل السياسي ـ الايديولوجي، الذي يقوم على العودة بالاسلام إلى مرونته التي مكّنته من استيعاب الثقافات السابقة. لكن محمد عبده وسّع مشروعه وأغناه وقدّمه بصورة متكاملة مع تركيز على الاصلاح الديني أكثر من العمل السياسي. والفرق بينهما كان في أن عبده عمل في اطار مجتمعي محدد هو المجتمع المصري وجماهيره وفلاحيه، في حين كان إطار العمل عند الأفغاني عاماً وغير محدد.

وعى محمد عبده أبعاد التطور الحديث وأنه لا مردّ له، فهو يتّسع تدريجياً ليشمل الدائرة الفكرية، وإذا لم تحصل اصلاحات في الفكر الديني، فإن هذا الفكر لن يصمد أمام التحدي الفكري القادم من الخارج. لذلك شدّد على إصلاح الدين مما لحق به من أفكار غريبة عنه، وعلى تحريره من قيود الخرافات وأغلال الجمود ليتسع لمتطلبات الحياة العصرية التي انتشرت بشكل واسع حتى بات لا يمكن تجاهلها وإهمالها. فالدين في رأيه بريء من كل ما لحق به من بدع وزيف وانحراف. واعتمد في كل ذلك على العمل كأداة للتمييز بين ما هو صحيح وغير صحيح. وقد قاده ذلك إلى اعتبار العقل أصلاً من أصول الدين. وجاءت محاولته الاصلاحية شاملة جميع المجالات السياسية والتشريعية والقضائية والاجتماعية والتربوية وغيرها.

---

(٢١) انظر: جيل منيمنة، «المشكلة السياسية في الفكر الاسلامي الحديث، ١٨١٠ ـ ١٩٣٥،» (أطروحة دكتوراه، بيروت، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الانسانية، فرع الآداب العربية، ١٩٨٥).

كان محمد عبده كسابقيه من رواد الاصلاح يدعو إلى حكم القانون والسلطة المقيدة بالدستور، وظل على موقفه هذا قبل الثورة العرابية وإبّانها وخاصة خلال انخراطه في صفوف الثورة. فقد شرع قائمة في سبيل النظام الدستوري والحكم الشوروي القائم على المؤسسات الدستورية والنيابية والديمقراطية.

إلا أن محمد عبده تخلّى عن موقفه هذا وتحوّل مع فشل الثورة العرابية إلى مواقف أقل ليبرالية، فكان يرى تأخير إعطاء الشعب حقوقه السياسية إلى أن يُعدّ اعداداً تربوياً وسياسياً يؤهله لإعطاء هذه الحقوق، وعندئذ يمكن العودة إلى المطالبة بالحكم الدستوري والدولة المقيدة بالقوانين.

في هذه الفترة مال محمد عبده إلى موقف خطير كان قد رفضه قبلاً وهو الأخذ بمقولة المستبد المستنير، وقد عبّر عن موقفه هذا في كلمة نشرها في الجامعة العثمانية تحت عنوان «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» والعنوان يلخص مضمون الكلمة... والواقع أن هذا الموقف يمثل خطوة إلى الوراء، فإذا كان محمد عبده قبل الثورة يقبل بالحاكم الفرد المقيد بالقوانين، فإنه في دعوته إلى المستبد المستنير يتجاهل القانون والدستور ويتخلّى عن دعوته للحكم الدستوري بحجة عدم استعداد المواطنين (الشعب أو المجتمع) لهذه الحياة الدستورية.

ومع ذلك فقد استمر الأستاذ الامام محمد عبده يرفض قيام سلطة دينية ويرفض السلطة الثيوقراطية «ثيوكراتيك» كما يسمّيها... فقد كان يرى أنه ليس في الاسلام سلطة دينية، بل أكثر من ذلك، كان يرى أن الاسلام يدعو إلى هدم السلطة الدينية. فهو يقول في كتاب **الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**، ليس في الاسلام سلطة دينية... وأصل من أصوله: قلبها والاتيان عليها من أساسها... والخلافة هي بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة... والخليفة حاكم مدني من جميع الوجوه... وهو الموقف الذي عبّر عنه الشيخ علي عبد الرازق بعد ذلك وصاغ حوله نظريته المعروفة التي عرضها في كتابه **الاسلام وأصول الحكم**.

موقف محمد عبده هذا قاده إلى الايمان بمدنية السلطة في المجتمع، ومدنية مؤسسات هذا المجتمع التي لا تفرّق بين المواطنين بحسب معتقداتهم، بل بحسب موقفهم من المجتمع ودورهم فيه. فالمجتمع المدني هو مجتمع المواطنين الذين قد يختلفون في العقيدة والمذاهب إلا أنهم يتكلمون لغة واحدة ويحرثون في أرض واحدة، الجميع اخوان،حقوقهم في السياسة والقوانين متساوية.

ينظر الأستاذ الإمام، وهو اللقب الذي اشتهر به محمد عبده، إلى المجتمع على أنه أشبه بالجسد الانساني الواحد، تترابط أطرافه ترابطاً عضوياً ويتأثر بعضها ببعض تأثراً شديداً ينتظم أمر هذا الجسد عندما يقوى العضو بقوة المجموع ويختل أمره عندما يقوى العضو على حساب المجموع. فالنفع الخاص يجب أن لا يكون على حساب النفع العام بل منه ومعه. أما الظلم وتحكم رأس المال والامتيازات المادية والطبقية فهي تسير في خط معارض لمحصلة المجتمع ككل بل ومصلحة الأفراد كأعضاء في هذا المجتمع.

ظل محمد عبده متأرجحاً بين الإيمان والعقل، فجاء إصلاحه وسطاً بين موقفين وانتقائية ظاهرة مزج فيها عناصر من مدارس واتجاهات مختلفة. فهو قد حاول اقامة توازن بين التصوف والسلفية والمثالية والعقلانية والرغبة في اظهار الدين بصورة لا تتعارض مع العلمانية الأوروبية التي كان يخشى أن تتوطد في الفكر العربي. وعلى الرغم من شمولية هذه المحاولة الاصلاحية، وعلى الرغم من التزام عبده بالوطن وجماهيره، فإن مثاليته من جهة، ومحاولة جمع التناقضات من جهة ثانية أوصلاه إلى احباطات متعددة قادته إلى إدانة السياسة وأهل السياسة بقوله «أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس»[22]. وبالتالي جاءت رؤيته العامة وموقفه الفكري أقل تماسكاً وقوة من موقف الطهطاوي والتونسي، وهذا لا يقلل من أهمية جهود الشيخ ودوره، فهو يظل بحق أحد رواد الاصلاح في القرن الماضي.

٣ ـ **عبد الرحمن الكواكبي** (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢). يأتي موضوع الاستبداد في مقدمة الموضوعات الأساسية التي عالجها الكواكبي في مؤلفاته، إذ رأى أن الاستبداد المستشري في الأمة الاسلامية بعد عصور الازدهار العربي التي تميّزت بالعدل والانصاف والمشاركة والشورى سبب أساسي في تخلّف المسلمين عموماً والعرب خصوصاً.

لم يكن الكواكبي أول من تطرّق إلى مسألة الاستبداد في السلطة، بل سبقه إلى ذلك خير الدين التونسي، الذي أظهر اهتماماً ملحوظاً بها، والطهطاوي من قبله الذي لامسها من دون توسع. لكن اهتمام الكواكبي بهذه المسألة كان متميزاً، حتى يمكن القول إنه من خلال تحديد طبيعة الاستبداد استطاع أن يقدم نظرية شملت الجوانب السياسية والاجتماعية والتربوية وكل مجالات الحياة في المجتمع. فالكواكبي كان قد خصص كتاباً بعينه تحت عنوان **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، عالج فيه الاستبداد وجعله علة التخلّف والشرور التي وصل إليها المجتمع العربي. فبعد أن يعرّف بالاستبداد بأنه صنو للتخلف والقصور، لأنه لا يسمح للمؤسسات السياسية بالقيام بمهامها الأساسية، وإذا سمح بالبعض منها فيكون ذلك بشكل غير متكامل، وللاستبداد على مختلف أنواعه الفردية والجماعية انعكاسات سلبية على شتى المرافق الحياتية العامة. يمضي الكواكبي في تحديد ماهية الاستبداد وعلاقته بكل مجالات الحياة العامة (الدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والتربية والترقي، أي التقدم والنهوض ومواكبة المسيرة الحضارية) ووصف المشكلات الناجمة عنه بمنهج علمي، وتقديم الحلول الملائمة لهذه المشكلات، والطرق المساعدة على التخلّص من الاستبداد، ثم يشير إلى أنه لا يكفي التخلّص منه، بل يجب تقديم البديل الذي تشارك الأمة في صنعه. إلى أن ينتقل إلى البحث في ما يجب أن تكون عليه أمور العرب والمسلمين من مبادىء الفكر والعلوم والحقوق والواجبات، وفي أسباب الفتور، ودور الدولة العثمانية المستبدة في ذلك، وفي أسباب النهضة ودور العرب المنشود فيها.

---

(٢٢) انظر: عباس محمود العقاد، عبقري الاصلاح والتعليم: **الأستاذ محمد عبده**، تقديم ثروت عكاشة (القاهرة: الادارة العامة للثقافة والارشاد القومي، ١٩٦٢)، ص ١٥٨.

أظهر الكواكبي من خلال عرضه نظريته في الاستبداد والموضوعات الأخرى التي تعمَّق في دراستها، وكأنه يبشر بمرحلة فكرية قومية جديدة. فكثيراً ما يطرح في دراسته للاستبداد تساؤلات عن ما هو الشعب؟ وما هي الأمّة؟ «وهل هي ركام مخلوقات نامية، أم جمعية عبيد لمالك متغلب؟ أم هي جمع جمعت بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة وجامعة سياسية اختيارية»[٢٣]. وكثيراً ما يطلق صيحات عالية مستنشطاً همم المسلمين والعرب الناطقين بلغة الضاد مثل «يا قوم وأعني بكم الناطقين بالضاد... هذه أمم اوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الاداري. فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك الطرائق أو شبهها؟ فيقول عقلاؤنا لمثيري الشحناء من الاعجام والأجانب... دعونا ندبّر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى، فقط دعونا نجتمع على كلمة سواء، ألا وهي: فَلْتَحْيَ الأمة، فَلْيَحْيَ الوطن، فَلْنَحْيَ طلقاء أعزاء»[٢٤].

فالقارىء يمكن أن يتلمس من هذه الصيحات فكراً قومياً أو بذور فكر قومي على أقل تقدير لم يتمكّن صاحبها من تقديمها بشكل متكامل، ولكنه وعى ذلك وعياً عميقاً وبشر بمرحلة جديدة من مراحل الفكر العربي الحديث، أي مرحلة ظهور الفكر القومي ونهوض التيار الذي يحمل هذا الفكر، بعد أن مثل جيلاً متأخراً من أجيال المصلحين المجددين في القرن التاسع عشر بما قدموه من أفكار ومحاولات تجديدية.

خاتمة

وخلاصة القول: شهدت البلدان العربية منذ مطلع القرن التاسع عشر محاولات جادة لتقديم مشاريع نهضوية تحديثية من قبل جماعة من المفكرين المستنيرين، وخصوصاً المشاريع التي تقدم فيها كل من الطهطاوي والتونسي والاضافات التي أضافها رواد الاصلاح والتجديد من بعدهم، بحيث شكلت هذه المشاريع وفي وقت مبكر البنى الأساسية التي قام عليها الفكر العربي الحديث، التي مهدت لظهور مرحلة الفكر القومي بمبادئه السياسية ومفاهيمه الجديدة، وأدخلت الفكر العربي في طور جديد من أطواره.

استطاع هؤلاء الرواد باتساع معارفهم واغتناء تجربتهم أن يتميّزوا بوعي عميق بالنسبة إلى عصرهم واستشراف المستقبل من خلال رؤية علمية دقيقة وإدراك صيرورة تواريخ الشعوب والأمم. إذ تمكّنوا من فهم دروس التاريخ واستيعابها، ولا سيما في ما يتعلق بانحطاط الدول ونهوضها. فآمنوا بحتمية التطور وتبدل الأزمنة، وأن الحضارة إرث بشري والفوائد العمومية منها مطلوبة لسائر بني البشر. وتيقّنوا من أن التمدن الأوروبي هو أبعد ما توصلت إليه الأمم والانسانية جمعاء. ولا بد إذن من الافادة من نتائج هذه المدنية والأخذ منها، وإلاّ جرفنا السيل الحضاري إذا لم نجرِ مجراه على حد قول التونسي «سمعت من بعض

---

(٢٣) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠)، ص ٢١٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

أعيان أوروبا ما معناه أن التمدن الأوروباوي تـدفّق سيله في الأرض فلا يعـارضه شيء إلا استـأصلته قـوة تياره المتتابع فيخشى عـلى الممالـك المجاورة لأوروبـا من ذلك التيـار، إلا إذا حذوا حـذوه وجروا مجـراه في التنظيـمات الدنيويـة فيمكن نجاتهم من الغـرق»[٢٥]. وهذه الحقيقـة الثابتـة والمرة ينبغي النـظر إليها بمعـزل عن أغراض السياسة الأوروبية المؤقتـة. ذلك أن هـذه الحتمية التـاريخية والنتـائج الضروريـة التي حتمتها مدنية الغرب وقوّته وعلمه لا يمكن مواجهتهـا أو الصمود أمـامها إلا إذا دخلنـا طريق التقدم الحضاري وسبرنا أغواره مع مراعاة أحوال الوقت عنـدنا ووفق مـا لا يتناقض وثقـافتنا الأصليـة. وليس كما يـرى السلفيون الـذين يشـدّدون في نـظريتهم عـلى الـذات والعـودة إلى المـاضي. وتأكيـد الذات عنـد الرواد المستنـيرين لا يتم إلاّ عبر تجـدّد هذه الـذات ومراعـاتها التنظيمات الدنيوية والسعي باتجاهها، والأخذ من التمدن الأوروبي خـير ضمان لاتقـاء خطره. وكلما أسرعنا في الدخول في ركب الحضارة، كانت النتائج أضمن والقواعد أعم وأشمل.

وهكذا لم يجد الرواد أن الاقتباس من الغرب يتعارض مع الشريعة أو يؤدي إلى قـطيعة مع الثقافة الأصلية، بل على العكس، رأوا فيه امتداداً لحضارتهم السابقـة، وأنه لا حـرج في الاستفـادة منه، لأنـه من الارث البشري، ولأن العالم وحـدة متكاملة، ولا يمكن العـزل بين الثقافات والشعوب ولا مجال لفصل الماضي عن الحاضر ولا الشرق عن الغرب. واعتـبروا أن مقولة دار الاسلام في مقابل غيرها هي مقولة لا يجوز التوسع فيها بما يؤدي إلى العـزلة، ليس فقط لأن مسـيرة العـالم قـد تغـيرت، ولكن لأن الاسـلام لا يعـارض فكـرة وحـدة الـطبيعـة الانسانية، وبالتالي فكرة وحدة المسار الانساني. والشريعة الاسلامية لا يمكن أن تكون نـظاماً مختلفاً عن أنظمـة البشر، واستشهدوا عـلى ذلك بتـأكيد الشرع عـلى أن الحكمة ضـالة المؤمن فليـأخذهـا حيث وجدهـا، وأن العلم مطلوب ولـو في الصين، وأن الخـبرة تُـطلب من أهـل الخبرة.

ومن الأفكـار الأسـاسيـة التي بنى عليهـا الـرواد (الـطهـطاوي والتـونسي) مشروعهم النهضوي تأكيدهم أن الدولة الدستـورية المقيـدة بالقـوانين والأنـظمة هي الأسـاس المحوري الذي يقوم عليه بناء التقدم والتمدن. ووجدوا أن الأنظمة السياسية والقوانـين الضابـطة التي تؤكـد سيادة القـانون وسلطانـه على الحـاكم والـرعيـة، والتي تنـظم العـلاقـات بـين الحـاكم والمحكوم، وإن كانت تبدو في الظاهر جديـدة ومن نتاج الغـرب، فهي في الحقيقة من صميم أصول الشرع وإن اختلفت التسميات والأزمان، وأن الجدة فيها كانت في التفاصيل وليس في الفكرة. ولو توسع العرب والمسلمون فيها وفي المفاهيم التي صاحبتها مثل الحرية والديمقراطية والمشورة والتسوية والاستبداد لوصلوا إلى ما وصل إليه غيرهم.

وإذا كان من كلمة أخيرة، فإنه يمكن القول إن الطهطاوي والتونسي قد أبليا بلاءً حسناً في عملهما الرائد في الرد على التساؤلات الكثيرة التي كانت تطرح نفسها حـول كيفية الخـروج بالأمة من سرادق التخلّف والقصور والنهوض بها من كبوتهـا والمشاركـة في الركب الحضـاري

---

(٢٥) التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، المقدمة.

الجديد. وكذلك في اقتراح السبل الأنجع التي تقصّر المسافة بيننا وبين التمدن والتنظيمات السياسية التي تنظّم العلاقة بين الحاكم والرعية وتوفّر الحرية والديمقراطية والسعادة للمواطنين، وتحافظ على سيادة القانون وسلطانه.

وإذا كانت المرحلة الجديدة قد تغيرت وتبدّل الزمان ولم تعد المقترحات التي قدمها الرواد ملائمة بكليتها لكي تشكّل السبيل المناسب لتحقيق الاصلاحات السياسية والأنظمة القانونية الجديدة، فإنها في المقابل، لا تزال تشكل مشروعاً في التنظيمات السياسية في شكله الجنيني وبحاجة إلى تطوير بما يتوافق والظروف المستجدة. خاصة إذا علمنا أن المفاهيم السياسية كالحرية والديمقراطية والمشاركة ودور الشعب، التي كان الرواد قد عبدوا الطريق أمامها، هي ذاتها لا تزال عناوين عريضة لأي مشروع نهضوي سياسي.

وأول ما يجب القيام به، ونحن على أبواب مرحلة جديدة من التطورات والتحولات السياسية التي يمر بها العالم بأسره، هو تطوير عمل الرواد والتوسّع به، لأننا نعيش مرحلة شبيهة بمرحلتهم وإن اختلف الزمان وتبدلت الظروف. والمطلب الأساسي يكمن في تحديث الأنظمة السياسية والقوانين الدستورية وتعزيز دور الدولة وسيادة القانون فيها. وهذا لا يتم إلا بتجييش القوة الداخلية الشعبية الواسعة بأن تشعر أن التحديث هو من أجلها أولاً وأخيراً، وبالتالي دعوتها إلى رفض حالة الاستبداد التي هي عليه اليوم والتي هي سبب من أسباب التخلف كما يرى التونسي والكواكبي، وإلى التمسك بالحرية لأن النهوض لا يكون إلا بها.

وأخيراً لا بد أن يكون التحرّك سريعاً شأنه في ذلك شأن التطور العلمي والحضاري الذي يسير بخطى سريعة جداً جداً، وإلاّ وقعنا في ما حذّر منه التونسي عندما قال إن السيل الحضاري الجديد يتدفّق بقوة ولا يمكن الانتظار وإلاّ جرفنا التيار واستأصل دعائم ثقافتنا ووجودنا.

التعقيبات (١)

سعود المولى

مدخل

يقوم البحث المقدم إلينا على ثلاثة محاور/ مفاتيح:

١ ـ استخدام محدد لمفهوم المجتمع المدني يستعيد فلاسفة القانون الطبيعي، و«الفكر الحقوقي الفرنسي» للقرنين السابع عشر والثامن عشر.

٢ ـ ارتكاز على فكرة التقدم والتمدن ومفهوم التحديث، حسب المرجعية العقيدية الغربية والتأريخ الايديولوجي الغربي للذات وللآخر.

٣ ـ اعتبار تجربة محمد علي باشا، ونموذج الطهطاوي التجربة والنموذج الرائد للمشروع النهضوي التحديثي العربي.

أولاً: ملاحظات أولية

١ ـ يضع الباحث «المدني» في مقابل «الطبيعي»، وهو لا يستعمل بتاتاً مصطلح المجتمع المدني أو الأهلي، (أو حتى المجتمع)، لأنه يفهم ويقصد بالمجتمع المدني، الدولة الحديثة، دولة العلم والعقلانية، «الدولة الدستورية المقيدة بالأنظمة والقوانين»، وهي بهذا المعنى دولة المؤسسات والأجهزة والبنى الحديثة، التي تتيح للجمهور المشاركة وفق قواعد العقد الاجتماعي... والمدني بهذا المعنى يصبح في مقابل الأهلي، كما العلماني في مقابل الديني، والمتقدم والعصري والحديث والمتمدن في مقابل المتخلف والرجعي والتقليدي والمحافظ[1].

(١) حول استخدامات المفهوم المدني انظر الأوراق المقدمة إلى هذه الندوة وخصوصاً أوراق: حسنين توفيق ابراهيم، عبد الباقي الهرماسي، سعيد بنسعيد العلوي، وبرهان غليون.

٢ ـ فالنص يقدم إلينا إذن خطاباً ايديولوجياً في عقيدة التحديث، لا يضيره اعتبار الغرب هو المرجع القياسي للزمن البشري في مجتمعاتنا، ولا بأس عنده من إغفال أية اشارة ولو بالتلميح، إلى الغرب كتحدٍّ تاريخي قاهر لأمتنا.

٣ ـ يستعيد النص أيضاً القراءة الايديولوجية الغربية لتاريخ النهضة الأوروبية وهي تقوم على اعتبار سيادة العقل والعلم في المجتمعات الأوروبية هي المحرك والمسبب للنهضة. وهذه القراءة تصبح هي مرجع القياس فيؤكد لنا معن زيادة «أن اللحاق بالعصر، ومجاراة العلم والحضارة، قبل أن يجرفنا السيل» لا يمكن أن يتم إلّا عبر «الأخذ بنهج الحداثة الغربية» وذلك بشكل «شامل لكافة مرافق الحياة ومجالاتها...» وأن «الاغتراف من معين العلوم الغربية هو السبيل للنهوض والتقدم».

٤ ـ وهنا تقوده مرجعية تجربة محمد علي باشا في هذا المضمار إلى السياق المنطقي لاستكمال ما سبق...، فمحمد علي باشا قادته ضرورة مواجهة تحديات الخارج، إلى «تحديث الجيش» (بواسطة العلم والخبراء والعلماء والبعثات إلى الخارج طبعاً)، وقاده ذلك إلى «ضرورة تحديث الدولة» و «عندما أخذ بتحديث الدولة وجد أن ذلك لا يكون إلّا بتوفير البنى والأجهزة الأساسية اللازمة التي لا غنى عنها في عملية التحديث» أي إلى «تبنّي المواثيق الدستورية والأنظمة والقوانين وسيادتها في الدولة» ذلك «أن الدولة الدستورية المقيدة بالأنظمة والقوانين هي الأساس المحوري الذي يقوم عليه بناء التقدم والتمدن».

٥ ـ إن الارتكاز على فكرة التقدم والتمدن وإلى مرجعية القياس الغربي والتأريخ الايديولوجي الغربي للنهضة الأوروبية، وجعل ذلك أساساً للتصورات والمشاريع النهضوية يوصل حتماً إلى اعتبار الدولة ومركزة السلطة السبيل الأسرع والأنجح للتقدم والتمدن. وهذا ما يفسّر لنا بالطبع غياب المجتمع من بحث زيادة، كما غاب أصلاً في المشروع النهضوي التحديثي المزعوم[٢].

٦ ـ إن استعادة الثقة بعقيدة التحديث في وطننا العربي بعد عقود وعقود من عجز قوى التحديث والتغريب عن انجاز أهداف النهضة العربية في الوحدة والاستقلال والديمقراطية والتنمية، لا بل وتصالح هذه القوى مع معادلات التجزئة والتبعية، وصولاً إلى تصالحها الأخير مع معادلات الاستبداد والتخلف، أفقدت هذه النخب مصداقيتها وأدخلتها في أزمة عميقة تبدو ظاهرة الاسلام السياسي الحديث إحدى علاماتها المميزة. ولم يعد ينفع التغطي والتلطي خلف المنظومات الفكرية والايديولوجية الغربية خصوصاً بعد الانهيار الأخير

---

(٢) حول التأريخ للنهضة الأوروبية، وحول التقدم والتمدن ومرجعية القياس الغربي، والعقلانية واللاعقلانية في دولة ومجتمع الغرب، انظر: حسن الضيقة: سمير أمين وتجربة الكتابة التاريخية الماركسية: قراءات في أزمة المنهج والنظرية، سلسلة الدراسات التاريخية والايديولوجية؛ ١ (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨١)، و «تأملات في بعض أوجه الثقافة الغربية المعاصرة: معادلات السلطة والعقل والدين،» مجلة الغدير، السنة ٢، الأعداد ١٤ ـ ١٥ ـ ١٦ (صيف ١٩٩١)؛ وليد نويهض، «كيف بدأت نهضة أوروبا ولماذا؟» الحياة (لندن)، ١٩٩٢/١/٣، وسعود المولى، «النهضة الأوروبية، العلمانية، الدولة الحديثة،» محاضرات لطلاب السنة الثانية (مسائل وموضوعات في علم السياسة)، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، ١٩٨٨.

للاشتراكية والشيوعية والانكشاف الأخير للغرب الليبرالي في حرب الخليج. ومن هنا السعي إلى تأمين شرعية تاريخية عبر البحث عن أبوة موهومة لهذا المولود الهجين (مشروع التحديث والدولة الاستبدادية الحديثة) وجدها البعض في اصطناع مشاريع أو ملامح مشاريع نهضوية تحديثية لدى بعض «الرواد». . . إن انتزاع تجربة معينة من سياقها التاريخي وإشراك رواد هذه التجربة في أزماتنا ومشكلاتنا، تفقدهم عناصر قوتهم وريايديتهم التي تنتمي إلى خيارات مغايرة لما يتوهمه الباحث أو المثقف الحديث خيارات مشتركة معه[٣].

ثانياً: في المشروع النهضوي التحديثي لرواد النهضة

يعتبر معن زيادة أن «محاولات الأفغاني وعبده والكواكبي لم تكن بالمستوى الشمولي والمتكامل الذي كانت به أفكار الطهطاوي والتونسي». وهو يرى أن الأفغاني «اهتم بالجانب السياسي وخصوصاً جانب التحريض ضد الواقع»، في حين أن محمد عبده «لم يخرج عن الاطار العام الذي رسمه الأفغاني في اعتماده على الحل السياسي الايديولوجي» (النص). أما الكواكبي، فهو عالج مسألة الاستبداد، ولكن سبقه إليها خير الدين التونسي. ويبقى أن الباحث يلحظ لدى الكواكبي «تبشيراً بمرحلة فكرية قومية جديدة» وذلك استناداً إلى «صيحات» الكواكبي: «فلْتحيَ الأمة، فليحيَ الوطن» (النص).

اعتقد أن في هذا الكلام الكثير من التبسيط والارتجال لا يعيّن بدقة طبيعة ومحتوى فكر وممارسة كل واحد من رواد النهضة هؤلاء. ذلك أن الباحث يظل محكوماً في كلامه على هؤلاء بمرجعية تجربة محمد علي باشا ودور وموقع الطهطاوي فيها، وكذلك دور وموقع التونسي ضمن «الدولة» التونسية آنذاك، وهذا كله يرتكز كما أسلفنا على اعتبار «أن الدولة هي الأساس المحوري لبناء التقدم والتمدن».

١ ـ لقد برزت عدة اتجاهات في تصنيف وتحقيب فكر النهضة. ولعل ألبرت حوراني كان السبّاق إلى الكلام على اختلاف الرؤية والموقف ما بين الأفغاني ـ عبده ـ الكواكبي من جهة، والطهطاوي ـ التونسي من جهة أخرى. إذ يقول: «عندما نظر الطهطاوي وخير الدين إلى أوروبا كان أكثر ما رأياه فيها أفكارها واختراعاتها الجديدة لا قوتها القاهرة الناجمة عن تلك الأفكار والاختراعات. . . ولو تأخر الطهطاوي وخير الدين في وضع كتبهما سنوات فقط لشددا فيها على وجوه من الموضوع دون أخرى. . .»[٤].

ويستعيد وجيه كوثراني هذه الملاحظة حين يقول إن «القرن التاسع عشر كان قرن مشاريع اقتسام مناطق الدولة العثمانية ما بين القوى الاستعمارية الغربية»[٥]، ولكن كوثراني يعتمد «تحقيباً لمشروع

---

(٣) انظر: حسن الضيقة، «الطهطاوي وعقيدة التحديث،» **الفكر العربي**، السنة ٧، العدد ٤٥ (آذار/مارس ١٩٨٧)، ص ١٢٧ ـ ١٤١، وجمال سلطان، «النهضة التي لم تبدأ بعد،» **الحياة**، ١٨/١/١٩٩٢.

(٤) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨)، ص ١٣١.

(٥) وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان** (بيروت: دار الراشد، ١٩٨٩)، ص ١٠٣.

النهضة العربية» على أساس «أزمنة» هذا المشروع التاريخية... وهو يضع «فكر النهضة» بمجمله ضمن اطار «زمن التوفيق بين الليبرالية الغربية والاصلاحية الاسلامية» ويقسم الحلول التي قدمت ضمن هذا الزمن التاريخي إلى: حل ليبرالي علماني متماثل كلياً مع التجربة الغربية، وحل اسلامي اصلاحي منقسم هو الآخر إلى ثلاثة تيارات أو اتجاهات:

- الثورة، أو، اقناع الحاكم المستبد العادل (الأفغاني).
- الدولة الدستورية: الشورى والحرية (الكواكبي - رشيد رضا).
- التعليم والتثقيف وبناء مؤسسات الخدمة الاجتماعية (محمد عبده).

وضمن هذا التصنيف لا يعطي كوثراني أية أصالة أو ريادة للطهطاوي والتونسي، بل يضعهما في خانة تيار محمد عبده. في حين أن معن زيادة يعطيهما الريادة في اختراع ملامح المشروع النهضوي التحديثي العربي. وسبب هذه الالتباسات في وضعية الطهطاوي/ التونسي، تعود برأيي إلى اشكالية الاتصال والانقطاع، ما بين بني السلطة وبنى المجتمع، في التجربة الاسلامية عموماً والتجربة العثمانية وما بعدها خصوصاً، وإشكالية الدور والموقع الفعلي للنخب ضمن اطار المشروع التحديثي للدولة[٦].

وخصوصية الطهطاوي والتونسي تبدو هنا لافتة ومثيرة... فهما تربيا «تربية تقليدية» (على حد وصف ألبرت حوراني) قبل اتصالهما الفعلي بـ«المدنية الفرنسية»، فالطهطاوي، ابن البيئة الفلاحية الفقيرة، والأزهري، والواعظ والإمام، هو مثال حي لإحدى التجارب المتفرعة عن مؤسسة الأزهر إثر عملية اللقاء - الصراع مع نتائج الحملة الفرنسية على مصر. وخير الدين التونسي، القوقازي الشركسي، المملوك العسكري، الاداري، أي رجل الدولة العثمانية ومؤسساتها، هو مثال حي لإحدى التجارب المتفرعة عن خيارات التحديث الناشئة داخل الدولة وأجهزتها إثر عملية التحدي الذي فرضته القوة الأوروبية الصاعدة.

والاثنان معاً، نشأ وتشكلا في سياق التجربة الجديدة التي نهضت من داخل الدولة العثمانية، تجربة الاصلاح والتحديث. ولقد فتحت سياسة باشا مصر وباي تونس أمامهما آفاقاً صاغت توجههما اللاحق وشكّلت تعبيراً دقيقاً عن واقع المثقف الملحق بمنطق الدولة الناشئة والمشارك في تنفيذ سياستها[٧].

لقد عمل الطهطاوي على تقديم المسوِّغات الفقهية والسياسية لخيارات التجربة التحديثية للدولة، وهي تجربة لم يكن هو شريكاً مؤسساً فيها، ولا صاحب مشروع نظري حولها، وإنما ملتحقاً بها.

---

(٦) انظر: الضيقة، «الطهطاوي وعقيدة التحديث».

(٧) انظر: خالد زيادة، كاتب السلطان: حرفة الفقهاء والمثقفين (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١).

لقد احتل الطهطاوي والتونسي موقعاً ودوراً ولكن في سياق الخيارات التحديثية لسلطة باشا مصر وباي تونس، وهي خيارات الدولة العثمانية أصلاً.

٢ ـ إن «المشروع النهضوي التحديثي» الذي يتكلّم عليه معن زيادة، لم يكن مشروع الطهطاوي أو التونسي، ولم يكن مشروع محمد علي باشا، رغم أن زيادة يرى فيه «محرّراً لمصر من الاقطاع والمماليك» وحامل «بدايات بزوغ مشاريع نهضوية عربية»، ذلك أن خيار التحديث كان خياراً عثمانياً وُلد من صلب الدولة ونخبها الحاكمة، وذلك لتعزيز قوة هذه الدولة في وجه الدول الأوروبية وخصوصاً بعد حصار فيينا الأول (١٥٢٩). ذلك أن أوروبا قد قامت بحشد سياسي وعسكري واسع النطاق لمنع التقدم العثماني وايقافه. ومع معاهدة وستفاليا (١٦٤٨) أوقفت الدول الأوروبية جهودها على تعديل ميزان القوى العالمي ضد الدولة العثمانية... ومع هذه الأخطار والتحديات، وأمام الفشل الثاني في حصار فيينا (١٦٨٣) تزايدت الصيحات وتكاثرت المحاولات للإصلاح والتحديث وللاطلاع على أسرار قوة أوروبا للحاق بها ومجاراتها. وكان ذلك يتم طبعاً حول قضية تحديث الجيش وأسلحته وتنظيماته في مواجهة الجيوش الأوروبية المتطورة... ألم يقل الأفغاني إن «الأتراك علموا يوم تسنّى لهم فتح الممالك علم الحروب وتعبئة الجيوش، وجهل الأوروبيون ذلك ولم يضارعوهم فيه فانتصر الأتراك وانكسر الفرنجة»[٨].

ولا حاجة بنا هنا لاستعراض الرسائل التي كتبها رجال الاصلاح والتحديث، المقربون من السلاطين كوزراء أو كمستشارين أو كمربين في غضون القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، حول أسباب انحطاط الدولة وسبل استعادتها لهيبتها وفرض رقابتها على القوى الأخرى (العسكر والعلماء خصوصاً)[٩]. ويُذكر في هذا السياق محاولة السلطان عثمان الثاني اقامة دولة مركزية تعتمد على جيش من أهل الأناضول، وتقليص نفوذ العلماء[١٠]. ويُذكر أيضاً أنه بدأ يتبلور مع محاورة السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٨) اتجاه اصلاحي في الدولة، يستمد أشكال حلوله من صيغ التجربة الأوروبية في بناء الدولة والمؤسسات[١١].

وخلال القرن الثامن عشر، كانت الدولة العثمانية آخذة في تدعيم وتوسيع مبدأ الدولة، بواسطة كتّابها وإدارييها الذين شرعوا في صياغة مفهوم لدولة تراقب المجتمع وتحكمه بواسطة جيشها المنظّم وأجهزتها الادارية[١٢]. إذن، لم يكن محمد علي باشا إلاّ ابن الخيار

---

(٨) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ج ٢، ص ١٠.

(٩) انظر: خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨١).

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢٠.

(١١) انظر: كوثراني، الفقيه والسلطان، ص ١٠٣.

(١٢) انظر: خالد زيادة، «الدولة والمدينة،» مجلة الاجتهاد، السنة ٣، العدد ١٢ (صيف ١٩٩١)، ص ١٦٧ ـ ١٧٩.

التحديثي الناشىء داخل أجهزة الدولة العثمانية ووسط النخب المملوكية ـ العثمانية الحاكمة، وهو خيار اقتضى توسعه وغموه ضرب وإلغاء المؤسسات والقيادات الوسيطة وتعطيل دورها في المجتمع لصالح أجهزة الدولة واداريها[١٣].

٣ ـ وفي هذا المجال ينبغي لنا التوقف قليلاً عند موضوعة «الأخذ بنهج الحداثة، والاغتراف من معين العلوم الغربية. . .». إن مفكري النهضة جميعاً ينطلقون من مقولة الأفغاني «إذا تفحصنا عوامل تغلّب الدول الاسلامية على الحكومات النصرانية لوجدناه منحصراً في القوة والعلم، وهكذا يؤول أمر الدول انتصاراً وانكساراً. والدول المسيحية اليوم إنما يغلبون الحكومات الاسلامية بالعلم مصدر القوة، وينغلب المسلمون بالجهل مصدر الضعف»[١٤].

ولا غرابة في أن تكون التجربة اليابانية مصدر استلهام لمفكري النهضة. إن موقف الدولة العثمانية، ومحمد علي باشا، من علوم الغرب كان موقفاً نفعياً لم يتجاوز حدود العمل على استيعاب التجربة العسكرية والانتاجية لهذا الغرب ونقلها. . . فالعلوم الغربية لم تكن لتشكّل بالنسبة إلى النخب الحاكمة سوى وسيلة أو أداة لامتلاك القوة لمواجهة العدو الخارجي. . . ومن هنا، فإن خيارات المشروع التحديثي المزعوم ظلت أسيرة المنطق السياسي للنخب الحاكمة ولم تندرج ضمن سياق مشروع نهضوي حقيقي.

٤ ـ ولنتوقف أيضاً عند «عروبة» مشروع محمد علي وشعبيته. ولقد شكّلت خيارات التحديث داخل أطر النخب العثمانية والمملوكية ولم يكن للجمهور العربي المسلم أية صلة بها. . . ولقد رسم محمد علي باشا، مع من معه من العثمانيين والمماليك، سياسة التحديث التي تشكّلت حكومتها المدنية من العثمانيين والمماليك، وتشكّلت ادارتها وأجهزتها وخبراتها من العثمانيين والمماليك وغيرهم، أي من خارج اطار الجمهور العربي المسلم في مصر. «فقد اتجه والي مصر إلى قصر الوظائف العامة على العثمانيين والمماليك فيما عدا الوظائف الدنيا التي دخلها المصريون عامة، وفيما عدا الأعمال المالية والحسابية التي شغلها الأقباط»[١٥].

«وكانت غالبية الطلبة والمبعوثين إلى الخارج من الأتراك أو الجراكسة»[١٦].

«وانعكس هذا الوضع لا في البعثات التعليمية إلى الخارج فقط، ولكن في اختيار تلاميذ المدارس الحديثة بمصر نفسها»[١٧].

«فمدرسة القصر العيني المنشأة في ١٨٢٥ التحق بها نحو ٥٠٠ تلميذ من أبناء الشراكسة الأكراد والأرنؤود والأرمن والاغريق ممن كانوا في خدمة محمد علي»[١٨].

---

(١٣) انظر: الضيقة، «الطهطاوي وعقيدة التحديث».
(١٤) الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، ص ١٠.
(١٥) طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٢٣.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

«فمن أبناء الطبقة السياسية الحاكمة للدولة العثمانية أرسلت البعثات إلى الخارج والتي عادت إلى مصر لتتسلم مقدرات الدولة الناشئة ولتستفيد من موقفها هذا محققة امتيازات كثيرة»[١٩].

٥ ـ إن خيار التحديث هذا كان يعمل على إحلال مبدأ الدولة المركزية القوية على حساب المجتمع ومؤسساته المدنية، أي إلحاق المجتمع بالدولة إن لم يكن تدميره (ونفيه إلى حدود الوحشية). وتجربة محمد علي باشا تقدم إلينا نموذجاً متكاملاً لهذه العملية من خلال قيامه بتقليص نفوذ العلماء وحل تنظيمات الحِرف وتقييد الطرق الصوفية واعتبار الأرض ملكاً للعاهل. إن محمد علي باشا الذي وصل إلى السلطة نتيجة مواقف الجمهور المصري وقيادته العلمانية الأزهرية في المواجهة مع الحملة الفرنسية، سعى بعد ذلك إلى اغتصاب هذه السلطة وتصفية الوجود السياسي والاجتماعي للجمهور المصري ونفي أو تهميش العلماء الذين قادوا التجربة، وبالتالي تهميش الأزهر ودوره التاريخي... ولذا فإن الطهطاوي في هذا السياق لا يكون «أزهرياً متنوراً»، ولا مثقفاً عضوياً حاملاً لمشروع ولهموم جمهوره، بل هو محصلة انكماش الدور التاريخي للأزهر وانهيار المجتمع المدني الأهلي، وصعود الدولة الاستبدادية الحديثة ومشروعها[٢٠]. «وحين أخذ أفراد من الأهالي يحلون في الادارة ويلحقون بأعمال الحكومة أسهموا قبل سواهم في تعزيز مبدأ الدولة على حساب المجتمع المدني، وتندرج ضمن هذا السياق أعمال الطهطاوي وعلي مبارك وسواهما»[٢١].

هذا هو الموقع والدور الفعلي للطهطاوي والتونسي، وعلي مبارك، وغيرهم، ضمن سياق مشروع الدولة الحديثة «الأساس المحوري للتقدم والتمدن»، وهذا هو المعنى الذي يعطيه الطهطاوي للمجتمع المدني، وهو معنى يغفل معن زيادة عن ملاحظته.

٦ ـ فالطهطاوي لا يأخذ من كوندياك وفولتير وروسو ومونتسكيو أفكار «الدولة المقيدة بالقوانين أوالأنظمة»، ودعوات الحرية والشورى وما إلى ذلك، وإنما هو يقتبس وينقل أشياء أخطر وأهم. ونذكر من ذلك على سبيل المثال تشديد روسو على دور السلطة المركزية في تأمين المنافع والحريات المدنية المختلفة (إذ كلما كانت سلطات الحكومة غير محدودة كان في ذلك تأمين أوسع للحريات المدنية) فهو يعادل لدى الطهطاوي الدعوة إلى توسع «ولي الأمر» في مصر في تركيز السلطة بيده إذ في ذلك «مجلبة للمنافع والخيرات». بل إن الطهطاوي يقتبس عن بوسويه وفلاسفة الحق الإلهي في نظرية الحكم... يقول الطهطاوي:

«ثم إن للملوك في ممالكهم حقوقاً تسمى بالمزايا، وعليهم واجبات في حق الرعية. فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه». (**الحق الإلهي والسلطة المطلقة**). «كان المنصب الملوكي في أول الأمر في أكثر الممالك انتخابياً بالسواد الأعظم واجماع

---

(١٩) عمر طوسون، **البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهدي عباس الأول وسعيد** (الاسكندرية: مطبعة صلاح الدين، ١٩٣٤)، ص ٢٥٤.

(٢٠) انظر: الضيقة، «الطهطاوي وعقيدة التحديث».

(٢١) زيادة، «الدولة والمدينة،» ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

الأمة، ولكن لما ترتب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات، اقتضت قاعدة كون درء المفاسد مقدماً على جلب المصالح اختيار التوارث في الأبناء وولاية العهد» (الحق الوراثي)[22].

إن التحديث في فكر النهضة، وكما يتبدّى في التجربة العثمانية أو المصرية، «هو ذريعة للقوة التي تجعل من الدولة إلهاً مطلقاً، فوق المجتمع والبشر» . . .

«إن كلام الطهطاوي عن الحرية والعلم والنظام لا يمهد إلا لدولة ترتفع فوق المجتمع بل دولة تسبق المجتمع وتسيّره»[23].

خاتمة

أختم هذه الملاحظات بكلمة موجزة معبّرة أنقلها عن برهان غليون واعتبر أنها المدخل الصحيح لطرح اشكالية الدولة والمجتمع المدني في بلادنا.

«إن مفهوم التغيير الجذري، أي نقل المجتمع القديم إلى الصورة الحديثة، أي تحديثه، إن هذا الهدف، هو الذي جعل من الديمقراطية مسألة ثانوية، بل برّر الانفراد بالسلطة لخلق فكرة المستبد العادل وفكرة المستبد باني الدولة. . . التحديث والعصرنة والتغيير هي وراء الاستبداد الراهن وليس العكس. . .

لقد حطّم التغيير كل التوازنات الاجتماعية العميقة الروحية والمادية، وفجّر كل التناقضات الاجتماعية وفاقمها. أليس هناك علاقة بين مركزة السلطة وبين تحطيم استقلال الجماعات والطوائف والأصناف المهنية؟ وأليس هناك علاقة بين تزايد القدرة على القمع وبين تحديث أجهزة القهر وآلاته المستوردة، بما فيها التكنولوجية الحديثة؟ وأليس هناك علاقة بين زيادة الضغوط الاجتماعية والطبقية وبين انعدام التنمية الاقتصادية وتعميق التبعية والتفاوت في توزيع الثروة وطنياً وقومياً وزيادة الهيمنة السياسية الأجنبية؟ وأليس هناك علاقة بين تغريب النخبة وثقافتها وأنماط حياتها ومعيشتها وبين القطيعة المتزايدة الحاصلة بين الشعب والفئة السائدة ومن ثم القطيعة بين الدولة والمجتمع؟ . . »[24].

---

(٢٢) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٥١٩.

(٢٣) زيادة، المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٢٤) برهان غليون، في: ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

التعقيبات (٢)

فؤاد مرابع

ليس الهدف من هذا التعقيب الدخول في نقاش حول القضايا التي أثارها بحث معن زيادة «المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة» بقدر ما هو تذكير بالقضايا التي لم يثرها.

ومع ذلك، فمن حق العلم عليّ أن أطرح بإيجاز ما عنَّ لي من تساؤلات وأنا أقرأ ما كتبه معن زيادة:

أولاً: تساؤل يتعلق بما ذكره الباحث عن جهود المفكرين العرب التي انكبت على قضية التقدم والتحديث في القرن الثامن عشر وسبب هذا التساؤل هو ـ أقول بصراحة وصدق ـ جهلي التام بأية جهود من هذا النوع في القرن الثامن عشر.

ثانياً: تساؤل عن العلاقة بين النهضة الأوروبية والنهضة العربية، وعن صواب المطابقة بين هذين المصطلحين. إذ من المعروف، طبعاً، أن أفكار ومعتقدات النهضة الأوروبية امتازت بتباينها وافتراقها عن أفكار العصور الوسطى ومعتقداتها، في حين أن النهضة العربية كانت تعني فكرة بعث الماضي العربي المجيد.

ثالثاً: تساؤل عن السبب الذي جعل معن زيادة يقصر مظاهر الاحتكاك بين الفكر العربي والفكر الغربي على أفكار مجموعة من رواد النهضة الذين أتيحت لهم الفرصة في الوقوف على الحضارة الأوروبية والحركة العلمية الحديثة عن طريق البعثات العلمية التي تكرّرت في أيام محمد علي باشا لا على أيام خلفه، بعبارة أخرى، ما الذي جعل معن زيادة يقصر مظاهر الاحتكاك بين المفكرين على قطر عربي واحد هو مصر؟ علماً بأن مظاهر الاحتكاك والتأثر لم تقتصر على مصر وأن سبل هذا الاحتكاك كانت أوسع بكثير من مسألة البعثات والزيارات الخاصة.

رابعاً: تساؤل عن السبب الذي جعل معن زيادة يقصر دراسته للمجتمع المدني والدولة على مسألة السلطة وتحديث نظم ممارستها.

* * *

ولكي لا تستمر تساؤلاتي سأحاول عرض مسألة التحديث في عصر النهضة كما أفهمها. وأعترف سلفاً بأن هذا العرض يتقاطع في كثير من نقاطه وبحث معن زيادة، ولكنه يختلف عنه في نقاط كثيرة أعتقد أنها مهمة للغاية!

في بداية القرن التاسع عشر دخلت سوريا ومصر مدار التأثير الحضاري الأوروبي وبدأتا تبنيان حياتها سالكتين طريق التطور الرأسمالي. ورافق ذلك ازدياد في حدة التناقضات الطبقية الداخلية ونمو في حركات التحرر وتغيّر مهم في حياة المجتمع الفكرية.

لقد عرفت هذه الفترة من تطور أمتنا العربية باسم «النهضة»، لكن «النهضة» العربية ليست مصطلحاً يرادف مصطلح «النهضة» الأوروبية، فالنهضة العربية كانت تعني فكرة بعث أمجاد العرب الماضية وجبروتهم في المجالات السياسية والاقتصادية والحضارية وإحياء ذلك كله من جديد.

لذلك رأى ايديولوجيو «النهضة» أن سبيلهم الأساسي للبعث هو تجاوز التخلّف الحضاري الذي دام قروناً طويلة وذلك عن طريق نشر التعليم والقضاء على الطائفية وإجراء الاصلاحات الاقتصادية الموجهة نحو تقوية اقتصاد البلدان العربية وتوسيع تجارتها.

أما «النهضة» بمعناها الضيق، فكانت تعني التقدم الحضاري عن طريق بعث التراث الحضاري العربي القديم واستخدامه في سد حاجات العصر. غير أن هذا التقدم كان يمتلك وجهاً آخر أيضاً، هو تملّك منجزات الحضارات الأوروبية والعلم والأدب الأوروبيين.

وهكذا نشأ خليط متميز من التقاليد الحضارية التي أضحت أساساً للفكر العربي التنويري البالغ قمة ازدهاره في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ونحن نطلق على هذه الفترة اسم عصر التنوير، لما نجده من تشابه بينها وبين عصر التنوير في أوروبا.

لقد أسهمت سوريا ومصر بقدر متساوٍ في صياغة ايديولوجيا التنوير العربية. وسنحاول هنا أن نحدّد بشكل عام المكان الذي مارسته عليها التيارات الفلسفية الايديولوجية، هذا من جهة، والتأثير الذي مارسته عليها التيارات التي نشأت في داخل حركة التنوير العربي من جراء ذلك. فهذا المجال بالذات يهمنا أكثر من غيره لأنه حدّد إلى درجة كبيرة طبيعة المدارس الفكرية التي نشأت في تلك الفترة.

كان المنورون السوريون السابقين في عملية صياغة الايديولوجيا التنويرية، وذلك بفضل العلاقات الثقافية المتأصلة بين المدن السورية وأوروبا. وقد قامت هذه العلاقة بصورة أساسية بين الأوروبيين والمسيحيين من سكان البلاد الذين نشأت من بينهم طبقة من المثقفين

أدت، موضوعياً، دوراً ايجابياً في التطور الثقافي في سوريا. ويكفي في هذا المجال أن نذكر أن المطبعة العربية الأولى ظهرت في سوريا قبل ظهورها في مصر بقرن كامل، أو أن نسمي بعض مشاهير العلماء والأدباء الذين ظهروا في فجر النهضة العربية الحديثة من أمثال العالم النحوي جرمانوس فرحات ابن حلب ومؤسس المكتبة المارونية فيها (١٦٧٠ ـ ١٧٣٢).

لا شك في أن المدارس التبشيرية التي درست فيها طلائع المثقفين السوريين كانت مرتبطة، بهذا الشكل أو ذاك، بمصالح الدول الغربية الرأسمالية وبمطامع تلك الدول الاقتصادية والسياسية. ولكن ذلك لا يجب أن يجعلنا ننكر دور أولئك المثقفين أنفسهم في عملية تطوير الحياة الثقافية في سوريا. لقد أعطت هذه المدارس طلائع المثقفين السوريين تصوراً عن حالة المجتمع الأوروبي والأمريكي وعن أحوال العلم المعاصر وأكسبتهم معرفة باللغات الأوروبية مكّنتهم من التعرّف إلى الفكر الأوروبي الاجتماعي والسياسي. كل هذا جعل الفئات البرجوازية المتنورة التي تكوّنت في ظروف الاستبداد العثماني تدرك الاصلاحات الاجتماعية والسياسية تحس بتخلّف الشرق الاقطاعي من خلال الموازنة بينه وبين الغرب الرأسمالي. فتسعى إلى العثور على الدعم الفكري لمطامحها عند المفكرين الغربيين. ولكنها لم تبحث عن الحلول المنشودة عند مفكري أوروبا في القرن التاسع عشر بل بحثت عنها في أعمال المفكرين الأوروبيين في القرن الثامن عشر وفي أعمال المنورين الفرنسيين التي كانت أكثر ملاءمة للمهمات الملقاة على عاتقها، مهمات النضال ضد الاقطاعية.

لقد تبنت أجيال المنورين السوريين المتعاقبة (فرنسيس مراش، أديب اسحق، جرجي زيدان، فرح انطوان وغيرهم) هذه الأفكار التنويرية، غير أنها لم تبقَ على حالها بالطبع، فأفكار القرن التاسع عشر راحت تبسط سيطرتها بقوة ولذا يجد المرء في أعمال هؤلاء المنورين تمازجاً طريفاً بين أفكار روسو ونيتشه وتولستوي وغيرهم مما يجعل الايديولوجيا التنويرية العربية متناقضة وغير متجانسة. وكانت حركة التنوير في سوريا حركة محصورة في وسط ضيق من أبناء الطبقة البرجوازية الثرية، أما الجماهير الشعبية المقهورة الغارقة في الظلام فقد كانت بعيدة عن فهم الآراء الجديدة التي يطرحها المنورون بل لم يتقبلها، حتى في أوساط المثقفين، إلا المسيحيون، لأنها كانت تتعارض كثيراً مع التقاليد والتصورات التي سادت في الأوساط الاسلامية آنذاك.

وإذا كانت الحركة التنويرية في مصر تحمل طابع التوجه نحو الشرق، فإن ذلك لم يمنع من قيام التعاون بين المنورين السوريين والمنورين المصريين. وكان هذا التعاون ضرورة ملحّة يفرضها العصر وتفرضها طبيعة المرحلة التنويرية كلها. وقد عمل المنورون المسلمون في دعوتهم على مراعاة الشكل الديني.

أما المحاكمات الفلسفية والآراء الاجتماعية والسياسية التي نادى بها المنورون المسيحيون، فكانت مجردة من الصبغة الدينية المسيحية ولا تحتوي في معظمها ما يخالف الدين الاسلامي. أضف إلى ذلك أن هؤلاء المنورين كانوا في بحثهم عن المثل الأعلى يجدون

مجتمع صدر الإسلام ويبدون إعجابهم بأسسه العادلة وديمقراطيته (سليم البستاني، جميل المدور، جرجي زيدان وغيرهم).

إن هذا التعاون لم يتم إلا لأن الأهداف والمطامح الكبرى كانت توحد المنورين رغم اختلاف انتمائهم الديني ورغم اختلاف مواقفهم من هذه المسألة الجزئية أو تلك، لقد كانوا جميعاً يرغبون في رؤية وطنهم مزدهراً ومتحرراً من التدخل الأجنبي ومن ظلم السلطات المحلية المستبدة وكانوا جميعاً يسعون إلى نظام حكم عقلاني يتلاءم وروح العصر وإلى تغيير نمط العلاقات الأسرية (ولا سيما تخليص المرأة من وضعها العبودي وتحريرها) وإلى تحقيق الاصلاحات الداخلية بالطرق السلمية. أما موقفهم من الحل الثوري فقد كان متناقضاً. إنهم لم يؤمنوا بإمكانية ذلك الحل، ولكنهم راعوا الانتفاضات الشعبية العفوية وقدروا أهميتها وأهمية الاستجابة لها وتأييدها. ورأى المنورون أن الوسيلة الأساسية في نضالهم من أجل توطيد الاستقلال والتحرر من عبء التقاليد الجامدة والانطلاق في طريق التقدم هي نشر التعليم في أوساط الجماهير الشعبية وحض الناس على الارتقاء بأنفسهم في دروب الكمال الأخلاقي.

لقد كان تصور المنورين حول محتوى التعليم متبايناً وذلك بسبب ما سبق أن أشرنا إليه من تباين التوجه الحضاري عند المنورين السوريين والمصريين.

ولكن يجدر بنا هنا أن نشير إلى أن هذا التباين كان مرتبطاً أيضاً إلى هذا الحد أو ذاك، بتباين في التوجه السياسي، غير أننا لا يجب أن نتوقع تناقضاً بين نظرات «المسلمين» و «المسيحيين» السياسية.

إن قسماً من أتباع السيد جمال الدين الأفغاني لم يكن يؤمن بالقوى المحلية بل كان يحلم بتحالف اسلامي شامل تتزعمه تركيا. وعد هؤلاء الدول الأوروبية عدو العرب الأول الذي يحمل للعرب قيود الاذلال السياسي والتفسخ الأخلاقي. وسعوا يدفعهم كرههم للمستعمرين، إلى تشويه سمعة الغرب في أعين الجماهير، بل إن بعضهم كعبد الله النديم مثلاً، أعلن رفضه الكامل لكل ما هو أوروبي. ويستطيع المرء أن يجد مثل ذلك الرفض في أقوال الجيل الثاني من المنورين المصريين مثل خطيب مصر العظيم مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨) والكاتب المنور الشهير مصطفى لطفي المنفلوطي (١٨٧٦ - ١٩٢٤).

ولكن ذلك الرفض لم يكن في الواقع سوى رفض ظاهري لأن الأفكار الأوروبية ظلت تتسلل إلى الثقافة البشرية باستمرار.

وعبّر قسم آخر من المنورين (الغربيين) عن آراء مناقضة لتلك التي تقدم ذكرها. وقد كان من بين هؤلاء سليم البستاني وجرجي زيدان ويعقوب صرّوف والشاعر التركي المهاجر ولي الدين يكن الذي خاب أمله بثورة تركيا الفتاة في عام ١٩٠٨.

كانت هذه المجموعة تتجه سياسياً نحو الغرب، نحو انكلترا بالدرجة الأولى، عدوة الامبراطورية العثمانية التي هي بدورها العدو الأول للعرب. وقد وضعت في دعوتها إلى

النهضـة، الثقافـة الأوروبية في المرتبة الأولى واستخـدمتهـا في محاربـة الأوضـاع الاقـطاعيـة الشرقيـة، ولم تعجب هذه المجمـوعة بمكتسبـات العلم الأوروبي والمـدنيـة الأوروبيـة والأدب والفلسفـة الأوروبية فحسب، بـل استهواهـا أيضاً الـرقي الاجتماعي الـذي بلغه الغـرب كما استهوتها بعض جوانب الطبائع القومية الأوروبية والأمريكية مثل الحيوية والعلمية والفعاليـة، التي يفتقـدها، في رأيهم، أبنـاء الشرق والتي يجب اكتسابهـا من الأوروبيين والأمـريكيـين من أجل تحقيق النهضة العربية.

لقد ناضل ممثلو حركة التنوير العربية الطليعيون من أجل استقلال البلدان العربيـة عن الدول الغربية وعن الامبراطورية العثمانية. ويستـطيع المـرء أن يجد في أعـمالهم الصيغ الأولى لفكرة القومية العربية. لقد كانوا أنصار الجمع الحكيم بين أفضل تقـاليد الحضـارتين العـربية والأوروبية. ويمكن أن نخص بالذكر من رعيل المنورين الأوائل عبد الـرحمن الكواكبي، ومن الجيل الذي تلاه فرح انطوان وأديب اسحق وجميل المدور.

ولعله من المفيد في نهاية هـذا الاستعراض أن أقـدم موجـزاً عن أفكار واحـد من رواد حركة التنوير العربية في سوريا عن المجتمع المدني، هو المنور العربي الكبير فـرنسيس فتح الله مرّاش.

عبّر المرّاش في كتابه غابة الحق عن صيـاغة منـظومية مبكـرة لمبادىء المجتمـع المدني في ضوء نظريتي الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي، ومفاهيم المساواة التي راجت في القرن الثـامن عشر في أوروبا. لقد حكمت نظريتا الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي ومفاهيم المساواة معالجة المرّاش لآفاق التحوّل من مجتمع القـرون الوسـطى ـ مملكة التـوحش والعبوديـة ـ إلى المجتمع المدني، مملكة التمدن والحرية. ومن الجدير بالذكر أن نشير هنا إلى أنـه لم يعالـج هذه المسـألة من موقع المثقف أو التاجر المرتبط بالغرب الاستعماري، بل من موقع المثقف المتمسك بـوحدة الدولة متعددة القوميات والواعي هويته القومية الحضارية العربية. يؤكد ذلك أن دلالـة كلمة كالأجنبي التي ترد كثيراً في كتابه لا تشير أبداً إلى التركي بل تعني تحديداً الغربي أو الافرنج.

يبدو مجتمع مملكة التوحّش والعبودية في غـابة الحق مفتقـداً الوحـدة والانسجام، تحكم بنيته التناقضات الطائفية والقبلية والملية، ويصفه المرّاش بأنه «شعب مجموع من كل قبيلة وملة تحت السماء، فكل حزب يبغض الآخر ويجتهد بخرابه ودثاره»[1] مما يؤدي إلى ضمور الـرابطة الـوطنية التي هي بتعبير المرّاش «الأساس الأول للتمدن»[2] أو المجتمع «مملكة التمدن والحريـة». وقد رأى المـرّاش أن انتشار «التمدن» في مجتمـع «مملكة التـوحش والعبوديـة» ممكن عن طريق تـطبيق «شرائع التمـدن وقوانينه»[3]. لذا فهو يدعو أبناء بلاده ولا سيما العرب إلى «محبـة وطنية منـزهة عن أغـراض الدين»[4]

---

(١) فرنسيس المرّاش، غابة الحق، ط ١ (حلب)، ص ٦٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

لأن «حب الوطن» هو الأساس الأول للتمدّن الـذي به «صعـدت الأمم الغربيـة أعلى طبقـات الشرف الإنساني»[٥].

لقـد تصور فـرنسيس المرّاش في الستينيـات أن اصلاحـات السلطنـة العثمانيـة ستقـود الامبراطورية إلى مجتمع مدني، فصوّر في غـابة الحق انتصـار ملك التمدن والحـرية عـلى ملك التوحش والعبودية انتصاراً نهائياً، لكنه اكتشف خطأً ذلك التصـور، فكتب مقالتـه التنويـرية سياحة العقل (نشرت في مجلة الجنان في ١٥ نيسان/ ابريل ١٨٧١) مصوراً خيبـة أمله ومعلناً أن «ملك التمـدن» لا «يحكم العالم» بـل إن من يحكمـه هـو، «ملك التـوحش والجميـع يتـوهمـون أنهم محكومون من ملك التمدن، وما ذلك إلا أن ملك التوحش أمكنه أن يتزيا بزي ملك التمدن».

إن المشكلة التي يثيرها المراش في هذه المقالة ليست مشكلة مثقف خدعه السلطان، بل هي مشكلة الاصلاحات العثمانية برمتها، الاصـلاحات التي لم تحـول دولة السلطان إلى دولـة التنظيمات الحديثة بل أعادت انتاج مملكة التوحش والعبوديـة وموهتهـا بقشور تحـديثية ينتحـل بواسطتها ملك التوحش زي ملك التمدن ولم تحقق التقدم بل أعادت انتاج التأخـر، ولم تعزز وحدة السلطنة واستقلالها بل حوّلتها إلى دولة شبه مستعمرة تئن تحت نـير التسلط الأجنبي ولم تحقق المساواة بين القوميات والأمم بل أثارت الأحقاد القومية والطائفية في ما بينها.

إن «دولة التمدن» التي تصوّرها المرّاش هي التجسيد الاجتماعي الانساني لدولة العقـل حيث يشكل العقد الاجتماعي معيارها. أما هـدف العقد الاجتـماعي فهو عنـد المراش تحقيق «الصالح العام».

إن مفهوم «الصالح العام» الذي صاغه المرّاش في غابة الحق يقـترب من مفهوم روسـو لـ «الخـير العام» أو «الخـير المشترك». وهـو في صيـاغـة المـرّاش يتـطابق والمصـالـح الـطبقيـة للبرجوازية التي كان صاحب غابة الحق ينتمي إليها بالمعنى العضوي للكلمة. ويتوضح ذلـك من خلال تحديده هذا المفهوم:

١ ـ «تمهيد سبل العلوم» و «المساعدة على تشييد المدارس وتسهيل الدخول فيها لأجل كل من يرغب».

٢ ـ «تسهيل طرق التجارة وهو يتوقف أولاً: على تقريب أبعاد الأسفار بواسـطة إصلاح الـطرقات. ثـانياً: على إزالة مخاوف ومعاثر الطريق وإيقـاع الأمان والسـهـولة. ثـالثاً: عـلى وضع حـدود ونظامـات تجري عـلى كل أرباب هذه الحرفة، بحيث لا يمكن أحد تجاوزهـا. رابعاً وأخيـراً: على منـع كل الصعـوبات التي يمكنهـا صدم تقدم التجارة وإبطال كل عائق لسيرها».

٣ ـ «تقوية وسائط الصنائع والأشغال» و «إثارة همم ذوي الاختراعات» و «توسيع دوائر الأدوات الصناعية وتضييق مسـاحات التلف والمصاريف» و «المساعدة في تكثير المعامل وتسـهيل مجراها».

---

(٥) فـرنسيس المرّاش، دليـل الحريـة الانسانيـة (حلب: ١٨٦١). أوردته عـائشة الـدباغ في: الحـركـة الفكرية في حلب، ص ١٣١.

٤ - «مساعدة الزراعة والفلاحة» وذلك «برفع الجور عن الفلاح وفتح الطريق للزراع وتعجيل خطوات الحصاد. . . وتلافي كل موانع البذار وتسديد جميع مطاليب الأرض».

٥ - «رفع أسباب التعدي» و «يستوي على ثلاث قضايا فقط: حماية المصالح وصيانة الاعتبار ووقاية الأرواح»[٦].

ويربط المرَّاش، على نحو ما، بين فهمه البرجوازي «للصالح العام» والعدالة الاجتماعية حيث يدعو إلى حق الاقتراع العام وتحريره من أي قيد طبقي يعيق تعميمه وشموله. وهو يفكر في مجتمع مدني، مجتمع برجوازي يقوم على الوحدة والتناغم، ويتصور امكانية تفادي الصراع بين «الأغنياء» و «الفقراء» «بواسطة تطبيق مبادىء مصالح الأغنياء إلى قوانين» مساواة «اجتماعية تعبّر عن مصالح الهيئة الاجتماعية». من هنا يؤكد المرَّاش «أن كل الأنام سواء من الملوك إلى رعاة البهائم» وينبغي على «السياسة»، في رأيه، أن تقوم على مبدأ المساواة القانونية والحقوقية والاجتماعية الكاملة وأن تجري «شرائعها متساوية على كل أبنائها دون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال»[٧].

إن ما يعيد إلى الانسان الحرية والمساواة ليس رفض المجتمع المدني بل الاعتماد على العقل الذي هو نتاج المجتمع المدني. ويوضح المرَّاش ذلك بجلاء إذ يقول: «لم يعد الإنسان قادراً على الدخول في دائرة التمدّن الذي يتطلّب سذاجة الصفات وسلامة الطباع إلاّ إذا كان متزيناً بتثقيف العقل الذي يعتبر كآلة عظيمة بما يمكن لكل من البشر أن يسترجع إلى طبيعته ما أفقدها التوحش»[٨] وكما ذهب روسو إلى أن عبودية وإطاعة القانون الذي نسنه لأنفسنا هي «حرية»، رأى المرَّاش «أن الإنسان إذا كان مستعبداً لأحكام دولة التمدّن والصلاح يكون داخلاً في حقيقة الحرية التي تطلبها الواجبات الانسانية أدبياً. على أنه إذا كان ذلك التعبّد لازماً فتلك الحرية ملزومة، لأن اعتناق الانسان واجباته لا يدعى عبودية»[٩].

إن ما يسوِّغ لي هذه الوقفة الطويلة عند المرَّاش هو كونه، وليس غيره، أول منور عربي يصوغ نظرية المجتمع المدني على نحو مترابط، بل أكاد أزعم أننا لا نجد في الأديب التنويري العربي ما يعادل صياغة المرَّاش لهذه النظرية، وإذا كانت مأساة فرنسيس المرَّاش تكمن في أن عقده لم يعثر على ثورة ديمقراطية أو أنظمة مستنيرة تشرحه كما عثر «عقد» روسو، فإن من حق الرجل علينا أن نتابع الحوار الذي بدأه مع قيم العقل والحرية والمساواة والحقوق الأساسية للإنسان والمجتمع المدني.

ولكي نتابع الحوار كان لا بد من العودة إلى نقطة البدء، إلى حركة التنوير العربية، بل إلى واحد من أبرز روادها: فرنسيس فتح الله المرَّاش.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٧٨ - ٧٩.
(٧) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(٨) المصدر نفسه.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤٠.

المنـــاقشـــات

١ ـ موريس أبو ناضر

أود أن أسجّل في مداخلتي كلمة شكر، اضافة إلى عدة ملاحظات.

كلمة الشكر هي لمركز دراسات الوحدة العربية ورئيسه خير الدين حسيب، لما يقوم بـه في حقل التعرّف والتعارف بين مفكري العالم العربي وباحثيـه، وما يقـوم به في اخـراج الفكر العربي من اطاره القطري إلى مداه القـومي، ومن اطاره المنـاطقي والديني والقبـلي إلى رحاب النقد، والتشريح، والمساءلة.

أما الملاحظات فهي التالية:

أولاً: انصبّت أكثر الطروحـات التي سمعناهـا، والتي سنسمعها حـول ماهيّـة المجتمع المدني من حيث النشأة والتطور في الغرب والشرق، ولكن لم يتم التساؤل حول الأسبـاب التي حالت دون نشوء المجتمع المدني في وطننا العربي، نشوءاً طبيعياً منذ تأسيس الدولة القطرية.

ثانياً: سيـطرة الطروحـات النظريـة بوجـه عام حـول نشوء المجتمـع المدني وتـطوّره في الغرب، طروحات كان من الممكن قراءتها في أي موسوعة حول نشوء المجتمعات الحديثة.

ثالثاً: سيطرة النزعة التاريخانية في تناول القضايا المتعلّقة بالمجتمع المدني، ونزعـة تتمثل في لملمـة بعض الوجـوه التاريخيـة المتناثـرة في التاريـخ العربي الاسـلامي واقحامهـا في المجال الدلالي للمجتمع المدني، الذي هو نتاج تطوّر المجتمع الغربي في مكان وزمان معيّنين.

رابعاً: فقدان دراسة الحالة للمجتمع المدني في الأقطار العربية بمعنى أننـا لم نسمع وقـد لا نسمع كما يتبين من استعراض الأوراق عن حـالة المجتمـع المدني في سـوريا الجغـرافية وفي الجزيرة العربية. وما سنسمعه عن مصر والمغرب العربي لا يشفي الغليل؛ مثلاً لم نسمـع عن تجربة الأحزاب، وتجربة النقابات وتجربة الجمعيات الثقافية.

خامساً: لم نقرأ ولن نقرأ دراسة مقارنة عن علاقة المجتمع المدني بالمجتمع العسكري، وعلاقة المجتمع المدني بالمجتمع الديني، ومدى تداخل هذه المجتمعات في ما بينها.

سادساً: هل من الضروري في كل مرة إذا ما برزت ظاهرة في الغرب، ظاهرة مجتمعية ما أن نبحث عن مثيل لها في تاريخنا العربي الاسلامي، لنقول إن بضاعتنا رُدّت إلينا وإن ما عندهم موجود عندنا وهو بحاجة إلى التظهير فقط.

قليلاً من الموضوعية والواقعية، أيها الإخوة والأخوات، فما زلنا حتى الآن ندور في خطابنا السياسي والاجتماعي والثقافي في متاهة الثنائيات: ثنائية الأصل والدخيل، العقل والنقل، الأصالة والحداثة، الديني والعلماني.

باختصار، ان خطاب الحداثة والمعاصرة، ما عدا استثناءات قليلة، ينوء تحت عبء التنظير المبسّط، والتأريخ المحقّب، وأسئلة تتناول الماهيّات، ولا تطرح التحوّلات أسئلة تخاف أن تلامس الواقع العربي في راهنيته، ومعاشه.

٢ - بيان نهويض الحوت

أود أولاً شكر الزميل موريس أبو ناضر لأنه أعفاني من مقدمة كنت أود البدء بها. أنا أعتقد أن هذه الندوة قد نجحت بمجرد انعقادها، يكفي أن يجتمع هذا الجمع من أقطار عربية متعددة، ليتداولوا في هموم هذه الأمة. لقد تجذّرت القطرية والشوفينية إلى حدّ بات يدفعنا إلى اليأس. نحن كنا نتألم وحدنا، كل واحد منا كان يتألم وحده. يكفي أننا الآن نتألم معاً، ونفكر معاً، ولو لساعات، أو لأيام.

سيدي الرئيس، أود التركيز على نقطة واحدة فقط، وذلك رغبة بفسح المجال للجميع بالمناقشة.

العرض الذي تقدم به معن زيادة منسجم كل الانسجام مع العنوان. وعلى الرغم من كونه بحثاً نظرياً، إلا أن الهدف منه، والهدف من عقد الندوة أساساً، هو البحث في وسائل دفع الرقي بالمجتمع المدني في الوطن العربي إلى الأمام، ومن هنا أرى فائدة كبرى بالنسبة إلى عصر النهضة، ليس مجرد التذكير بالمبادىء والأصول، وإنما بالرواد أنفسهم، فهؤلاء لم يكونوا مصلحين، فحسب، أو رجال دين فحسب، كانوا مواطنين صالحين، وكانوا رموزاً في هذا الوطن العربي الكبير، وأيضاً في العالم الاسلامي.

والمجتمع المدني الذي نسعى إليه لا يعيش ولا يرتقي من دون رواد يطمئن إليهم الناس، كل الناس، ويتمثلون بهم.

في زمن هؤلاء الرواد، كان الناس يتباهون بأن يقول الواحد منهم: أنا استمعت إلى الأفغاني أو أنا صافحت الكواكبي، أو أنا كتبت إلى الشيخ محمد عبده. . .

ومن هنا أصل إلى القول، إن عظمة عصر الاصلاح الذي نندب عهده في يومنا هذا،

لم تكن فيه هوّة بين المصلحين الرواد وبين الناس. ومن هنا فالتساؤل الذي طرحه معن زيادة في نهاية الورقة من ضرورة البدء بتطوير عمل الروّاد، أنا أقول له: أنا معك يا أخي معن، لكن بادئاً يجب أن نتذكر أننا نتكلم على عهد لم يكن فيه هوّة أبداً، كما يوجد اليوم، بين العروبة والاسلام، أو بين العروبيين، وبين المتدينين أو الاسلاميين. كانت هناك مناقشات واختلافات في الآراء، إنما لم تكن هناك الهوّة التي نراها اليوم.

لا تطوير قبل ردم هذه الهوّة، وقبل التوصل إلى اليقين بأنه لا تناقض هناك بين العروبة والاسلام.

العروبة قومية، والإسلام دين.

هما ليسا شيئاً واحداً، لكنهما ليسا متناقضين. ولنتذكر نظرية الدوائر للأفغاني.

٣ ـ ابراهيم سعد الدين

سأركز باختصار شديد على نقطة واحدة. ألاحظ أن مفكري النهضة العربية الحديثة كانوا جميعهم ممن تثقفوا بالثقافة الاسلامية التقليدية، ورأوا ضرورة استمرار الارتباط بالشريعة. ولكنهم جميعاً اتخذوا موقفاً نقدياً من مجتمعاتهم ومن الدولة الاسلامية التي كانت قائمة إذ ذاك. ولم يقفوا موقفاً جامداً مكتفياً بالرجوع إلى المرجعية الأصلية وطلب تنقيتها والاستناد إليها، بل إنهم اتصفوا بعدم الجمود والمرونة والاستعداد لأخذ كل ما هو نافع من الغير.

وقد كان الرواد يواجهون موقفاً محدداً هو هزيمة الدول الاسلامية والعربية بعد الغزوة البونابرتية ثم الزحف الاستعماري على الوطن العربي والاسلامي. وكان موضوعهم كيف ينظّم المجتمع والدولة بحيث نستطيع بناء القوة اللازمة لمواجهة الزحف الاستعماري.

وكما كان الأمر في الماضي، فإننا في الوقت الحالي نواجه مشاكل محددة، أولها سيطرة الدولة وهيمنتها المطلقة وإهدار المبادرات الفردية والجماعية للأفراد والجماعات. في مثل هذه الظروف، فإننا نكون مطالبين بتحديد كيف نوقف التدهور ونواصل التقدم في اطار يجذب ويعبّىء كل قوى الأمة.

من الطبيعي في هذا الاطار أن نعيد النظر في مواقف سابقة، وأن نتحرك إلى الأمام دون جمود ودون حساسية وفي انفتاح على التجارب الأخرى، مع ممارسة النقد على أساس موضوعي ودون انغلاق على النفس وعلى الحاضر سواء القريب منه أو البعيد.

٤ ـ هادي حسن

إن العودة إلى الذات واستكشاف قوانينها مسألة ملحّة وضرورية، لكن اكتشاف الذات لا يعني تقديسها، وما دام البحث يدور حول فكر النهضة، فسيكون بالضرورة نقدياً، ذلك لأن اخفاقاتنا المتراكمة تتطلب ذلك. وإذا أردنا فهم جوهر فكر النهضة، يترتب علينا وضعه ضمن سياقه العام، هذا السياق الذي لم يفلت حتى اللحظة من إسار التوفيقية، وكما هو

معلوم، تعـود التوفيقيـة الحديثـة بجذورهـا إلى التوفيق بـين الدين والعقـل في الفكـر العـربي الاسلامي. وتبرز هذه التوفيقية بالفكر والممارسة وبأجلى صورها حين تواجه مجتمعـاتنا ظـاهرة العنف والانشطار الحضاري، ولم ينجُ فكر النهضة من هذه السمة، خصوصاً أنه جاء رد فعل لتحدي الغرب الحضارة الاسلاميـة بكل مكـوناتهـا، لهذا نـراه يتمسّك بـالتراث من نـاحية، وتقليد حضارة الغرب القوية من ناحية ثانية.

إن كون هذا الفكر هو رد فعـل قد ولّـد الصيغة التـوفيقية، ولأنـه كان ينشـد القوة في جوهره، فـإنه بـذر جرثـومة التسلطن بكيفيـة غير مبـاشرة ذلك لأنـه رأى أن التقدم لا يمكن احرازه إلا بإقامة الدولة القوية التي ستحقق مشروع النهضة، وأن قوة الدولة هـذه لا تتجسد إلا بجيش يتصدّى لغزو الغرب. والالحاح على اقامة جيوش قوية مبثـوث في خطاب النهضـة على اختلاف مشاربه. الدولة القوية إذن وسيلة التقدم، وعماد قوتها هو الجيش. ألم يكن هذا الموقف هو أصـل التسلطن العسكري في المنـطقة سـواء قصده خـطاب النهضة العـربية أم لم يقصده؟ ومهما يكن من أمر، فإن القراءة النقدية لخطاب النهضة مسألة ملحّة الآن.

٥ ـ عصام العريان

أشكر الباحث على ورقته التي فتحت آفـاق الحديث حـولها وبـالذات كلمات المعقبـين، وأودّ أن أسجّل هذه الملاحظات:

أولاً: لماذا توقّف البـاحث عند هؤلاء الـرواد فقط ولم يستمر في تقـديم نماذج أخـرى، وبالذات نموذج يثير كثيراً من الجدل حول مواقفه وهو نموذج حسن البنّا وأفكاره، خاصة:

ـ إن حسن البنّا لم يتوقف عند طرح الأفكار فقط، وإنما شكّـل جماعـة وحركـة عربيـة واسعة تسعى إلى نقل الأفكار إلى محيط الواقع ألا وهي «الاخوان المسلمون».

ـ إن حـركة «الاخـوان المسلمون» مـا زالت تمثل التيـار المتدفق والـرئيسي في الحـركـة الاسلامية العالمية في الوطن العربي في أهل السنّة.

ـ إن حسن البنّـا قد ورث هـذه المدارس الفكـرية جميعـاً. فلننظر هـل اقترب منهـا أم ابتعد عنها؟

ـ إن هناك دراسات اكاديمية بدأت بتناول أفكار الإمام الشهيـد وتضعها مـوضع النقـد والتمحيص في صورة رسائل علمية لدرجتي الماجستير والدكتوراه.

وفي هذا الصدد أذكّر بالأمور الآتية:

ـ إن حسن البنّـا يحترم الـدولة الـدستوريـة ويراهـا أقـرب الـدول إلى نـظام الاسـلام ومقاصده.

ـ إنه يرى ان الدستور القائم وقتها (دستور ١٩٢٣،) في مصر لا يحتاج إلى تعـديلات كثيرة، وإنما هو في جوهره يتفق مع الاسلام.

- إن له رأياً واضحاً في حقوق المواطنين ونظام الانتخابات والفصل بين السلطات وضمانات للأقليات وغير ذلك.

- إنه يرى بوضوح الاستفادة من منجزات الغرب وعدم اصطدام المعقول مع المنقول، بل أبعد من ذلك يرى أن للإسلام رسالة عالمية لا يجب أن تقف عند حدود.

- إنه، وذلك الأهم، انطلق بعيداً عن الدولة بل ومواجهاً لها في أغلب الحالات.

ثانياً: لا بد من إبراز عدة حقائق حول أفكار هؤلاء الرواد، وقد أبرزها الباحث بوضوح وهي كلها ترجع إلى التزامهم بأحكام شريعتهم وعدم الانهيار الكامل كما فعل غيرهم بعد ذلك بالغرب، وهذا يدعونا إلى شحذ همم الباحثين المعاصرين لتبني هذا الأسلوب بحيث نستفيد من منجزات البشرية دون أن نشعر بالانفصام في الشخصية.

ونلاحظ هنا حرص التونسي على الالتزام بالمصطلحات الشرعية.

ثالثاً: النقد الموجّه إلى الشيخ الإمام محمد عبده بالمثالية، والجمع بين المتناقضات، والانتقائية أراه نقداً في غير محله.

ذلك لأن الموقف الاسلامي الحق هو موقف الوسطية والاعتدال، فهو وسط بين الفرد والجماعة، بين الواقعية والمثالية، بين الجمود والتسيّب، فهو منهج مرن وسطي.

٦ ـ حسام عيسى

تعليقي هنا ينصبّ على نقد سعود المولى لتجربة محمد علي، إذ يبدو لي أن هذا النقد يتّسم بنظرة لا تاريخية، فهو يقدم تجربة محمد علي دون أن يضعها في اطارها التاريخي الصحيح ويحاكمها بمعايير مستقاة من تجربة تاريخية أخرى ولدت وتطورت في ظروف مختلفة تماماً.

ويبدو لي أن سعود المولى يرى أنه ليس هناك إلا سياق واحد ومسار واحد للتاريخ الانساني كله هو المسار الذي اتخذه التاريخ الأوروبي، ومن يخرج عن هذا المسار فهو خارج التاريخ كله. ولذا فهو ينتقد تجربة محمد علي في اقامة الدولة المركزية القومية. ومحاولته بناء نهضة صناعية وعسكرية اعتماداً على هذه الدولة المركزية أو امتداداً منها باعتبار أنها تشكل نموذجاً لبناء الدولة الاستبدادية القائمة على هدم مؤسسات «المجتمع المدني» أو اخضاعها لهيمنة الدولة.

ويقدم المعقّب مثالاً على هدم مؤسسات ما أسماه المجتمع المدني، الذي يؤدي إلى الاستبداد باستعادة الدولة المصرية في عصر محمد علي ملكية الأرض. والحقيقة أن ملكية الدولة الأرض هي الأصل في التاريخ المصري على امتداد عصوره. ولم تعرف مصر الملكية الخاصة للأرض بمعناها الحديث إلا ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحت تأثير ادماج مصر في السوق الرأسمالي العالمي.

وعلى ذلك، فإن استعادة الدولة ملكية الأرض في عصر محمد علي كانت رجوعاً إلى الأصل التاريخي . . . إذا أمكن استخدام مثل هذا التعبير.

ثم إن تملُّك الدولة الأرض، في عصر محمد علي، قد مثّل بكل المقاييس دوراً تحريرياً هاماً للفلاح المصري، لأن «مؤسسة المجتمع المدني» - باستخدام تعبير سعود المولى - التي قامت ملكية الدولة على أنقاضها هي مؤسسة الالتزام. وحبّذا لو نعرف ما الذي كان يعنيه نظام الالتزام والملتزمين بالنسبة إلى الفلاح المصري. هذا النظام العربي كان يفقر الفلاح والدولة في آن واحد.

ولكن هنا أشير إلى ما ذكره الجبرتي في هذا الشأن. فتعبير أنا فلاح الباشا الذي كان يواجه به الفلاح المصري الملتزمين القدامى . . . في معرض رفضه العمل بالسخرة في أرض هؤلاء الملتزمين كان يعني ببساطة أنه لم يعد يخضع لسيطرتهم وجورهم.

فهل كان اسقاط نظام الالتزام هدماً لمؤسسات المجتمع المدني الحرة؟

أما نقده للطهطاوي باعتبار أنه قد عمل على تقديم المسوِّغات الفقهية السياسية لخيارات التجربة التحديثية لدولة محمد علي بالرغم من أنه - أي الطهطاوي - لم يكن شريكاً مؤسساً فيها، ولا صاحب مشروع نظري حولها وإنما ملتحقاً بها، فأمر غير مفهوم. فهل من الضروري أن يكون الفيلسوف مشاركاً في التجربة السياسية أو أن يكون سابقاً عليها لكي يقوم بعمله التنظيري؟ وهل كان هيغل مثلاً شريكاً مؤسساً في الثورة الفرنسية أو صاحب مشروع نظري سابق عليها، وهو من أهم منظّري دولة الثورة الفرنسية؟

٧ ـ رياض قاسم

تركّز البحث، أو قام على بيان دور مجموعة من الأعلام دون سواها، في بسط ما رأوه من تمدّن أو معاصرة اجتماعية كانت في قسم من قناعتهم، متأثرة بالغرب ومؤسساته.

لكن موشور الأعلام، أدى إلى اغفال ما ظهر في الشام، والساحل السوري، وجبل لبنان، وجبل عامل، من اتجاهات مؤسسية، لها طابع التجمعات المدنية المنتجة لأشكال غير رسمية، حرّكها فريق متنوّر من النهضويين، أذكر دور فريق منهم كالمعلم بطرس البستاني. ثم انتقل رأساً إلى ما نتج من المؤسسات وبخاصة تلك الناجمة عن المعارضة للحكم العثماني في لبنان، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين حتى الحرب العالمية الأولى.

وأعتقد أن رصد حركية الصراع بين الموالاة والمعارضة - أسباباً وماجريات ونتائج في تلك الفترة التي أشرت، إن في الشام أو في مصر - لكفيل أن يكشف عن مزيد من صور بنى المجتمع المدني، التي تأسست على فكرة البديل عن الدولة المركزية، وهو ما أعطاها بالتدريج شكلاً من أشكال الاكتفاء على صعد الثقافة والاقتصاد وحتى الأمن.

٨ ـ حسنين توفيق ابراهيم

لـديّ سؤال واحد حـول البحث والتعقيبين مفـاده: لماذا لا يـزال الفكر العـربي يطرح الاشكاليات والقضايا نفسها التي طرحت منذ قرنـين من الزمـان، وكأنـه لم يحدث تقـدم على صعيـد مواجهـة أي من القضايـا الكبرى مثـل: العلاقـة بين الـدين والدولـة، والعلاقـة بين الاسلام والغرب، أو بين الأصالة والمعاصرة، وطبيعـة النظام السيـاسي والاجتماعي، وشكـل الدولة، ودور المرأة في المجتمع؟ لماذا يعيد الفكر العربي اجـترار وإعادة انتـاج هذه القضـايا، وكأن عجلة الزمان قد توقفت؟ وما هي مسؤولية الفكر العربي في الوقت الـراهن عن استمرار هذه الوضعية الاجترارية؟

وفي هذا الإطار أشـير إلى أهمية التـواصل مـع المشاريـع النهضويـة الكبرى في التـاريخ العـربي ـ الاسـلامي، آخـذاً في الاعتبـار أهميـة عنـاصر النقـد والتقييم والتجـديـد في هـذه المشاريع. فمن لا يستطيع استيعاب ماضيه من ناحية وفهم واقعه من ناحية أخرى لا يستطيع أن يرسم معالم مستقبله على نحو جادّ وفعّال.

٩ ـ بشارة مرهج

هنالك عوامل متعددة أدت إلى نشوء النهضة الأوروبية وانطلاقها وتطورها إلى المستـوى الذي باتت فيه تؤثر في الحضارة الانسانية ومستقبلها.

وبالإضافـة إلى العوامـل التي ذكرهـا سعود المـولى كالسيـطرة على خـطوط المواصـلات الدولية واستلاب ثروات الشعوب، فإنني أرى ضرورة التركيز على أهمية الحـالة الاقتصـادية ـ الاجتـماعية ـ الـدينية في أوروبـا التي عملت على التحـرر من سلطة الكنيسة التي كـانت تقوم بدور كبير في تجميد العلاقات الاجتماعية في اطارها الاقطاعي وتجميـد حركـة الإحياء العلمي والثقـافي والفني ضمن دوائر قـديمة. فبعـدما أصبحت سلطة الكنيسـة تشكّل عقبـة أمـام نمـو وتـطور الطبقـات الجديـدة التي توسعت عـددياً وازدادت ثـرواتها بسبب المبـادلات التجاريـة والحـروب الصليبية، كـان من الطبيعي أن تصـطدم هذه الـطبقـات بتلك السلطة الكنسيـة ـ الاقطاعية التي كانت تريد سجنها في أطـر الماضي وتمنـع انطلاقتهـا لاستحواذ ثـروات جديـدة وفـرض مكانتهـا في المجتمـع. وفي هـذا الإطـار يمكن فهم حـركـة مـارتن لـوثـر التحـرريـة الاحتجاجية داخـل الكنيسة إذ عكست هـذه الحركـة مصلحة الـطبقات الجـديدة وقيمهـا في العمـل الاقتصادي والحيـاة الاجتماعيـة، خصوصـاً عندمـا عبّرت عن أهميـة العمل الـدنيوي ورفض نظرية الكنيسة الكاثوليكية وسلطتها الأبوية الديكتاتورية.

إلى جانب هذا العامل يجب أن نركّز أيضاً على أهميـة الاكتشافـات العلمية التي حققهـا العلماء الأوروبيون في دفع حركة النهضة إلى الأمام. والنقطة المركزية في هذا الموضوع تتمحور حول المنهج العلمي الذي اتّبعه هؤلاء في تصديهم لمعطيـات الطبيعـة حيث شكّل هـذا المنهج الموضوعي، الذي يتعامل مع الحقائق المادية كما هي، قطعاً حاسماً مع الأسلوب القديم وفتـح

الطريق وسيعاً أمام حركة استغلال الثروات وتطوير وسائل الانتاج وتحسين وسائل الاتصال وتطوير أنواع الأسلحة، مما مكّن المجتمع الأوروبي من التقدم أشواطاً على طريق الهيمنة على الشعوب الأخرى والسيطرة على امكاناتها وثرواتها، بل والعمل على دفع حركتها التطورية إلى الوراء كما حدث بالنسبة إلينا.

وهنا أود التركيز على أن اعتماد المنهج العلمي لم يأتِ من فراغ، وإنما جاء من ضمن اطّلاع الغرب على الحضارة العربية الاسلامية سواء من خلال الحروب الصليبية أو من خلال مكتبات الأندلس وعلمائه وفلاسفته.

والعلماء الأوروبيون لم يخجلوا من الاعتراف بأنهم استعاروا هذا المنهج من ابن رشد والرازي والخوارزمي وغيرهم من علماء الحضارة العربية ـ الاسلامية، مثلما استعاروه من الفلسفة العلمية الهيلينية ورائدها أرسطو. فالعلم بصفته مفتاح التطور الانساني هو ملك للانسانية كلها، ولا يضيرنا شيء إذا نحن ارتكزنا على العلم وعلى المنهج العلمي في تحقيق التطور المنشود.

وهنا أود التأكيد أن التطور الحضاري الذي حدث في أوروبا على صعيد العلوم الرياضية والطبية والفيزيائية والكيميائية وإلى ما هنالك لم يحدث بسبب ارادات ذاتية فحسب، وإنما حدث أيضاً وقبل كل شيء بسبب توافر عوامل موضوعية وتكاملها في لحظة تاريخية معيّنة في كنف نظام سياسي جديد توافرت فيه أجواء ملموسة من الحرية الاقتصادية والاجتماعية كما توافرت فيه أجواء مشجعة للبحث العلمي.

كذلك، فإن عملية التقدم التقاني الحديث التي نشهدها اليوم ليست نتيجة عملية ذاتية، وإنما هي نتيجة عملية جماعية تحصل بحكم التراكم العلمي وبحكم التنافس والرغبة في تحقيق الكسب المادي وتركيز القوة العسكرية.

انطلق من هذا كله لأطرح بأن أعمال محمد علي باشا بصفته حاكم مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر لا يمكن النظر إليها أو تقييمها إلا من ضمن الظرف التاريخي الذي جاءت في ظله بكل معطياته الدولية والاقليمية والوطنية. وربما يصح القول إن محمد علي لم يعِ أنه يقوم بحركة نهضوية. فنحن بالتأكيد لا نستطيع أن ننظر داخل رأسه الآن، ولكن يمكن القول إن إصراره على بناء الدولة المصرية، داخل السلطنة العثمانية، على أسس حديثة ومعاندته قوى في الداخل والخارج أدى إلى اغناء وتطوير الحركة النهضوية في مصر ومحيطها على الصعيد العلمي والعسكري والاقتصادي. فإنشاء المعاهد العلمية والكليات العسكرية وشق الترع والطرق، وبناء المدارس، وإرسال البعثات العلمية، وإلغاء الملكيات الاقطاعية، وإزالة سلطة المماليك وتأسيس المصانع، وتطوير مؤسسات الدولة ـ كل ذلك أدّى إلى تفكيك بنية المجتمع القديم وساهم في دفع حركة النهضة إلى أمام.

١٠ ـ نوال السعداوي

سؤال خطر لي الآن: ألا يمكن أن يتحرر الشعب دون روّاد؟ من هم الروّاد اليوم؟ أعتقد أن فكرة الرائد مثل القائد؛ فيها نوع من الفرض والاستبداد الفكري، وعدم إعطاء مساحة للإنسان العادي أن يفكر بنفسه ولنفسه. ألا يمكن أن يُفطم الشعب ويفكر وحده؟

ثم إن في ظل ظروف الدول المستبدة اليوم، فإن الرواد لا يمكن أن يعيشوا في أمان سياسي أو فكري أو اقتصادي!

سؤال آخر: إلى من ننتمي نحن الجالسين هنا؟ أإلى الدولة أم إلى المجتمع المدني؟

أعتقد أن فئة المثقفين أو الروّاد المثقفين في بلادنا كانوا جزءاً من السلطة أو من الدولة.

لا بد أن النهضة العربية مرتبطة إلى حد كبير بالثقافة والمثقفين، فلماذا أدّت هذه النهضة إلى ما نحن فيه من استبداد الدولة، واتساع الهوّة بين الحكام والمحكومين، وانتشار القمع العسكري والبوليسي، وزاد عليه مؤخراً القمع الاعلامي؟ حتى بالنسبة إلى الحركات الدينية المتمردة اليوم على سلطة الدولة المتصارعة في الساحة السياسية لماذا تتبنّى هذه التيارات الدينية الفكر السلطوي المطلق في الدين، والدولة، ولا تتبنّى الأفكار الأكثر ديمقراطية مثل فكرة لا سلطة للدولة في الاسلام، وأن المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات؟ نحن بصدد تناقض جديد، هو أن قطاعاً مدنياً كبيراً من المجتمع العربي يصارع الدولة من أجل أن يحكم الدين، لكنهم في فكرهم السياسي أكثر ميلاً إلى السلطة المطلقة الحاكمة باسم الدين وليس إلى عدالة توزيع السلطة والثروة بين أفراد المجتمع في الدولة أو العائلة أو المنظمات الأهلية أو الشعبية.

إن الفرق الأساسي بين الدولة والمجتمع المدني هو أن الدولة تقوم على السلطة أو حكم الآخرين، أما المجتمع المدني فيقوم على الحكم الذاتي، أي أن تحكم الهيئات الشعبية والأهلية نفسها بنفسها.

لذلك أرى أنه لا يمكن للمجتمع المدني أن يكون أو ينهض دون فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، أي فصل الدين عن الدولة في كل المجالات.

وهناك أيضاً سؤال حول الديمقراطية. هل الديمقراطية هي تعدد الأحزاب التي نراها في مصر أو الجزائر؟ لماذا تقود مثل هذه الديمقراطية إلى صعود التيارات التسلطية الدينية الأكثر استبداداً من فكر الدولة نفسها؟

نحن في حاجة إلى مراجعة جذرية وإبداعٍ فكري حقيقي لنوجه النقد إلى مفهوم الديمقراطية والمجتمع المدني القاصرين.

١١ ـ مبدر الويس

من خلال هذه الدراسة الغنية، أرى أن كلاً من الطهطاوي والتونسي قد اقتبس آراءه

من الفكر الغربي وإن اختلفت بعض الألفاظ في ظاهرها، إلاّ أن هذه الآراء جميعها مقتبسة من الديمقراطية التقليدية في الغرب.

وليس ثمة فكر إبداعي أو جديد يمكن أن يصبّ في فكر النهضة العربية الحديثة بمعزل عن الفكر الغربي.

نظرية الطهطاوي في السلطة السياسية: يرى أن الأصل مصدر السلطات داخل دولة القانون التي صاغها الفكر الغربي الحديث. كما أنه أشار إلى أن هناك عنصرين أساسيين في الدولة هما سلطة الحكم وجماهير المحكومين.

وكما هو الحال في الدولة القانونية الحديثة في الغرب، يرى ضرورة فصل السلطات في الدولة، وهي السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية لضمان عمل هذه السلطات من أجل تحقيق العدالة والمصلحة العامة. كما أنه أشار إلى قيام نظام ديمقراطي وإن لم يذكره بالاسم، وإنما أشار إلى ضرورة تأمين الحرية والمساواة داخل المجتمع وهما العنصران الأساسيان لأي نظام ديمقراطي في الدولة المعاصرة. والحقيقة أن الأفكار التي جاء بها الطهطاوي ما هي إلا حقوق يجب أن يتمتع بها الأفراد في المجتمع المدني، وليس حرية حق التملك مثلاً هي المجتمع المدني الذي يمكن تسميته مجتمع المؤسسات على أنواعها المختلفة.

أما التونسي، فإنه أشار إلى ضرورة قيام مؤسسات لمجتمع مدني من خلال تقسيم نظم الحكم في الدولة إلى نظم حكم اوتوقراطية ذات المصدر الإلهي المباشر وغير المباشر وهي في طبيعتها نظم استبدادية، وإلى نظم ارستقراطية تكون السلطة فيها بيد الأقلية، وإلى نظم ديمقراطية تكون السلطة فيها بيد الشعب، والحقيقة أنه كان مفروضاً أن تضم الورقة آراء عملية لمجتمع مدني إلى آراء كتّاب معاصرين مميزة بشكل واضح عن الفكر الغربي بشكل عام.

١٢ ـ كمال عبد اللطيف

أعتقد أن الحقبة الفكرية التي اهتمت بها ورقة معن زيادة لا تتيح لنا امكانية العثور على مفهوم المجتمع المدني في صيغته الليبرالية. ويبدو لي أنه إذا كان كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده يشيرون في مؤلفاتهم الاصلاحية إلى بعض مبادىء ومفاهيم السياسة الليبرالية كما تعرفوا إليها، كل بطريقته الخاصة، فإن مفهوم المجتمع المدني بالذات يكاد يكون غائباً، بل أكثر من ذلك، فإن المماثلات التي نجدها في نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي بين المفاهيم السياسية الليبرالية والمفاهيم السياسية الشرعية تبرز في مستوى النظر كثيراً من الخلط في المقارنة والمماثلة. أما بالنسبة إلى محمد عبده، فإن حواره الشهير مع فرح انطون على صفحات مجلتي الجامعة والمنار في موضوع ـ الاضطهاد في المسيحية والاسلامية ـ وهو الموضوع الذي أدى بهما إلى فتح نقاش هام في موضوع السلطة والدين في التاريخ الغربي والاسلامي، يوضح بما لا يدع أي مجال للشك رفض محمد عبده تبني بعض المفاهيم التي ترتبت على نظرية التعاقد في الفكر السياسي الحديث، وأقصد بذلك الدعوة إلى

فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، ومعنى هذا أن الفضاء الفكري النهضوي لم يكن في نظرنا يسمح بتمثل ونقد الأدبيات السياسية الليبرالية، فحصلت مثاقفة عسيرة بين الفكر العربي الاصلاحي لعصر النهضة وبعض مبادىء ومقدمات العقيدة الليبرالية. ونظراً للطابع الاصلاحي لهذا الفكر حيث تمّ تغييب النظر التأصيلي لمصلحة الدعوة، فقد كانت النتيجة إنتاج مماثلات لم تسعف ببناء النظر السياسي الخلّاق في هذا الباب. وهنا نحن لا ننظر إلى المسألة باعتبارها قصوراً ذاتياً في المصلحين موضوع الحديث، بل إن المسألة في عمقها التاريخي والفكري مسألة موضوعية. إن الزمن الذي تمت فيه عناصر المثاقفة بين الفكر العربي والفكر السياسي الغربي الحديث كانت ترتبط بالهيمنة الامبريالية في صورتها الاستعمارية. وهو عامل حاصر إمكانية التقدم الذاتي وساهم في الدفع بوتيرة التغير الاقتصادي والسياسي بصورة سريعة لم تتمكن الأفكار الناشئة من تمثل مختلف أوجهها فحصلت ازدواجية فكرية وواقعية ملموسة في الواقع العربي، إضافة إلى ذلك، فإن زمن الهيمنة كان مواكباً لزمن التأخر العربي في مختلف مستوياته التاريخية.

وفي هذا السياق نستطيع القول إن دولة محمد علي في مصر، ودولة البايات الذين عاصروا خير الدين التونسي في تونس استطاعوا استعارة كثير من التنظيمات العصرية في مجال الدولة والجيش والتعليم والمالية، وهو أمر ساهم في تغيير مظاهر متعددة من بنية الدولة والحياة المجتمعية. أما الحداثة الفكرية الظاهرة في نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي، فإنها لم تصل إلى درجة التأصيل النظري في موضوع النقدي والتاريخي القادر على المساهمة في إعادة صياغة وامتحان مفهوم ليبرالي مثل مفهوم المجتمع المدني. وإذا كنا نعرف أن كتاب **الاسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥) لعلي عبد الرازق لم ينتج نصوصاً مماثلة له في الفكر العربي منذ عشرينيات هذا القرن، أدركنا الصعوبات النظرية والسياسية التي تواجه البحث الموضوعي في مسألة السلطة في التاريخ العربي المعاصر والفكر العربي المعاصر. وفي ندوتنا اليوم، وفي الندوات المتواصلة في الوطن العربي حول الديمقراطية وحقوق الانسان، وفي الكتابات النقدية الجديدة في موضوع العقل السياسي ما يسمح لنا بالقول إن تباشير التأصيل السياسي العربي قد أهلّت، وعندما نضيف إليها شروطها المجتمعية، بمختلف المخاضات التي تعرفها الساحات العربية في مشرق الوطن ومغربه، ندرك أهمية المنعطف الجديد الذي نُقبل عليه في مجال الفكر والواقع العربي.

١٣ ـ معن زيادة يردّ

كنت أودّ أن أتناول النقاط التي أثارها المعقبان والمتدخلون نقطة نقطة، إلا أن الوقت المتاح لي لا يسمح بذلك، ولهذا فإنني سأجيب عن الأسئلة وسأتناول التعليقات جملة بشكل عام. أنطلق من التساؤل الذي طرحه فؤاد مرعي الذي يدور حول الربط بين عصر النهضة أو التنوير العربي ومحمد علي باشا في مصر.

السبب الأساسي في الربط بين عصر التنوير العربي ودور محمد علي باشا في مصر هو أن محمد علي في سعيه إلى اقامة جيش حديث اكتشف أن تحديث الجيش لا يكون دون تحديث

المجتمع ككلٍ، فالتحديث عملية شمولية متكاملة ولا يمكن أن تنجح في ميدان من ميادين الحياة منفرداً، أي بمعزل عن الميادين الأخرى. المهم أن محمد علي استطاع إحداث تغيير جذري في المجتمع أدى إلى تكوين البنى التحتية الأساسية اللازمة لكل تحديث. . . هكذا تكوّنت البنى التحتية الأساسية في المجتمع في جميع الميادين من عسكرية إلى تعليمية إلى زراعية إلى صناعية إلى ادارية إلى اقتصادية بشكل عام وغير ذلك كثير. وكانت هذه البنى التحتية الأساسية هي البناء أو القاعدة التي لا بد منها لظهور الأفكار الجديدة؛ فالفكر لا ينشأ في فراغ ولا بد له من قاعدة يرتكز إليها، وقد وفّر محمد علي باشا هذه القاعدة. . .

من هنا كان الربط بين تجربة محمد علي وبداية عصر النهضة العربية. صحيح أن هناك عوامل مساعدة كثيرة، مثل حملة نابوليون ووصول الجيوش الأجنبية إلى بلادنا، وقيام بعض المثقفين العرب بالاطلاع عن كثب على الجديد القادم من الغرب، إلا أن تجربة محمد علي ودوره في مصر وفي سائر البلدان العربية كانا القاعدة التي لا بد منها لظهور الفكر الجديد. والواقع أن النهضة الشاملة التي أحدثها محمد علي كانت نتيجة شبه لازمة للهزيمة التي منيت بها فلول المماليك أمام حملة نابوليون. فالتحديث كان الرد اللازم والضروري على الهزيمة المنكرة التي انتهت بدخول الجيوش الأجنبية البلدان العربية.

ولأن الأفكار لا تظهر في فراغ، ولا بد لها من قاعدة ترتكز عليها، فإن تجربة محمد علي وتجربة الباي أحمد والباي محمد الصادق في تونس وفرتا هذه القاعدة اللازمة لظهور الأفكار الجديدة. من هنا، فإن حديثي عن الرائدين الأساسيين الطهطاوي والتونسي هو حديث عن فكر جديد يستند إلى قاعدة لازمة له. لم يكن بإمكان هذه الأفكار أن تظهر في مجتمع لا تتوافر فيه البنى التحتية الأساسية أو القاعدة اللازمة في المجتمع وبين صفوف المواطنين. . . وهنا أتوجه إلى الملاحظات التي تقدم بها سعود المولى، ان اختياري المفكرين المجددين رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي كان لأن هذين المفكرين عبّرا ونظّرا لتجربتين رائدتين في حياتنا العربية الحديثة. وقد عرضت لأفكار هذين المفكرين من خلال كتابتهما ملتزماً بذلك بعنوان الموضوع الذي طلب إليّ التحدّث فيه وهو «المجتمع المدني والدولة في فكر عصر النهضة». لم يكن اختياري هذين المفكرين الرائدين نتيجة موقف ايديولوجي كما يقول سعود، فتجربة محمد علي تجربة عملية، وواقع تاريخي، وكذلك أفكار الطهطاوي والتونسي كانت واقعاً علمياً ليس من نسج أي خطاب ايديولوجي ـ وعلى كل حال فما المانع من طرح خطاب ايديولوجي يستند إلى واقع علمي وعملي؟ ثم إن المعقب نفسه الذي أثار موضوع الخطاب الايديولوجي يتقدم هو نفسه بخطاب ايديولوجي فاقع اللون ـ فحجته تنقلب عليه، خاصة أن خطابه الايديولوجي يقلب الوقائع والأحداث.

أنا لا أقول إن تجربة محمد علي كانت تجربة مثالية خالية من السلبيات، ولعل أهم هذه السلبيات أن محمد علي اهتم بالتحديث في الميادين كافة، ولكن بدلاً من أن يكون هذا التحديث من أجل المواطن والمجتمع كان على حساب المواطن والمجتمع. كان تحديث محمد علي تحديثاً للدولة، وكان ذلك كله في ظل اهمال المواطن وحقوقه.

ومن هنا، فقدت هذه التجربة السند الشعبي الواسع، وقد ظهر ذلك بوضوح عندما طوقت القوى الكبرى في حينه تجربة محمد علي وردّتها إلى حدود مصر فقط تمهيداً لإجهاضها، لأن رد تجربة محمد علي إلى حدود مصر وحدها أفقدها بُعد الأمن القومي اللازم لنجاحها.

وعلى كل حال، فإننا هنا لسنا بصدد تفصيل الحديث عن تجربة محمد علي. إلا أنه من المهم بمكان، أن نقول هنا إن عدم اهتمام محمد علي باشا بالمواطن وحقوقه وبالمجتمع المدني وتطويره، هو الذي دفع الطهطاوي إلى التركيز على موضوع حقوق المواطن في المجتمع والربط بين هذه الحقوق والمواطنة الصحيحة كما بيّنت في البحث تمهيداً لتأسيس مجتمع مدني ومتكامل يتماشى مع الدولة الحديثة التي كانت قيد التأسيس والتكوين. . .

أما وجهة النظر الخاصة التي طرحها سعود المولى بحق التجربتين المصرية والتونسية وبحق المفكرين الاصلاحيين الطهطاوي والتونسي، فإنها ليست سوى نتيجة حتمية لخطابه الايديولوجي الظاهر الذي تقدم به. صحيح أنه يحق لنا ـ دائماً وباستمرار ـ أن نرى الأحداث والوقائع من وجهات نظرنا المختلفة، إلا أنه لا يحق لنا أن نقلب الحقائق التاريخية والوقائع العلمية خدمة لموقفنا الايديولوجي.

انتقل بعد ذلك، ونظراً لضيق الوقت، إلى الملاحظات التي تقدم بها هادي حسن الذي طرح موضوع التوفيقية في الفكر العربي الحديث. والواقع أن هادي حسن على حق في هذا الموضوع، إلا أن التوفيقية كانت دائماً أحد معالم فكرنا العربي الاسلامي. وكانت الأفكار والنظريات التوفيقية هي الأفكار والنظريات التي كتب لها الانتصار. أشير في هذا السياق إلى فكر أبي الحسن الأشعري الذي كان فكراً توفيقياً، وأشير أيضاً إلى فكر أبي حامد الغزالي وإلى فكر غيرهما مما كتب له الانتصار وكتبت له السيادة على مدى قرون طويلة من الزمان. . . ليس في التوفيقية أي ضرر، بل على العكس، أنا أعتقد أن التوفيق هو الطريق الأساسي الذي سيمكننا من الخروج من المأزق. لن تستطيع الأفكار المتطرفة أن تصمد، ولن تستطيع المواقع الحادة أن ترسم طريق الخلاص. أصحيح أن فكر الطهطاوي والتونسي وغيرهما من رواد عصر النهضة العربي ومحمد عبده والكواكبي ـ والقائمة طويلة ـ كان فكراً توفيقياً، ولا ضير في ذلك، إذا كان هذا الفكر يشكّل مركباً فكرياً وثقافياً ونظرية جديدة أو متجددة ترسم لنا معالم الطريق ومعالم مشروع نهضوي جديد؟

أما قول هادي حسن: «اهتمام محمد علي باشا بالجيش كان السبب في ما وصلنا إليه من استبداد العسكريين بحياتنا وكان السبب في ما نحن فيه من قمع وارهاب واجهاض للحريات العامة»، فإنه قول فيه الكثير من التجني على الوقائع، فهل كان الأخ هادي يريد أن يقول إنه لا ضرورة لتحديث الجيوش الحديثة خوفاً من الاستبداد ومن سيطرة هذه الجيوش على مقدرات حياتنا؟ هل هذا هو الحل؟ أم أن الحل هو تقوية المجتمع المدني بإعداد الوطن إعداداً صحيحاً وتزويده بحقوقه الأساسية من حرية وعدل ومساواة ليكون المجتمع المدني على مستوى قوة الدولة، فلا يختل التوازن لحساب الدولة على حساب المجتمع والمواطن؟

تبقى نقطة أخيرة لا بد منها هنا، وهي أننا ننسى دائماً دور العامل الخارجي في اجهاض التجارب العربية الرائدة وتطويق الفكر التحديثي النهضوي. لم تفشل تجربة محمد علي، ولا تجربة غيره في تونس والعراق وبلاد الشام نتيجة سلبياتها أو نتيجة عوامل داخلية، بل جاء هذا الفشل نتيجة مباشرة لتطويق هذه التجارب، ولا سيما التجربة المصرية من قبل القوى الكبرى في حينه، فرنسا وبريطانيا والدولة العثمانية. لقد كان العامل الخارجي وما زال سبباً أساسياً أو السبب الرئيسي في فشل تجارب العرب النهضوية ومشاريعهم التحديثية. أما السلبيات الداخلية فكانت عوامل رافدة لهذا الفشل الناتج عن التطويق الخارجي. إن استعراضاً سريعاً للأحداث التاريخية منذ تجربة محمد علي وحتى حرب الخليج الأخيرة تؤكد هذه الحقيقة الأساسية...

والواقع أن العامل الخارجي يزداد فاعلية في حياتنا العربية مع تزايد قوة الشمال على حساب الجنوب، وما النظام العالمي الجديد إلا اثبات لهذه الحقيقة، وهي حقيقة تستحق أن نتنبه إليها سواء عندما ندرس تجاربنا الحديثة أو عندما نبحث عن طريق الخلاص والخروج مما نحن فيه من مآزق حادة.

أكتفي بهذا الآن على أمل أن تتاح لي الفرصة في ما بعد لمتابعة الحديث وتوضيح ما لم أتمكن من توضيحه في هذه العجالة.

الفصل الخامس

من الاعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية

علي الكنز

أولاً: الإعجاب بالدولة

ليس من المصادفة أن الكثير من المثقفين العرب، قد بدأوا يهتمون بمفكرين مثل انطونيو غرامشي، ويعيدون قراءة انتاج ماكس ڤيبر، ويستحضرون مفاهيم حول المجتمع المدني لمساءلة واقعهم الاجتماعي.

أكيد أن اهتماماتهم السياسية بقضايا حقوق الانسان والديمقراطية قد تفسّر جزئياً هذه العودة إلى هؤلاء المفكرين، لكن بالإضافة إلى هذا، فإن فضاء نظرياً جديداً قد بدأ في التكوّن، من المهم بالنسبة إلينا أن نتعرّف إليه.

فمركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة ينظّم ملتقى دولياً حول المفكر الايطالي ومدى الجدوى النظرية لمفاهيمه بالنسبة إلى المجتمعات العربية، في حين أن ملتقيات وندوات وطنية وجهوية ـ من ضمنها ملتقانا هذا ـ تتمحور أشغالها حول الموضوع نفسه تقريباً.

كما أنه ليس من المصادفة كذلك أن الاهتمام يأتي بدوره بعد الاهتمام نفسه الذي أبداه المثقفون الغربيون حيال القضايا نفسها في الستينيات من هذا القرن، وذلك في الوقت الذي بدأت فيه الشروخ الأولى في البروز ضمن بناءات التجربة السوفياتية والاشتراكية (تقرير خروتشوف في ١٩٥٣، الهجوم على المجر في ١٩٥٨).

فإذا كانت حركة الأفكار، كما نعتقد ذلك، مرتبطة بالواقع التاريخي، فعلينا إذن أن نربط بين هذا الاهتمام بالأفكار، مع التطور العقلي الذي عرفته المجتمعات نفسها ومساءلة هذه الأخيرة لفهم هذه العودة إلى اشكاليات فكرية قديمة.

بالنسبة إلى أوروبا فإن هذه «العودة» إلى هذه الاشكاليات، وبخاصة في ما يتعلق بالانتلجنسيا اليسارية، نستطيع القول عنها إنها نتيجة الخيبة. ففشل النموذج السوفياتي أعاد

المثقفين إلى النقاشات الكبرى التي حركت أوروبا في بداية القرن حول مسألة الدولة في علاقاتها بالمجتمع، مسألة الديمقراطية ومحتواها «العقلي» أو «الشكلي» والمسألة الوطنية. . . الخ. كل هذه القضايا قد حرّكت بالفعل المثقف الأوروبي، خاصة اليساري منه، وقد دام هذا النقاش حتى بداية الحرب العالمية الأولى.

وقد انطفأ هذا النقاش بعد ثورة ۱۹۱۷ في روسيا، وذلك بعد التحقق العقلي للفرضية اللينينية حول السلطة (الدولة وديكتاتورية البروليتاريا) وبخاصة بعد تكوين «ارثوذكسية» في الميدان: الماركسية اللينينية مع الستالينية.

وقد استمرت هذه النقاشات في ظل أفكار ماكس ڤيبر في الولايات المتحدة وبريطانيا خاصة بعد أن تركت هذه المواضيع للمثقفين «اليمينيين». وبالطبع فإن النقاشات «على اليسار» لم تتوقف كلية في هذه الفترة، حتى ولو كان ذلك على هامش الأرثوذكسية السوفياتية. والغريب في الأمر أن غرامشي قد استطاع «بكل حرية» وهو في السجن بالذات تطوير أفكاره الفذة حول المجتمع المدني والهيمنة (لا بد من تمييزها عن السيطرة) حول المسألة الوطنية والقضايا الثقافية. . . هذه القضايا التي كان ينظر إليها الفكر اليساري باعتبارها من الانحرافات البرجوازية الصغيرة، وفي بعض الأحيان يصل الأمر إلى اعتبارها هرطقات سياسية لا بد من التنديد بها.

إن العودة الأوروبية إلى هذه الاشكالية في بداية الستينيات لم يكن لها صدى كبير لدى المثقفين في الوطن العربي، الذين استمرّوا غالباً في تحليل الواقع الاجتماعي والسياسي انطلاقاً من الأسبقية المفهومية للدولة «Paradigme» الموروثة عن الستالينية. وكان لا بد من انتظار نهاية الثمانينيات حتى تظهر هنا وهناك (خاصة في المغرب العربي) بدايات اشكالية جديدة على الطريقة الغرامشية، تعتمد على مساءلة الواقع الاجتماعي والسياسي (الدولة) في الوطن العربي.

كيف يمكن فهم الإعجاب بالنموذج الدولتي (Etatique)؟ وكيف يمكن بعد ذلك تفسير الاهتمام المتأخر نسبياً لدى المثقف الغربي والعربي بإشكالية قديمة نسبياً؟ وما هو الشيء الموجود في النظرية «الما قبل غرامشية» حول الدولة والمجتمع خاصة ضمن النظرية التي تركها ماركس «ونقّحها» بعده ستالين ـ الذي أثر بهذه القوة في التحليل السوسيو ـ سياسي لدرجة كبح التحليل ضمن مفاهيم تملك مقاومة كبيرة للموقع الموضوعي لدرجة أنها تحوّلت إلى عوائق ابستيمولوجية من الصعب تجاوزها.

نوعان من الأسباب قد يفسّران هذا الإعجاب الذي مارسته هذه الاشكالية التي قلّصت التفكير وحصرته في ظاهرة الدولة على حساب أشكال أخرى للممارسة الاجتماعية.

السبب الأول، له علاقة بالبعد النظري الذي أثّر في المثقف الأوروبي، ومن بعده العربي. في الأوروبي طوال الثورة السوفياتية، ابتداء من العشرينيات من هذا القرن، وفي زملائهم العرب كان ابتداء من الحرب العالمية الثانية مع حركة التحرر الوطني. وحتى نقوم

بتبسيط الأمور، نقول إننا نجد ضمن آثار ماركس محاولتين نظريتين حول الدولة، تكوّنان صلب اشكاليتنا. فالأولى تقوم الدولة كوسيلة سيطرة سياسية طبقية لصالح الطبقة المسيطرة اقتصادياً: نوع من الزائدة «Appendice» التابعة للبنية الفوقية الناتجة من علاقات الاستقلال (ضمن البنية التحتية). هذه الرؤية نجدها ضمن الآثار الرسمية لماركس «الرأسمال» و«البيان» وقد قام انغلز (أصل العائلة) بنشر هذه الآراء التي طبعت مباشرة أثناء الثورة البولشفية مع القضاء على الدولة القيصرية وتعويضها بدولة «ديكتاتورية البروليتاريا».

أما لينين، فقد أصبحت لديه هذه الرؤية تحتل مكان الصدارة في تفكيره (الدولة والثورة) وقد تحوّلت في ما بعد إلى عقيدة لدى الفكر الاشتراكي. والثانية تعطي الدولة نوعاً من الاستقلالية النسبية إزاء المجتمع ـ العكس صحيح ـ، وبالتالي فالعلاقة بين الطرفين تكون علاقة سببية معقدة (غامضة)، وبالتالي أقل بداهة. إن هذه المحاولة نجدها متناثرة ضمن آثار ماركس، خاصة في الأقل شهرة منها، التي قد يعتبرها البعض ثانوية (١٨ برومير)(*) أو غير المعروفة لدى الجمهور الواسع (الأشكال الأولية)، ومن هنا جاءت مكانتها الابستيمولوجية الثانوية نوعاً ما، خاصة وأنه قد تمّ الدفاع عنها في الغالب من قبل مهزومين سياسياً أمثال كاوتسكي وبرنشتاين. وبالتالي، تمّ التخلّي ـ بسرعة ـ عنها بتهمة «الإصلاحية»، وتمّ إهمالها لصالح العلوم السياسية، «البرجوازية»[1]. وهكذا نجد أن المحاولة النظرية الأولى قد سيطرت على حساب المحاولة الثانية، واستقطبت بالتالي ولمدة طويلة التفكير السياسي.

وهنا لا بد من القول إن هذه المحاولة الأولى تحتوي على الكثير من المزايا التي تجعلها أكثر جاذبية، فهي تفتح الطريق أمام تحليل شامل لكل المجتمعات البشرية[2]، كما تسمح

(*) برومير هو الشهر الثاني في التقويم الجمهوري الذي اعتُمد في فرنسا في ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٧٩٣، ويقع بين ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر و٢١ تشرين الثاني/ نوفمبر. و١٨ برومير هذا يؤرخ الانقلاب الذي قام به نابوليون بونابرت،عقب عودته من مصر وتسلّم استقالة أعضاء حكومة المديرين (Directoire)، وانتقال المجلسين التشريعيين ـ مجلس الخمس مئة ومجلس الشيوخ المؤلف من ٢٥٠ عضواً إلى سان ـ كلو. وكلا المجلسين أنشيء بموجب دستور العام الثالث في التقويم الجمهوري (١٧٩٥). وقد تم ذلك في ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٧٩٩ (= العام الثامن في التقويم الجمهوري). وفي اليوم التالي تم تشتيت أعضاء المجلسين بالقوة. وهكذا وُضع حد لحكومة الديريكتوار، وبدأ عهد الحكومة القنصلية التي عمرت من ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٧٩٩ إلى ١٨ أيار/ مايو ١٨٠٤. (المحرر).

(١) بعد موت كل من ماركس وانغلز عرفت الأوساط اليسارية الأوروبية نقاشات ثرية وعميقة خلال فترة الأممية وكان إدوارد برنشتاين (Eduard Bernstein) وكارل كاوتسكي (Karl Kautsky) من المحركين الرئيسيين لهذه النقاشات وهما من الأصدقاء المقربين لماركس وانغلز، الذين دفعوا ثمن قراءة المثيرات النقدية لسابقيهم وخاصة في ربطهم بين الاشتراكية والديمقراطية. وقد قام لينين بـ«ذبحهم» نظرياً متهماً إياهم بالتحريفية البرجوازية الصغيرة، ومنذ ذلك الوقت فإن انتاجهم بقي نسبياً مجهولاً من قبل الماركسيين الارثوذكسيين.

(٢) انظر: فريدريك انغلز، **أصل العائلة**.

بقراءة مبسّطة للتنظيم من خلال الزوج: «بنية فوقية»، «بنية تحتية» حيث يتمّ إدماج كل مستويات المجتمع الأخرى بسهولة كبيرة.

إن هذه الرؤية التاريخية البرجوازية للمجتمع الذي قدم باعتباره «المرحلة ما قبل التاريخية للانسانية» وذلك من خلال رفض شامل لكل المؤسسات الايجابية والسلبية منها والتي عرفها هذا المجتمع، البرلمان مثل المدنية، الملكية الخاصة مثل الديمقراطية... الخ[٣]. إن هذه الرؤية تشجع لدى معتنقيها فكرة «الصفحة البيضاء» بالنسبة إلى كل ما يتعلق بالماضي، والايمان بالثورة الجذرية التي تقوم ببناء كل شيء من العدم. ألم يقل ماو تسي تونغ من ضمن ما قال: «إن الصين صفحة بيضاء، لا بد من كتابة تاريخ جديد عليها».

إنه من السهل من وجهة النظر هذه أن تصبح الدولة مركز كل تحليل، فهي محرِّك الدينامية التاريخية، ومنظِّم الهيكل الاجتماعي. ومن هذه الزاوية فإن كل الأبعاد الأخرى للمجتمع تُهمل ولا تؤخذ بعين الاعتبار، وكان لا بد من انتظار التوسير حتى يتم القبول بإدماج بعض هذه المستويات ضمن التحليل، حتى ولو كان ذلك على شكل هامشي من الناحية الابستيمولوجية: انظر (التوسير، بولنتزاس، ش. بتلهايم).

إن هذا الاعجاب بالدولة كموضوع وكمفهوم الذي أيّده الكثير من المثقفين الأوروبيين، قد كان له تأثير كبير ودائم في زملائهم العرب، ولكن لأسباب تاريخية مختلفة. إن الإعجاب بالدولة لا يمكن تبريره في هذه الحالة إلا من جهة أنه يعكس خاصية محددة، هي الانعتاق بمختلف الأشكال من ربقة الاستعمار الطويل؛ ففي الخمسينيات كانت كل الشروط متوافرة من أجل تبني فرضية تعطي الدولة كل القوة وتجعل منها المحرّك للمجتمع[٤]. فقد تحررت البلدان العربية من الاستعمار بعد عمليات إفقار واسعة، وإعادة تشكيل مجتمعاتها. فالعواصم العربية هي أقرب لمدن داخلية مرتبطة بالاقتصاد الكولونيالي، فالنسيج العمراني لا يزال مهيكلاً ضمن نسق زارعي ـ تجاري معتمِداً على الاستغلال الفاحش

---

(٣) نظرية المراحل الخمس المشهورة لتصور مجتمعات عملت ككابح فعلي للفكر التاريخي والايديولوجي خلال عصور طويلة.

(٤) انظر دراسات انطوان زحلان حول مواضيع العلم والتقانة في الوطن العربي.

«ومن هنا لم تكن الأقطار العربية جميعاً عشية الاستقلال تمتلك أبسط الأدوات أو المؤسسات اللازمة لتخطيط التكنولوجيا ورسم سياساتها. وكانت مصر متفوقة بالطبع، ولكن طاقتها كانت محدودة وتبعيتها التكنولوجية ظلت عالية حتى في مجال الري والزراعة. وأدركت بعض الأقطار العربية مدى القصور الناجم عن هذه التبعية. وبدأت أولى خطواتها بإنشاء جامعات جديدة والتوسع في الجامعات القائمة، وإيفاد الطلبة للدراسة في الخارج، وزيادة عدد المهندسين العاملين في الحكومة وانشاء مراكز جديدة للبحث. ولكن هذه الأعمال الكبيرة لم تقترن بتحول أساسي من النظر إلى المشروعات على أنها استثمارات إلى النظر إليها على أنها عناصر في برنامج انمائي. ولم يبذل جهد كبير لإدماج العلم والتكنولوجيا في السياسة العامة». انظر: انطوان زحلان، **البعد التكنولوجي للوحدة العربية**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١١. وانظر أيضاً كتاب: انطوان زحلان، **احتياجات الوطن العربي المستقبلية من القوى البشرية**.

لفلاحين تعساء وأميين. أما الطبقات الميسورة فهي في الغالب ذات أصول أجنبية ومرتبطة بنظام الاستغلال الاستعماري الرافض في مجموعه لكل استقلالية. إن الجامعات الموجودة (الأزهر، الزيتونة) كانت لا تزال تسير بطريقة تقليدية، كما كانت تنتج نخباً تقليدية ورجال دين أكثر من إنتاجها رجال العلم والمهندسين. أما المسألة الوطنية في تلك المرحلة فقد طغى عليها الطرح الثقافي (محمد عبده، ورشيد رضا) وقد كانت ضعيفة الارتكاز على الحركة الاقتصادية والاجتماعية، فالمجتمع المدني بالمفهوم البرجوازي الأوروبي للكلمة في الوطن العربي لم يكن بالقوة والكثافة التي تسمح له بدفع الحركة الوطنية المعادية للاستعمار إلى الأمام بالقدر اللازم. كما أن الحل «الليبرالي» للمسألة قد فشل في كل الحالات التي جرت فيها، في مصر مع الوفد، في الجزائر مع حركة انتصار الحريات الديمقراطية (MTLD)[٥]، في تونس مع أحمد باي... فالقوى الاجتماعية المدينية والبروليتاريا ونخب المجتمع المدني (الطلبة، المحامون، الصحفيون... إلخ) لم يكونوا بالقوة الكافية لتغيير الوضع الاستعماري القائم بالوسائل التقليدية: انتخابات، مظاهرات، إضرابات... الخ.

الحركة الوطنية إذن تتجه بالتدريج نحو فرضية الحل العسكري التي التحقت بحركيتها قوى اجتماعية أخرى تملك حداً أدنى من القوة. فالجيوش أو مشاريع الجيوش تريد الحرية، في حين أن جماهير الفلاحين تريد فقراً أقل، فالثورة المعادية للاستعمار تحصل إذن من «أعلى» محددة بذلك الطريق لتكوين «دولة قوية» وقد صادفت في طريقها هذا الكثير من الاتجاهات النظرية التي دعمتها بالمفاهيم الضرورية: ضمن اليسار الأوروبي المعادي بوضوح للاستعمار أو ماركسية الفترة، أي الستالينية. إنه تكوين ما سماه عبد الله العروي «الماركسية الموضوعية» لدى الانتلجنسيا العربية بمختلف توجهاتها الفكرية، أي إشكالية تدعو إلى تكوين دولة قوية كشكل أوحد لقيادة المجتمع.

هذا الأخير الذي ينظر إليه باعتباره كمّاً راكداً لا بد من تجنيده في أحسن الحالات (فرضية الدولة القوية الشعبية مع ناصر وبومدين) أو لتأطيره ومراقبته (فرضية الدولة القوية الارستقراطية، كما هو الحال في الأنظمة الملكية). والفلاحون والعسكر (ضباط أحرار أو ثوار) الذين قادوا إلى النهاية عملية القضاء على الاستعمار، كانوا بالطبع راضين كل الرضى عن كل ايديولوجيا تبرز وجود الدولة المكثَّف والقوي. فالفلاحون استفادوا خاصة في المرحلة الأولى من الاصلاحات الزراعية التي مسّت بحركيتها أغلبية المناطق الريفية في الوطن العربي، أما الجيش فقد استفاد من الشرعية في احتكاره السلطة. أما المثقفون فقد أعجبوا بهذه الدولة التي فتحت أمامهم أبواب المناصب الإدارية التي أغلقها أمامهم الاستعمار، فقاموا بتوفير

---

(٥) (MTLD) حركة انتصار الحريات الديمقراطية، الحركات التي يقودها مصالي الحاج، فبعد القمع الفرنسي الاستعماري قام هذا التنظيم السياسي بإنشاء منظمة عسكرية (OS) التي تعتبر نواة حزب جبهة التحرير الوطني الذي أعلن عن تكوينه عام ١٩٥٤ بعد أن أصبح اللجوء إلى حرب تحريرية ضرورة لا مفر منها لنيل الاستقلال.

المستشـارين والمخططين وإطـارات التجنيد الجـماعي التي كانت تحتـاجها هـذه الدولـة لتسيـير المجتمع.

«لا يمكن لك أن تكون أكثر من زمنك، في أحسن الأحوال ستكون شبيهاً لزمنك» هذا ما قاله هيغل ضمن ماقاله. إنه يشبـه حال المثقفـين العرب الـذين تبنوا الـدولتة «Etatisme» للخـروج من المرحلة الاستعـمارية. إنهم لم يقـوموا بهـذا إلا لأن الدولـة في صورتهـا «المسيّرة» كـانت تفي بمهام المـرحلة، مرحلة تتسم بـالطابـع «الهلامي» للمجتمعـات العربيـة التي قـام الاستعمار بعملية تهديم واسع لها. فخلال العشرينيات الأخيرة احتلت الدولة المكـان الرئيسي في عمليـة التفكير والبحث الاجتـماعي ـ الاقتصـادي، والاجتـماعي ـ السيـاسي التي قـام بهـا المثقف العربي، كما احتلت الصدارة على المستوى النظري، فببلوغـرافيا العشرينيـات السابقـة مليئـة بمثل هـذه العناوين: الـدولة والأمـة... الـدولـة والمجتمـع... الـدولـة والـطبقـات الاجتـماعية... الـدولة والتنميـة... الدولـة والتاريـخ... الخ. وبـالـطبـع فـإن المثقفـين المشهورين قد عرفوا مرحلة تفكير واسعة حول الدولة تـاركين وراءهم الكثـير من الدراسـات الجامعية حول الموضوع.

في السبعينيات وخاصة في الثمانينيات، ومع تدعيم الحركة التاريخية، أُعطي اهتـمام أكثر للبعـد التاريخي الـذي بقي مرتبـطاً بالمحـور الابستيمولـوجي نفسه، أي الـدولة، فيعـود إلى الأصول لكن من المنطلقات النظرية نفسها للحاضر: الدين والسياسة، شرعية الأنظمـة... (العشماوي، الجابري، فؤاد زكريا، غليون... الخ).

بالطبع خلال هذه المرحلة، لم يعط المثقف العـربي المعجب بالـدولة القـوية إلّا اهتـماماً ضعيفـاً بالحـركات الاجتـماعية التي أعـادت هيكلة المجتمع بعمق. فـالمنطلق الـدولتي الـذي يتحرك ضمنه هذا المثقف أصبح حاجزاً «ابستيمولوجياً»، وقوة محافظة نظرية، فـالتفكير يعيـد نفسه، يتكرر، يتحجّر، وفي الأخير يصبح عميقاً.

إن الانطلاقة مع هذه الانـطلاقات ستكـون بمستوى قـوة التغييرات العمليـة والنظريـة نفسها، التي بدأت في البروز من كل جهة، وفي الوقت نفسه.

ثانياً: في اكتشاف التجربة الاجتماعية

إن ظهـور الاهتمام بـالدولـة قد صـاحبه اهتـمام أكبر بـالمجتمع، لممارساتـه، بأشكـالـه التعبيرية. إنها ثورة حقيقية في زاوية الرؤية لدى المثقف الذي أصبح يهتم أكثر بالمحور الأفقي من خلال الاهتمام بالنسق الاجتماعي والحركات المتعـددة الأبعاد للممـارسة الاجتـماعية، بـدل الاهتمام العمودي المتجه نحو «الأعـلى» السياسي الـدولتي Etatique. إن هذا التغـير في زاوية الرؤية مرتبط بثلاث حركات:

الأولى، خارجة عن الدينامية الداخلية للنقاش في الوطن العربي، أما **الأخريان** فوليدتا هذا النقاش. لنفصّل أكثر هذه القضايا:

انهيار المعسكر السوفياتي، فكما رأينا ذلك سابقاً، فإن أطروحة الدولة القوية مرتبطة بتكوين هذا المعسكر. إذن فهذه النظريات قد فقدت بانهيار هذا المعسكر كل تجانسها الداخلي، في حين برزت إلى السطح كل النقاشات التي استطاعت الأرثوذكسية الستالينية أن تقوم بلوي عنقها لمدة من الزمن، فقد تمّت العودة إلى طرح المسألة الوطنية، الديمقراطية والقضية الثقافية، كل هذا في تزامن كبير مع الأحداث المتتالية التي مسحت الامبراطورية القديمة من الوجود.

إن حركة الأفكار في أوروبا قد جرفتها معها حركة التاريخ. فالكثير من مثقفي «اليسار» بدأوا في اكتشاف مزايا الليبرالية من جديد، التي أصبحت بالتالي الايديولوجيا المهيمنة. وضمن هذا السياق دائماً نجد من رجع إلى بعض الكلاسيكيات التي قامت الدوغماتية السوفياتية بخنقها.

تأثر المجال الفكري العربي بهذه الحمّى الردِّيَّة، فترجم غرامشي وبعض المفكرين «المرتدِّين» الآخرين، ومن خلالهم تمّ اكتشاف قارة نظرية كان الفكر العربي في السابق مهمِلاً لها. إن هذه العملية ليست فضولاً علمياً فقط يعكس نوعاً من التقليد الميكانيكي للموضة في أوروبا، كما أنه ليس من محاكاة وفردية جديدة(٦).

بالفعل، فإن هذه الأفكار «القديمة الجديدة» والخارجية المنشأ قد اندمجت بيسر عجيب ضمن المجال النظري العربي.

كما أن هذا الاندماج لم يكن عفوياً، فقد تم دفعه من قبل حركتين داخليتين نابعتين من المجتمع العربي نفسه. فاندثار الدولة السوفياتية النمط في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي قد تزامن مع بروز حركات اجتماعية قوية ثقافية، إثنية ووطنية تشابه إلى حد كبير الحركة التاريخية للمجتمعات العربية المعاصرة بإعادة تشكيل هياكل الدولة، وبروز الحركة الاجتماعية.

إن التشابه كبير جداً إلى حد يجعل المثقف العربي يهتم به ويعطيه كل الاهتمام اللازم.

في ما يخص زوال الاهتمام بالدولة، فالأكيد أن قلّة الاهتمام بالشكل ـ الدولة كنواة مركزية للتحليل الاجتماعي ـ قد بدأ فعلاً قبل التحولات الناتجة عن البريسترويكا، فالجزر قد بدأ فعلياً في السبعينيات عندما بدأت الشروخ الأولى في الظهور ضمن المشاريع الانمائية

---

(٦) للقيام بالمقارنات المفيدة انظر دراسة:

Barrington Moore, *Les Origines sociales de la dictature et la démocratie* (Paris: Maspéro, 1969).

وبالانكليزية: *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Modern World* (Boston: Beacon Press, 1966).

فالكتاب يقارن بين ثورتين غربيتين (الولايات المتحدة الأمريكية، فرنسا) وبين ثلاث ثورات آسيوية (الصين، اليابان، الهند).

الدولتية «Etatique»، فقد بدأ عندئذ الكثير من المثقفين بالابتعاد عن الأنظمة التي أصبحوا من الناقدين الرئيسيين لها، ليتحولوا في ما بعد إلى ضحاياها الأرثوذكسيين كذلك.

إن نقد الأنظمة القائمة من المثقفين، ومهما كانت راديكاليته، فإنه كان داخلياً، لأنه استمر في الانطلاق من أسبقية الدولة «Paradigme»[7]، لأن فكرة الدولة القوية، الدولة الموجودة في كل مكان المسيِّرة للمدنية، لم يُعَد فيها النظر، ولكن ما هو غير متفق عليه، يكمن فقط في توجهات هذه الدولة المراد منها أن تكون لصالح «الجماهير» الشعبية، دولة على «اليسار» أكثر. وبالطبع فضمن هذه الرؤية يبقى المجتمع ينظر إليه «كجماهير» مقابل سلطة تكون قد خافتها. مع بداية الثمانينيات تتغير نوعية النقد مع ضخامة الخسائر التي اقترفتها هذه الدول، إنها فترة الانفتاح المصمم الذي قامت الأقطار العربية بتطبيعه بشراسة كبيرة، هذه الأقطار التي تقلصت إلى مستوى أجهزة القمع فيها، في ما تبدو للناظر وكأنها أصبحت أجهزة لتطبيق مخططات إعادة الهيكلية لحفز الاقتصاديات الوطنية من خلال ربطها بالسوق العالمية.

إن الدينامية التاريخية للمجتمعات العربية تعرف حركات اجتماعية من ثلاث مراحل، التمردات العنيفة، حملات القمع، والعودة إلى الهدوء من جديد. وأمام هذه المسلسلات المتعاقبة والعنيفة، نرى أن الدول قد فقدت الحد الأدنى من الشرعية في استمرارها، وهي نفسها أصبحت لا تخفي ذلك.

إن ممارسات الدولة العربية هذه كان لها تأثير في المثقف العربي، ففي البداية كان هذا الأخير وباحتشام كبير يُعنى بالاهتمام بحقوق الإنسان «الديمقراطية» والحريات... هذه الاهتمامات التي كانت من قبل من احتكار المنظمات الدولية ذات الأصل الغربي. ومع الوقت وبالتدريج تم اكتشاف مستويات واسعة من الواقع الاجتماعي فقام حاجز الدولة الكثيف بإخفائها عن المشاهدة.

وهكذا وبالتدريج وفي حركة فكرية مزدوجة تم اكتشاف موضوع وإشكالية جديدة للتحليل الاجتماعي. فمع الابتعاد عن الانطلاق دائماً من الدولة كشكل وكمحور أساسي للبحث والتفكير، يكون الفكر قد بدأ حواراً داخلياً ليتخذ مواقع تكون فيها الممارسة الاجتماعية محور العمل النظري.

هذه الثورة النظرية إذن هي التي نقوم بالتطرق إليها وتحليل خطوطها العامة.

ثالثاً: التجربة الاجتماعية

حتى لا نجانب الصواب، لا بد من القول إن «اكتشاف» التجربة الاجتماعية لم يكن وليد النشاط النظري فقط، الذي يكون حسب وجهة النظر هذه، قد اقترب هندسياً من

---

(٧) يستعمل مفهوم (Paradigme) حسب (Kuhn) انظر:
Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1965).

الواقع الاجتماعي نتيجة تحرره من وهم الدولة، لأننا هنا أمام حركتين وليس حركة واحدة، حركة الفكر التي تطرّقنااليها أعلاه،وحركة المجتمع الذي انتهى في نهاية الأمر من فرض نفسه كموضوع مركزي للتحليل وكموضوع تاريخي في مقدوره أن يصبح قاعدة لحركة اجتماعية مستقلة[٨].

كل هذا بعد إعادة التشكيل التي عرفتها هذه المجتمعات العربية نفسها. إن المجتمع لم يصبح الموضوع الرئيسي للتفكير، كممارسة أو «كمجتمع تاريخي» إذا أردنا أن نستعمل مفهوم كاستورياديس (Castoriadis) إلا بعد أن تحوّل إلى «فاعل مركزي» محدد لتاريخنا. إذن الأمر يتعلق باكتشاف «جغرافي» لفضاء نظري بقدر ما يتعلق بالتقاء حركتين: حركة التفكير التي قامت خصائص الدولة بإبعادها عن محوريتها، وحركة المجتمع التي جعلتها الدينامية التاريخية تحتل موقفاً مزدوجاً كموضوع نظري وكموضوع تاريخي. إن ما جعل إشكالية المجتمع المدني مطروحة الآن في الوطن العربي، حسب رأينا، هو المكان النظري السياسي لهذا اللقاء. وبالفعل فإن غموض مفهوم المجتمع المدني له أكثر من دلالة في ما يتعلق بهذا الطابع المزدوج: محددات سياسية وعلمية. وفي الوقت نفسه، هو يوضح الأشكال الجديدة للممارسة السياسية (الجمعيات، حقوق الإنسان، الديمقراطية)، وفي الوقت نفسه، هو مجال جديد للتحليل، فهو تعبير عن «الزمن التاريخي» الذي يعطي خصائصه للمجتمعات العربية الحديثة: تفسُّخ هيكل الدولة العربية التي تقلصت إلى نواتها القمعية، في موازاة إعادة تشكل المجتمعات على قواعد جديدة. فنحن بعيدون بالفعل عن المجتمعات العربية التي ظهرت بعد الفترة الاستعمارية. فكل شيء تغير، أنماط المعيشة مثل تصورات الهيكل الاجتماعي في الأول، فالفضاء الحضري توسع على حساب العالم الريفي الذي لم يستطع المحافظة إلا على ثلث السكان الإجمالي. إن إعادة التشكيل هذه تجعل الحركة التاريخية تنتقل من الريف نحو المدينة، وفي المدينة حتى إذا كانت غير منظمة أو حتى إذا كان السكن في الأحياء القصديرية الضعيفة التجهيز، يتم اكتشاف حاجيات جديدة: العمل، المأجور، المدرسة، الصحة، وسائل الاعلام العصرية. إن الذي حصل لم يكن تغييراً للإقامة، إنه تغيير لنمط الحياة[٩].

كذلك عرفت الاستفادة من الثقافة تغييراً نوعياً؛ ففي كل الوطن العربي، تقلصت نسبة الأمية، وزاد عدد المتمدرسين والمتمدرسات في حين أن طلبة الجامعات وصلت أعدادهم إلى مئات الآلاف.

---

(٨) كيداكي هيراتا يلاحظ في ما يخص اليابان: في الغرب انتقلوا من حقوق الإنسان إلى حقوق الدول، في اليابان تلمس العكس.
«La Société civile japonaise contemporaine,» dans: *Marxisme au Japon* (Paris: Harmattan, 1988).

(٩) قمنا بجمع بعض المعطيات المهمة ضمن الملحق.
United Nations, *World Development Report, 1991*.

إن تكثيف الاستفادة من القراءة والكتابة التي كانت محصورة ضمن النخبة خلال الفترة الاستعمارية، جعل الاشكالية الثقافية نفسها تعرف تغييراً كبيراً.

كذلك ساهم العمل في أشكاله العصرية بإعادة تشكيل عميق للمجتمعات العربية، فظهر تنوعٌ كثيرٌ في النشاط الاقتصادي، وبالتالي بروز مهن كثيرة تشترط مؤهلات محددة، لكن وهو يصبح أكثر تركيباً، فقد بدأ تقسيم العمل في الاعتماد على مقاييس جديدة وغير معروفة سابقاً (فئات مهنية ـ اجتماعية جديدة تبرز كالمهندسين التقنيين، العمال والمسيرين لمصالحهم واستراتيجياتهم الخاصة). «فالجماهير العربية» التي كان من المفروض انها في مواجهة الدولة لم تتنوع وتختلف، حسب اختلافها وتنوع مصالحها، بل تكونت كمجموعات اجتماعية تقنية جديدة تخضع لأنماط تنظيمية جديدة تفترض أشكالاً جماعية للحياة، تختلف عن تلك المعروفة والتقليدية: «القبيلة، القرية، الطائفة. . .».

إن محيط حياة الفرد لم يتغير نوعياً فقط، بل تغير كذلك في أبعاده. فالآلاف، إن لم نقل الملايين من السكان يتنقلون من منطقة إلى أخرى، للبحث عن مصادر للرزق. إن هذه الظاهرة الواسعة للهجرة تقوم بعملية سلخ الفرد من محيطه المحلي التقليدي، لتدمجه ضمن فضاءات اجتماعية اقتصادية ثقافية وسياسية أوسع وأكثر تنوّعاً. فالمحلية تترك مكانها لأشكال أوسع للهوية، ومن ضمنها بالطبع مصطلح «الأمة» الذي يصبح واقعاً فعلياً بحدوده، حقوقه ومصالحه، بغض النظر عن الأوهام المؤسسة القديمة.

من خلال عمليات إعادة التشكيل التي تعرضت لها المجتمعات العربية، فالنتيجة كانت أن الأشكال الاجتماعية القديمة من نوع (Gemeinschaft) إذا أردنا أن نستعمل مفاهيم تونيس (Tonnies)[10] تترك مكانها تدريجياً لصالح أشكال أكثر عصرية من نوع (Gesselschaft). وبالطبع فإن هذه العملية تختلف مدة من بلد إلى آخر، ومن منطقة إلى أخرى، لكن الاتجاه العام للتغيير هو السائد.

ففي كل مكان نلاحظ ظهور أنماط جديدة من العلاقات الاجتماعية المتميزة بالمصلحة الواعية أكثر من أشكال التضامن الجماعية التقليدية. علاقات مبنية على منطق الحساب أكثر مما هي مبنية على منطق الاجتماع العاطفي، مبنية على استراتيجيات أكثر من التجنيد. باختصار ثقافة العقد تبرز أكثر، والتي يمكن قياسها من خلال انتشار الظاهرة الجمعاوية التي عرفت انتشاراً غير منتظر في بعض القطاعات وفي بعض البلدان العربية[11].

---

(١٠) ف. تونيس: F. Tonnies, *Gemeinschaft und Gesselschaft.*
ويتم ترقية هذه المفهومات عادة بجماعة ومجتمع. فالأول مبني على شعور جمعي الانتماء، في حين أن الثاني مبني على مصالح. ويلاحظ هنا أن علم الاجتماع الألماني قد اشتغل كثيراً على هذين المفهومين خاصة ماكس ڤيبر، تصنيفات مشابهة أخرى نجدها لدى دور كايم: التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي.

(١١) إذا اتخذنا الجزائر كمثال نلاحظ أن هناك أكثر من ٢٥,٠٠٠ جمعية مستقلة تكونت في ظرف السنتين السابقتين بعد أحداث تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، خاصة اندثار نظام الحزب الواحد، جمعيات متنوعة، ثقافية، علمية، اجتماعية للتضامن. . . إلخ.

لكن التغيير لم يمس فقط الأشكال الجماعية للتنظيم، بل الفردية كذلك، من ذلك مثلاً الاهتمام أكثر بفردانية العلاقات في عالم يطغى عليه أكثر الجانب غير المشخص.

كما أن هناك اهتماماً أكثر بتحديد الحقوق والواجبات، فأي علاقة اجتماعية، ومهما كان مستواها (سلطوية، أجيرة، جمعوية... إلخ) «فالحق المجرد» الثقافي ارتبط بطريقة وثيقة بالتجربة الجديدة للحياة والعمل اليومي.

على هذا المستوى كذلك نعرف في الواقع تحولاً عميقاً، فالأفراد «الرعايا المرتبطون بأشكال من الولاءات المختلفة، ومن ضمنها السياسية، يتحولون بالتدريج إلى مواطنين» مرتبطين بحقوق وواجبات.

إن هذه التصورات الجديدة للواقع الاجتماعي تؤدي في النهاية إلى أشكال جديدة للحياة الاجتماعية، وتؤدي بدورها إلى تحديد علاقات جديدة بالسياسي والممارسة الاجتماعية.

رابعاً: الفاعلون الاجتماعيون والممارسة الاجتماعية

بالفعل هناك فاعلون اجتماعيون جدد بدأوا في البروز: الشباب الذين فرضت عليهم المؤسسات التعليمية: الثانوية والجامعية أشكالاً جديدة للتنشئة ضمن أطر نفسية واجتماعية، خلقت منهم فئات اجتماعية ذات خصوصية أكيدة، لكنها وطنية في الوقت نفسه تعيش وتنظر لنفسها انطلاقاً من هذه الزاوية، النساء كذلك عن طريق العمل المأجور بالنسبة إلى عدد كبير منهن، وعن طريق تعليم الأغلبية، توصلن إلى تصور أصدق لحقوقهن كمواطنات، وليس كأمهات وأخوات وزوجات.

الفئات الوسطى أصبحت أكثر كثافة وتنوعاً من خلال التنوع الذي عرفه قطاع الخدمات: صحفيون، أساتذة، موظفون، محامون، أطباء... الذين أصبحوا يعدّون الآن بالآلاف، مما جعلهم يتدخلون بكل قوة في ميزان القوى عند عملية تحديد أشكال توزيع الدخل الوطني، في الفروق بين الفئات والتحالفات.

ومع تطور النشاطات الانتاجية: هيكلية، تقانية، بدأت حقيقتان تشملان فئة المسيرين والباحثين والمهندسين في البروز. فقد استطاعت ـ رغم الصعوبات ـ التأثير في القرارات الوطنية الكبرى التي عجزت البيروقراطية عن التحكم فيها[12].

لكن بغضّ النظر عن هذا البروز لفاعلين اجتماعيين جُدد، فإن اشكالية الممارسة الاجتماعية والسياسية هي التي لا بد من إعادة النظر فيها في ضوء هذه التحولات التي تنشط في احشاء الجسم الاجتماعي. ففي أقل من نصف قرن من التنمية، حتى ولو كانت مشوّهة،

---

(١٢) انظر أعمال انطوان زحلان. وانظر أيضاً العمل الجبار الذي قامت به اليونسكو حول الوطن العربي في عام ٢٠٠٠. UNESCO, *Le Monde arabe à l'an 2000* (Paris: UNESCO, BEP, 1989).

نجد أن التنظيم الاجتماعي تعقّد وتنّوع أكثر، مع تعدد فضاءات الحياة والعمل الجديدة (مصنع، جامعة، ضاحية... إلخ)، كما ظهرت مستويات هرمية جديدة (معرفية، مهنية، نقابية، مجتمعية) نحو تقنين أكثر، ولكي تصبح بالتالي محل رهانات مستقلة للكثير من النزاعات الاجتماعية.

أمام هذا التطور الأفقي للممارسة الاجتماعية، فإن العمودية الأصلية لمؤسسات الدولة بمعية ثقافتها الأحادية (أحادي الحزب، الايديولوجيا، التنظيم) تبدو كأنها أمور قد عفّى عليها الزمن. إن هذه الهياكل والمؤسسات الجديدة لا يمكن أن تكتفي بالأشكال التقليدية والقديمة للصراع المبنية على السيطرة والقوة. وحل النزاعات يمر عبر الشرعية والقوانين والاجتماع والاقناع... إنها كل الاشكالية الغرامشية المبنية على الهيمنة، والمعتمدة على طول النفس المطرودة من قِبل هذه الأشكال الجديدة للتنظيم.

لكن للأسف، فإن أمام كل هذه «الأفقية» التي تمتاز بها حركة المجتمع نجد أن العمودية الأصلية لمؤسسات الدولة مع كل ما يستلزمها من ثقافة أحادية (أحادية الحزب والايديولوجيا والتنظيم) ما زالت تنشط بأشكال قديمة لنوع من السلطة عفّى عليها الزمن الآن.

فالدولة أصبحت في مواجهة خفية للمجتمع، سجينة منطقها الخاص المبني على السيطرة والإكراه، وذلك بعد أن تقلصت إلى نواتها القمعية. هذه الأخيرة التي قد تقوم بسحق حتى ما تبقى من هذه الدولة أو إدخالها في حروب أهلية دائمة. إننا لسنا في حاجة إلى سرد السيناريوهات الممكنة الناتجة من هذه الوضعية، فهي ما زالت أمام أعيننا.

جدول رقم (١)
بعض مؤشرات التنمية

	الأقطار العربية	الدولة السائرة في طريق النمو	العالم المصنع
الدخل الوطني بالمقارنة مع عدد السكان (بالدولار الأمريكي)	١٨٢٠	٧١٠	١٢٥١٠
عدد السكان (بالملايين) ١٩٦٠	١٢٠	٢٠٧٠	٩٥٠
١٩٩٠	٢٧٠	٤٠٧٠	١٢١٠
٢٠٠٠	٣٤٠	٤٩٨٠	١٢٧٠
نسبة النمو الديمغرافي ١٩٦٠ ـ ١٩٩٠	٢,٧	٢,٣	٠,٨
١٩٩٠ ـ ٢٠٠٠	٢,٦	٢,٠	٠,٥
نسبة اليد العاملة للسكان (بالمئة)	٣٠,٧	٤٣,٩	٤٨,٥
نسبة اليد العاملة الزراعية (بالمئة) ١٩٦٥ ـ ١٩٨٥	٦٣	٧٢	٢٢
نسبة اليد العاملة النسوية (بالمئة)	١٥,١	٣١	٤٠
نسبة السكان الحضريين (بالمئة) ١٩٦٠	٣٠	٢٢	٦١
١٩٩٠	٥٣	٣٧	٧٣
٢٠٠٠	٦٠	٤٥	٧٥
نسبة غير الأميين من الكبار (بالمئة) ١٩٧٠	٣٤	٤٦	-
١٩٨٥	٥٣	٦٠	-
نسبة التمدرس (بالمئة): الابتدائي ١٩٧٠	٥٠	٥٥	-
نسبة التمدرس (بالمئة): الثانوي ١٩٨٧	٧١	٧٠	-
نسبة التمدرس (بالمئة): الجامعي ١٩٨٨	١١,٩	٦,٥	٣٣,٨
نسبة المذياع لكل ١٠٠٠ ساكن	٢٣٢	١٧٣	١٠٢١
نسبة أجهزة التليفيزيون (بالمئة)	١٠٧	٤٠	٤٨٠
انتشار الجرائد	٣٣	٣٤	٣٤٢

المصدر: United Nations, *World Development Report, 1991.*

التعقيبات (١)

كمال عبد اللطيف

تثير هذه الورقة رغم غموض عبارة أجزاء كثيرة منها(*) إشكالية سياسية هامة، إنها تفكر في مآل تجربة الدولة العربية القطرية في العقدين الأخيرين من خلال علاقتها بالمجتمع العربي.

ومن الثابت أن المنعطف الذي تواجهه البلدان العربية اليوم أمام مختلف التحديات الداخلية والخارجية، يدعو إلى التفكير في سبل مواجهة المتغيرات ذات الايقاع السريع التي ما فتئت تتوالى في مختلف الساحات العربية.

ورغم أن الباحث لم يتناول بالدراسة حالة معينة ومضبوطة، في الواقع السياسي العربي، فإن المؤشرات المتعددة التي يوظف في سياق برهنته على المأزق الراهن للدولة العربية في علاقتها بالمجتمع المدني تلمح إلى خطورة الأحداث الآتية، وتعتبر كل الساحات العربية دون استثناء مجالاً صالحاً لإثبات ما يمكن توقعه من كوارث اجتماعية وسياسية في حال استمرار الحال كما هو عليه.

يتجه البحث إلى إثبات ضرورة إعادة النظر في آليات عمل الدولة القطرية أمام التحولات الاجتماعية التي أفرزتها العقود الثلاثة المنصرمة رغم كل الكوابح التي مارستها في اتجاه محاصرة المجتمع المدني.

إن النمو المتزايد للمؤسسات التي تشكِّل لحمة المجتمع المدني، الجمعيات والأحزاب والنقابات، والدعوات التي ترتفع في سبيل الدفاع عن حقوق الإنسان، أو تطالب بالمشاركة السياسية، كلها عناصر تتجه نحو محاصرة دولة القهر السياسي والاجتماعي السائدة.

(*) ربما يعود سبب غموض العبارة إلى أنها كتبت في الأصل باللغة الفرنسية ثم ترجمت ترجمة أولية إلى اللغة العربية. وفي هذه الحالة تظل صياغتها العربية في حاجة إلى مزيد من التدقيق في العبارة.

يضاف إلى ذلك أن نزوع الفكر السياسي العربي منذ أكثر من عقدين من الزمن إلى إعادة النظر في المشروع السياسي الليبرالي، ومحاولة تأصيله عربياً، هو أمر يتجاوز في نظرنا مرحلة بداية انهيار المعسكر الاشتراكي، ويوضح وعي النُخَبات العربية بمطلب الديمقراطية كضرورة اجتماعية وسياسية قادرة على تفادي الكوارث التي أصابت الوطن العربي، أو التي ينتظر أن تصيبه منه حالة استمرار استبعاد الاختيار الديمقراطي. إضافة إلى ذلك نحن نؤكد أن الاختيار الديمقراطي تمليه أيضاً متطلبات المعاصرة، حيث تتأسس الشرعية السياسية على مبدأ المصلحة التاريخية، وحيث توضع كل القيم الايجابية لتاريخ الممارسة الإنسانية في خدمة مشروع النهوض العربي المأمول.

ويبدو لي أن الباحث قد انطلق في ورقته من فرضية تؤكد أن اهتمام الباحثين العرب بمجال الدولة قد أتاح لهم في نهاية التحليل اكتشاف المجتمع، أي اكتشاف أهمية التجربة الاجتماعية، باعتبارها التجربة التي تقتضي المعاينة والبحث للتعرف إلى متطلبات المرحلة، ومحاولة مغالبة كل ما يترتب عنها من نتائج سلبية في الواقع العربي.

وقد لا نتفق معه عندما نعاين مسار البحث في السلطة والمجتمع في الوطن العربي، حيث ما تزال الأبحاث في هذا الباب رغم وفرتها في السنوات الأخيرة دون مستوى المتوقع، بحكم تنوّع النُخَبات، وتنوّع اهتماماتها في مختلف الجامعات والمؤسسات العلمية ومراكز البحوث العربية. إلا أننا نقبل ما ينتهي إليه من تحليل، وذلك عندما يقف في النهاية على الخلاصة التي تدعو إلى ضرورة مواجهة المستجدات العربية بآليات التحليل الاجتماعي المبدع انطلاقاً من تجارب التاريخ وخلاصات المعارف العلمية هنا وهناك.

ويمكن أن نعتبر أن استعمال مفهوم المجتمع المدني لفهم جوانب كثيرة من متغيرات المجتمع العربي يساعدنا على إصابة هدفين اثنين:

الأول، العمل على الدفاع عن الطابع التعاقدي للدولة، وهو عمل يقتضي الدفاع عن مطلبي المشاركة والتبادل بالصورة التي تؤدي إلى تقليص آلية السيطرة والإكراه التي تمارسها الدولة العربية القطرية، فيتحول الدفاع عن المفهوم إلى جزء من الدفاع عن مشروع الديمقراطية في الوطن العربي، خاصة أن مشروع الفكر الاصلاحي النهضوي اكتفى بالدعوة دون ممارسة التأصيل النظري.

الثاني، العمل على استبعاد طابع القداسة والقدسية على الحياة المجتمعية والحياة السياسية، والقداسة المتصورة هنا قد تكون دينية كما قد تكون أسطورة سياسية، أي أن ترسيخ كل ما يسمح بتوسيع دائرة المجتمع المدني في مجال الذهنيات ومجال الممارسة الاجتماعية يعتبر بمثابة وسيلة للمساهمة في استبعاد كل ما يمكن أن يحوّل النسبي إلى المطلق والتاريخي إلى الطوباوي.

إن التاريخ انطلاقاً من المعطيات التي تم فيها ابتكار مفهوم المجتمع المدني والمفاهيم التي ترتبط به في دائرة الاجتهادات السياسية الغربية هو مجال المغامرة البشرية المكتفية بقدرتها

على فهم مصيرها في المجتمع وفي السياسة وفي مجال الفكر والخيال دون اعتماد أي سند متعالٍ.

وتبقى في النهاية المسألة التقليدية التي تُطرح منذ عصر النهضة في باب مواجهة الحاضر العربي من مختلف أوجهه. أقصد بذلك مسألة خصوصية الذات وخصوصية الآخر في لغة تتعالى على كل الحساسيات التاريخية المؤقتة والعارضة، وهي مسألة لن نخوض في مناقشتها، فالورقة تتجاوزها بكيفية نقدية، وتدعو إلى ضرورة التفكير في متطلبات المجتمع العربي في ضوء واقعه وانطلاقاً من ضرورة استيعاب تجارب المجتمعات، ومحاولة ابداع الأدوات النظرية والوسائل السياسية المطابقة لشروط الواقع، وهو أمر لا نختلف فيه.

وفي هذا السياق يمكن أن نعطي مثالاً يوضح أهمية استعمال واحد من المفاهيم المكبوتة اليوم في مجال إعادة بناء الليبرالية العربية رغم ارتباطه الشديد والعميق بموضوع الديمقراطية ومفهوم المجتمع المدني، أقصد بذلك مفهوم التسامح.

وهنا سنطرح مرة أخرى شرعية استعادة المفهوم ومحاولة إعادة بنائه في ضوء متطلبات الحاضر العربي، كما سنطرح مسألة استمرار نسخ التجربة الغربية. لكن من منا يستطيع أن ينفي اليوم في ظل الاشكالات السياسية والمجتمعية التي يعرفها الوطن العربي أهمية مفهوم التسامح؟ ففي لبنان قبل الحرب الأهلية وأثناءها وبعدها، وفي الجزائر اليوم، وفي مصر... الخ، ألا يمكن اعتبار أن مطلب الوعي بضرورة التسامح كمطلب سياسي وكمسألة نظرية يعدّ قضية مركزية في مجال الصراع السياسي في الوطن العربي؟

نحن نعتقد براهنيته ـ كما نعتقد براهنية مطلب المجتمع المدني ليس فقط كمؤسسات تنشأ في هذا المجتمع أو ذاك، أو كأفكار يتم العمل على إعادة انتاجها وتعميمها، بل كرؤية فكرية تتعلق بمشروع في التحديث، مشروع في تجاوز العوائق السياسية التي تملأ الواقع العربي وتعوق بصورة أو بأخرى مشروع النهضة العربية المأمول منذ ما يقرب من قرنين.

المناقشات

١ - مبدر الويس

قوة الدولة في النظام الماركسي

ترى الماركسية أن الدولة ما هي إلّا أداة هامة للطبقة المسيطرة اقتصادياً من أجل حماية مصالحها. وإن طبقة البروليتاريا ستقود الصراع ضد الرأسماليين في مرحلة تاريخية لم تحددها الماركسية، ولا حتى لينين بعد ذلك، وإن هذا الصراع مع الرأسماليين والملكية سيقود إلى القضاء على هذه الطبقة. وبالتالي تزول الطبقات في الدولة وسوف يتحول المجتمع من مجتمع طبقي إلى مجتمع بلا طبقات حيث تسود بعد ذلك الحرية والمساواة في المجتمع، ويتأكد بعد ذلك المجتمع القومي الذي تدعو إليه الماركسية وبذلك تبدأ الدولة بالذبول أو الضمور تدريجياً ويحل بدل سلطة الدولة عدد من المحاسبين أو المراقبين لتنظيم المجتمع الجديد.

بينما الحقيقة ليست ذلك في الدولة الماركسية حيث نجد أن سلطة الدولة في الاتحاد السوفياتي سابقاً مثلاً أقوى من سلطة الدولة في أي دولة رأسمالية أخرى كبريطانيا أو فرنسا؛ حيث تمارس سلطة الدولة بشكل مركزي ومباشر في مختلف المجالات. بل لم نجد أيضاً حتى وجود مؤشرات تدل على تراخي قبضة المركزية في الدولة الماركسية.

لذلك كان أحد أسباب التغيرات العاصفة في الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية في شرق أوروبا سابقاً هو وجود سلطة الدولة المركزية وهيمنتها على المواطنين من قبل حزب وحيد وعقيدة وحيدة فقط.

لذلك فإن معظم البلدان العربية وهي دول قطرية في طبيعتها وشكلها استخدمت سلطة الدولة القومية بشكل مركزي من أجل الحفاظ على نظام الحكم، متجاوزة بذلك كافة مفاهيم الدولة القانونية الحديثة وحقوق الإنسان. ويبدو أن هذه التجارب العربية أخذ معظمها من دول المنظومة الاشتراكية والاتحاد السوفياتي سابقاً. ومع أن الاتحاد السوفياتي

والدول الاشتراكية سابقاً سارت في طريق الديمقراطية وحقوق الإنسان إلّا أن النظم العربية بقيت على حالها متشبثة بنظام الحكم القديم دون أي تغيير. وهو أمر يحتاج إلى نقاش طويل في بحثنا عن المجتمع المدني في البحوث القادمة.

٢ ـ محمود عبد الفضيل

دون الخوض في قضايا الالتباس النظري بين مفاهيم «المجتمع المدني»، «المجتمع الأهلي»، «المجتمع السياسي»، والتي سترد إشارات هامة لها في ورقة برهان غليون التي سوف تناقش في جلسة لاحقة، أود أن ألفت النظر إلى نقاط ثلاث، أعتقد أنها هامة:

الأولى، أن «الطرح الثقافي» لقضايا «المجتمع المدني»، سواء في الفكر السياسي الغربي أو في إطار فكر النهضة العربية، دون ربطها بما يجري في جبهة التطورات الاقتصادية والعمرانية، هو طرح قاصر بالضرورة. فلا بد دائماً من المقابلة بين ما هو اقتصادي (أو عمراني)، من ناحية، وما هو «سياسي»، من ناحية أخرى، في تحديد العلاقة بين مؤسسات الدولة وتنظيمات المجتمع المدني، مع الاهتمام الخاص بما يحدث في مجال التداول والأسواق والمبادلات التجارية محلياً وعالمياً. وما يحدث اليوم في الاتحاد السوفياتي وبلدان أوروبا الشرقية هو خير دليل على ذلك، من حيث اللحظة التاريخية التي تحدث فيها تلك التطورات ودلالتها.

الثانية، أعتقد أننا، نحن المثقفين العرب، في مأزق حقيقي عندما نطرح قضايا النهضة العربية ودور المجتمع المدني، إذ نقع دوماً في إسار «ثنائيات كاذبة» هي في حقيقة الأمر وليدة ردود الأفعال للتجارب المريرة والإحباطات التي عاشتها المنطقة العربية منذ أكثر من ثلاثين عاماً، نتيجة الممارسات التي قام بها ذلك الطرف أو ذاك. تلك «الثنائيات الكاذبة» هي تحديداً: **العروبة في مقابل الإسلام، الديني في مقابل ما يسمى العلماني، المدني في مقابل العسكري، الدولة في مواجهة المجتمع المدني**. إذ إن المطلوب نهضوياً وديمقراطياً ليس النفي المتبادل لكل منهما، بل التأليف الجدلي بين تلك الثنائيات، ذلك التأليف الجدلي يشكل ضرورة تاريخية، لأن دونه لن يكتب لأمتنا العربية النهضة والتقدم. وإذا كان لدى البعض منكم بعض الشك في ما أقول، فيكفيكم أن توجهوا أنظاركم إلى المأزق الحالي الذي تعيشه الجزائر لكي تدركوا ما أقصده تماماً.

الثالثة، إن علاقة التوازن الصحيحة والصحيّة بين «الدولة القوية» (وليس السلطة القمعية أو التسلطية)، من ناحية، و«المجتمع المدني» القوي، من ناحية أخرى، لا تتحدد إلّا في ضوء الممارسة الاجتماعية المستمرة. وبهذا الصدد، يشير علي الكنز في نهاية ورقته إلى أهمية دور «الفاعلون الاجتماعيون والممارسة الاجتماعية» في مجال تحديد علاقات جديدة في الحياة اليومية والحياة السياسية عموماً. وتلك نقطة أعتقد أنها في غاية الأهمية، لأنه إذا لم نحدد بوضوح تلك القوى الاجتماعية «الفاعلة» أو «الحاملة» لمشروع إحياء المجتمع المدني كشرط لانطلاق عملية النهضة الديمقراطية، سيظل حديثنا حديثاً عاماً مرسلاً يحلّق في الهواء الطلق

دون أن يلامس أرض الواقع. ويشير علي الكنز إلى ثلاث قوى اجتماعية مرشحة للفاعلية هي: الشباب، الفئات الوسطى، رجال الأعمال والمنظمون. وجدير بنا أن نناقش الامكانات والطاقات الكامنة لدى الشباب والفئات الوسطى في الوطن العربي، في ظل ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية الراهنة وأزماتهم القادمة، من إعطاء دفعة من الفعالية إلى المجتمع المدني في المستقبل القريب. كذلك دعونا نتساءل: هل توجد لدينا فئات من رجال الأعمال والمنظمين مستعدة لمساندة المجتمع المدني في حركته لإرساء أسس للديمقراطية الجديدة في الوطن العربي في ظل التحديات الجديدة التي يواجهها المجتمع العربي؟

٣ ـ عصام نعمان

ثمة بعد دولي في بناء الدولة القطرية العربية الممركزة والمتسلطة، يقتضي عدم اغفاله. فهو يتبدّى ليس في محاكاة النُخَبات البيروقراطية والعسكرية المتمركسة للغرب السوفياتي الاشتراكي فحسب، بل هو يتكشّف أيضاً وبشكل حاد في تدخل منهجي من قبل الغرب الأطلسي ـ لاسيما من طرف الولايات المتحدة ـ لإقامة نظم ممركزة ومتسلطة بقيادة النُخَبات المحافظة بغرض ضمان القدرة على استغلال مختلف المناطق المحددة وظائفها كأسواق مستهلكة ومصادر للمواد الخام، وفي طليعتها النفط.

هذا الأسلوب يجد تجسيده الأبرز في بلدان العالم الثالث، ذلك لأن الهمّ الرئيسي الدائم للنُخَبات الحاكمة في الغرب ـ كما يؤكد نعوم شومسكي ـ هو احتمال نجاح المنظمات الشعبية في إقامة أساس لديمقراطية ذات معنى ولإصلاح اجتماعي يهددان امتيازات أهل الثراء والنفوذ.

لقد بات واضحاً أن خوف النظام الأمريكي الكوني على مصالحه إنما يتجسد، أكثر ما يمكن، في صعود القوميات المستقلة المتطرفة، لاسيما في بلدان غرب آسيا وشمال افريقيا. وسبب هذا الاستشعار بالريبة والخطر هو استجابة الأنظمة الراديكالية، بصرف النظر عن طابعها البيروقراطي أو الديمقراطي، للضغوط الشعبية بضرورة تحسين سريع لمستويات المعيشة المتدنية للجماهير، وتنويع الاقتصاد، وسلوك طريق مستقل في التنمية. لذلك كان الاطار العام للنظام العالمي شكلاً من أشكال السيطرة الدولية التي تضمن حاجات المستثمرين الكبار على نحو يكون العالم الثالث متخصصاً في تصدير المواد الخام وسوقاً مستهلكة لمنتجات الدول الصناعية الكبرى.

في إطار هذا الاستشعار الأمريكي بالخطر من صعود القوميات المتطرفة يمكن تفسير حدث مبكر نسبياً في تطورات المنطقة. فقد ضربت الولايات المتحدة، بسرعة وضراوة، نظام محمد مصدّق البرلماني في مطلع الخمسينيات لتطويق أي محاولة من شأنها تحويل ايران إلى نموذج لسيطرة قومية متطرفة على مواردها ومقدراتها. ألا يتكرر الأمر نفسه، بسيناريو معدل قليلاً، في حرب الخليج الثانية؟

لإنجاز هذه الصياغة الامتثالية لدول المواد الخام ولدول الأسواق المستهلكة، حرصت الولايات المتحدة على الإمساك بجهازَي الشرطة والجيش في بلدان أمريكا اللاتينية ومركزة

السلطة على نحو يضمن ألّا يتصرف الشعب وفقاً لأفكار راديكالية، كما حرصت على تدمير الصحافة المستقلة.

في غرب آسيا وشمال افريقيا اعتمدت الولايات المتحدة وسيلة إشاعة الاضطرابات بل الحروب الأهلية وإعداد الانقلابات العسكرية لسد الطريق على القوى الديمقراطية الصاعدة.

الدول المركزة المتسلطة ليست، إذن، مجرد محاكاة بائسة لتجارب أكثر بؤساً في العالم السوفياتي الاشتراكي سابقاً. إنها «خيار» وحيد مفروض، من طرف النظام الأمريكي الكوني، على نخبات بيروقراطية وعسكرية في دول المواد الخام والأسواق المستهلكة.

وعليه، يصبح السؤال المحوري الذي يطرحه النهضويون، أياً كانت ايديولوجيتهم، هو: كيف يمكن تفعيل المجتمع المدني على نحو يكفل بناء دولة ديمقراطية قادرة وعادلة من جهة، ومتفلتة من سلاسل التبعية للنظام الأمريكي الكوني من جهة أخرى؟

٤ ـ مصطفى التير

أود التعليق على نقطة أثارتها ورقة الزميل علي الكنز، تتعلق **بكمية التغيير التي حدثت لشخصية الفرد العربي الذي انتقل إلى العيش في المدينة**. لا شك أن الأرقام تبين أن النمو الحضري العربي مقاساً بحجم سكان المدن قد ارتفع خلال العقدين بمعدلات سنوية تجاوزت مثيلاتها في بقية مناطق العالم. وصحيح أن عدداً كبيراً من الباحثين يستخدمون هذه الأرقام ليبرهنوا على وجود ظاهرة عربية متميزة في هذا المجال. لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الملايين الذين تركوا القرية أو البادية ليقيموا في المدينة قد غيروا من نمط معيشتهم وتفكيرهم وأنشطتهم. وليس من الضروري أن تؤدي عملية تغيير مكان أو نوع العمل إلى انسلاخ الفرد عن خصائص محيطه الاجتماعي الريفي واكتسائه رداء يحمل مواصفات حياة المدينة، وخصوصاً في ما يتعلق بأنماط سلوكه. إن الظاهرة التي تبرزها الكثير من الدراسات التي تعتمد على معطيات ميدانية هي أن الغالبية العظمى لهؤلاء الريفيين قد انتقلوا إلى المدينة حاملين معهم خصائص بيئتهم الريفية في أشكالها المادية وفي أشكالها غير المادية، المتمثلة خصوصاً في العلاقات والولاءات. لذلك ظهرت، وبوضوح في المدينة العربية، ظاهرة متميزة تعرف بترييف المدينة. واستمرت الأعداد الكبيرة من سكان المدينة في إظهار وتأكيد الولاء القبلي أو العشائري حتى في فضاءات العمل الحديثة.

٥ ـ عبد الله ساعف

قراءة ورقة علي الكنز توحي بتساؤلات عدّة: ألا يمكن التفكير في الدولة والمجتمع في الواقع العربي إلا من خلال علاقاتها بإشكاليات دول ومجتمعات أخرى؟ أكيد أن المناخ الفكري الذي كان سائداً في اليسار العربي قد تأثر بتشكّل المعسكر الاشتراكي لكن هذا التأثير لم يحدث إلا في حدود. ما أهمية غرامشي، كذلك، في توجيه اهتمامات المفكرين والمارسين العرب؟ لا يمكن إنكار أهمية غرامشي في المساعدة على صياغة جديدة لإشكالية

علاقات المجتمع بالدولة. إلا أنه يظهر لي أن حركة المراجعة وإعادة النظر يمكن تلمّسها في أدبيات قوى اجتماعية بعيداً عن تأثير غرامشي. أليس هناك تجارب خاصة وتاريخ خاص أدت من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف المجتمع، وفعلت على مستوى الفكر والممارسة على توجيه الاهتمام بالدولة أو المجتمع؟

في كثير من الأحيان كذلك تطرح إشكالية المجتمع المدني من خلال بعض الإشارات: القدرة على التنظيم الذاتي، كثافة التأطير الجمعوي، قدرة مكونات المجتمع على المبادرة، مجتمع يقوم بمهام الدولة، نشأة مجالات مستقلة عن الدولة، تأكيد قدرات المجتمع ضد الدولة.

وقد يظهر أن مخاطر عدة تحيط بهذا الطرح: منها اعتبار المجتمع المدني جوهراً منفصلاً عن الدولة، والدولة جوهراً منفصلاً عن المجتمع.. قد يؤدي إلى تجاهل واقع أن مجتمعاً مدنياً ذا مضمون فعلي لا يمكن أن يستمد أرضيته وقوته إلا من دولة صلبة وقوية. إن خطورة مجتمع أقوى من دولته لا تقل خطورة عن دولة أقوى من مجتمعها.

٦ ـ عبد الإله بلقزيز

عَرْضُ علي الكنز يلتقط واقعة ثمينة من وجهة نظر التحليل السياسي: تراجع صورة الدولة القوية في الأقطار العربية (مصر الناصرية، الجزائر البومدينية)، وتراجع سندها المرجعي العالمي (الدولة السوفياتية ونظيراتها من الدول ذات النمط السوفياتي) في مقابل تقدم محسوس في كثافة الحركة الاجتماعية وفي حجم تدفق آثارها. على هذه الواقعة يرتب الكنز استنتاجاً مفاده أن الخطاب العربي انعطف ـ تحت تأثير هذا التحول ـ من خطاب منبهر بالدولة إلى خطاب منشغل بالمجتمع.

لسنا نشك في ذلك، غير أنه قد يكون من المبكّر الحكم على هذا الانعطاف النظري ـ وعلى أساسه السياسي التاريخي ـ بأنه دليل صحة، بالقدر نفسه الذي قد يعسر فيه القول إن أساس ذلك الانعطاف (نعني كثافة الحركة الاجتماعية) يكفي وحده لتفسير هذه الظاهرة: ظاهرة استغراق الخطاب العربي في إشكالية المجتمع. نسوق ـ بسرعة ـ جملة ملاحظات نحتج بها على هذا الصعيد:

١ ـ ليست هذه الحركية الاجتماعية جديدة، إنما كانت ملازمة لتاريخنا المعاصر. قد تكون تعرضت في لحظات وظروف لجزر أو انتكاس، وقد تكون سقطت من رهانات السياسة، لكنها قطعاً ظلت ـ على الدوام ـ الحقيقة البنيوية الراسخة في التاريخ. إن فرضية حدّتها لا تصمد أمام النقد.

٢ ـ لم يكن النموذج الدولتي القوي، السوفياتي أو العربي المُسفْيَت مثار اهتمام الفكر العربي دائماً، أو مصدر جاذبية وإغراء له، بل كثيراً ما حفز على انتاج خطاب نقدي حوله، أو ـ في

أقل الأحوال ـ أغرى بالتشنيع عليه. وكثيراً ما وقف الخطاب الليبرالي في موقع على الهامش من النظام السياسي وفي مواجهته نقدياً.

٣ ـ يمكن لهذا التضخم في التهافت على إنتاج خطاب حول المجتمع بدل الدولة أن يمثّل نوعاً من الاستبدال الشكلي المنهجي المتحرك على إيقاع تحول نظير يجري في الفكر الغربي نفسه، ويتخذ المجتمع بدل الدولة موضوع الانشغال المعرفي الأساسي.

٤ ـ قد ينطوي الرهان المتزايد على المجتمع بدل الدولة ـ الذي يترجم نفسه فكرياً في تضخم الاهتمام النظري به ـ على فرضية ضمنية تبسيطية قوامها أنه في مواجهة الإخفاق الشامل والمتزايد للدولة، وفي مواجهة التضخم السرطاني للتسلط الدولتي، فإن المجتمع يقدم بديلاً (المجتمع المدني يصبح بمؤسساته ـ في سياق هذه الفرضية ـ دولة في حكم القوة وستصبح دولة بالفعل مع التغيير). ومثل هذه الفرضية تحتاج إلى مساءلة صارمة ودقيقة قبل أن ننشىء على قاعدتها أساطير وأوهاماً سياسية جديدة.

ليس في نيتنا الدفاع عن الدولة في الوطن العربي ـ وهي قادرة على الدفاع عن نفسها بالعنف والاقناع ـ ولا في نيتنا الهجوم على فرضية المجتمع المدني البديل، وهي ليست أكثر من فرضية تطرح نفسها للتفكير على أصحابها قبل غيرهم ـ وإنما الهدف من التساؤل كبح الرغبة في استباق التحليل وفي إنتاج خلاصات ايديولوجية ناجزة وسريعة حول المجتمع المدني ـ كموضوع للتفكير وكرهان تاريخي ـ ودفع الفكر إلى ممارسة نوع من المقاربة الحذرة ـ اليقظة للموضوع، إلى بناء أسئلة أولية وضرورية، قد يكون منها الأسئلة التالية: هل المجتمع المدني يطرح نفسه الآن إمكاناً تاريخياً أم طوبى ايديولوجية؟ هل يعقب تفكك الدولة بالضرورة قيام مجتمع مدني قوي؟ وهل شرط قوة المجتمع هو ضعف الدولة؟ لقد ضعفت الدولة في مصر ولبنان والجزائر، فهل قويت المجتمعات، وهل قامت؟

٧ ـ مصطفى كامل السيد

طرح علي الكنز سؤالاً هاماً حول أسباب إثارة المثقفين العرب قضية المجتمع المدني في بداية التسعينيات، على حين أن الفكر الغربي قد توقف عن الحديث عنها منذ ستين عاماً على الأقل. وحاول الاجابة عن هذا السؤال بالحديث عن الشعور بخيبة الأمل بين هؤلاء المثقفين بعد أن أخفقت الدولة العربية الراديكالية في تحقيق تطلعاتهم إلى تغير اجتماعي واقتصادي جذري في المجتمعات العربية يضعها على طريق التنمية المستقلة، لذلك تطلّع هؤلاء المثقفون في رأيه إلى فاعل اجتماعي آخر، تصوروه في المجتمع المدني.

لكن هناك إجابة أخرى عن هذا السؤال، تتمثل في التباين بين أوضاع البلدان العربية، وأوضاع بلدان أخرى كثيرة في العالم، فقد أظهر المجتمع المدني درجة عالية من الحيوية والفعالية في عدد كبير من بلدان أمريكا اللاتينية وجنوب آسيا وافريقيا السوداء، وفي بلدان شرق أوروبا، فقد سقطت حكومات سلطوية في كل هذه البلدان، وحلّت محلها حكومات تحترم حقوق الإنسان المدنية والسياسية بدرجة أكبر. وجاء هذا التحول نتيجة

ثورات أو انتفاضات شعبية ساهمت فيها منظمات المجتمع المدني. ولم يحدث مثل هذا التحول في أيٍّ من البلدان العربية.

ويقدم المستشرقون تفسيراً لهذه الدرجة المتواضعة في تطور المجتمع المدني في البلدان العربية والإسلامية، يركّزون فيه على طبيعة العقل العربي الذي يقبل السلطوية ولا يقيم وزناً كبيراً للديمقراطية، ويرون أن الثقافة السياسية العربية/ الإسلامية تؤكد فعالية السلطة ولا تهتم كثيراً بكيفية الوصول إلى هذه السلطة. بعبارة أخرى فإن نجاح السلطة السياسية في أداء وظائف معينة من بينها احترام شعائر دينية وتوفير احتياجات المعيشة للمواطنين يكفي لتأكيد شرعيتها، حتى ولو كان صاحب السلطة قد وصل إليها بطريق العنف، دون أن يكون تولّيه لها انعكاساً للإرادة الحرة لأغلبية المواطنين.

ونحن نميل جميعاً إلى رفض هذه التفسيرات التي يقدمها المستشرقون ونرى فيها تحيّزاً ضد العرب وضد الإسلام. ومع ذلك نحن لا نقدّم تفسيراً بديلاً.

إن تقديم تفسير جاد ومقنع لهذا التباين في درجة تطور المجتمع المدني بين المجتمعات العربية ومجتمعات العالم الثالث الأخرى يجب أن يكون إحدى المهام الأساسية لهذه الندوة، مثل هذا التفسير النظري يمكن أن يكون مقدمة لممارسة سياسية أكثر فعالية لإقامة مثل هذا المجتمع على قواعد أكثر رسوخاً في الوطن العربي.

٨ ـ محمد هنّاد

سوف يتمحور تدخلي على محاولة إضافة بعض الشيء على الاجابة التي أدلى بها الكنز عن السؤال الذي طرحه في صيغة عنوان لبحثه.

السؤال المحوري للبحث يتعلق أساساً بما أسماه «المناسبة التاريخية» لاهتمام المفكرين العرب بالمجتمع المدني.

الظاهر أن هذا الاهتمام نفعي أكثر منه نظرياً ويعود إلى سببين رئيسيين:

الأول، الاقتناع بإخفاق الدولة في تحقيق ما وعدت به في الخمسينيات والستينيات من تدعيم للوحدة الوطنية، وتحقيق التقدم. وقد كان أمل النخبة في الدولة كثيراً إلى درجة إنها غضّت الطرف عن الطابع العسكري للدولة إن لم تكن قد دعت إليه بشكل من الأشكال.

الثاني، الاقتناع بإخفاق الأنظمة العربية في تحقيق الوحدة العربية التي طالما تغنّت بها وجعلتها قاعدة حكمها. غير أن هذه الأنظمة قد أخفقت في تحقيق هذا الهدف، بل وربما عمقت الانقسام في الوطن العربي، فكانت النتيجة أن خابت التجربة، وبقي الطابع العسكري لهذه الأنظمة الذي لم يعد يعني شيئاً آخر غير القمع.

إذن، هذان السببان الرئيسيان هما اللذان جعلا نظر المفكرين العرب ينصرف تدريجياً إلى عمل المجتمع المدني الذي أصبحت الآمال معقودة عليه لتحقيق ما أخفقت الدولة في

تحقيقه. أكثر من ذلك، بعض الأنظمة السياسية العربية ذاتها أصبحت تقتنع أكثر فأكثر بضرورة إتاحة الفرصة قدر الإمكان ـ لكن وفق منطقها دائماً ـ للمجتمع المدني للمشاركة في بعض المجالات التي لا تكون منطوية على تهديد لمركزه. وهذا ما يظهر مثلاً في السماح بنوع من التعددية السياسية، والتعددية الحزبية. لكن الصراع بين النظام السياسي والمجتمع المدني يبدو أنه سوف يأخذ وقتاً أطول مما قد نتصور قبل أن يحسم الموقف حسماً لا يستبعد القطيعة والعنف. وقد يبدو الوطن العربي اليوم أشبه ما يكون بوضع يسبق العاصفة.

٩ ـ علي الكنز يردّ

إنه ليس من الممكن بالنسبة إليّ أن أجيب عن كل سؤال على حدة، ولذا فإنني سأحاول الإجابة عن هذه الأسئلة والملاحظات الثلاث.

١ ـ لقد لاحظت سوء فهم الخلاصة المتعلقة بين المجتمع المدني والدولة، لأنني مثلاً لم أقل، ولم أكتب أن المجتمع لا بد أن يكون ضد الدولة بل العكس، فقد حاولت أن أبيّن أن عملية التنمية والتنوّع والتعقيد تجعل من الضروري إعادة هيكلية تنظيم الدولة. إذ اعادة تكييف هذه المركزية تعتبر من المشاكل الأساسية للمجتمعات العربية في الوقت الحالي. إنه مشكل عصرنة هياكلها الدولتية «Etatique»، إن المجتمع ليس ضد الدولة، إنه أكثر تقدماً عنها.

٢ ـ إنني عندما تكلمت على فاعلين تاريخيين جدد (النساء، الشباب... إلخ) فهذا لا يعني إنهم يعوضون أو يلغون الفاعلين الكلاسيكيين (النقابات، الأحزاب) لكنهم قوة جديدة اضافية، تقوم حتماً بتعقيد أكثر للفعل الاجتماعي.

٣ ـ إن الحركات البشرية الكبيرة (هجرة داخلية وهجرة خارج البلاد... إلخ) تطرح مشاكل أكبر للإدارات المركزية. لكن ما يهمنا الآن هو توضيح النتائج المترتبة على هذه الحركات على وعي الناس: انفتاح أكثر على المجتمع وعلى العالم، لكن زيادة على ذلك هناك وعي نقدي يتجاوز التصورات.

الفصل السادس

المجتمع المدني في الفكر الحقوقي العربي(*)

عبد الله ساعف

قدّم التحليل السياسي في ما يخص فهم المجتمع المدني، تمييزاً بين «النظرية الاجتماعية المحترفة» (التي يمارسها الباحثون في العلوم الاجتماعية، وهي تتشكل من الأبحاث الميدانية والممارسات النظرية التي ينجزها المختصون في علم الاجتماع، أو علم الاقتصاد، أو التاريخ، أو الانتروبولوجيا. . .، سواء في الإطار الأكاديمي بالمعنى الضيق، أو غيره. . .)، و«النظرية الاجتماعية الرسمية» (التي قد يمارسها الحكام، وهي تتكون من عدد من الرؤى والتصورات لمالكي القرار عن واقعهم وعن كيفية ادارته. . .)، و«النظرية الاجتماعية للهواة» (التي قد يمارسها المحكومون، وهي تتكون من عدد من التمثلات والمطالب للمحكومين حول وضعيتهم وكيفية تصحيحها أو تغييرها. . .).

ويمكن الاتفاق على أن «النظرية الاجتماعية المحترفة» قد تعمل كخط رابط بين النظريتين الأخريين، وعلى الخصوص عندما تعالج مشاكل ذات حساسية كبيرة، كما هو الحال بالنسبة إلى مشكل «الدمقرطة» نظراً لوجود هذه الأخيرة في قلب رهانات ومصالح ومناهج وصراعات مختلف أطراف الحياة السياسية في بلد ما، وذلك من خلال العمل السياسي والمجتمعي المباشر[1]. وإذ يمكن الإقرار بأن «النظرية الاجتماعية» من حقها مثلاً، أن تطرح «الدمقرطة» كغاية مشروعة، وكنمط ضبط وتوجيه مرغوب فيه للنزاعات الاجتماعية[2]، إلا أنه من الواضح في تلك الحالة أن المخاطر قد تكون كبيرة في كل مرة يتم فيها تشغيل «النظرية

(*) قام الباحث بإعادة كتابة بحثه الذي كان قد قدّمه إلى الندوة. وتمثل هذه الورقة البحث المعدّل. ونتيجة لذلك، فقد تمّت اعادة النظر في التعقيبات والمناقشات حول البحث الأول المقدم إلى الندوة، وحذف الملاحظات التي أخذ بها الباحث عند إعداده البحث المعدّل. (المحرر)

(١) Khilnani Sunil, «Un Nouvel espace pour la pensée politique,» *Le Débat*, no. 50 (janvier - février 1990), pp. 181-192.

(٢) Michel Camau, «Démocratisation et changements des régimes au Maghreb,» papier présenté à: =

الاجتماعية للهواة» (أو ما يعارضها)، أي «النظرية الاجتماعية الرسمية» وذلك بأن تضيع روحها ومشروعيتها. إن المسألة هنا متعلقة بمشروعية ومدى تحيز[٣] الباحث الأكاديمي أثناء ممارسة اختصاصه: أين يفتقد حديثه مشروعيته عند اتخاذه مواقف، وتبنّيه مبادىء وقيماً وأهدافاً عملية كتلك التي تلتزم بها أطراف الصراع السياسي؟

وما ينطبق على مسألة الديمقراطية ينطبق كذلك على العديد من القضايا الأساسية الأخرى مثل «الاشتراكية»، و«الوحدة»، وقضية «تفويت القطاع العام»، و«الإسلام السياسي»... الخ. وتظهر هذه القضايا بالضرورة كمجال للبحث أكثر تسيساً من ذاك التسيس الذي يسم قضية المجتمع المدني. فرغم العلاقات الوطيدة بالصراع السياسي في المجتمعات العربية، ورغم حضوره الفوري في أغلب الخطابات والممارسات السياسية السائدة اليوم، يبدو المجتمع المدني وكأنه لا ينتمي إلى مجال السياسة المباشرة، ولهذا السبب، فإنه يغدو أكثر قابلية للمعالجة العلمية الموضوعية.

تحوم حول المجتمع المدني عدة تساؤلات جد متنوعة يطبعها الكثير من الغموض: هل تتعلق مسألة المجتمع المدني بالواقع التاريخي؟ هل ترتبط بنظام البنى الاجتماعية العميقة؟ هل تعبّر عن ذاتها كمشروع أخلاقي، أو اجتماعي أو سياسي؟ هل تفرض نفسها كبرنامج عمل يجب تحقيقه؟ وإذ لا يمكن معالجة الموضوع وكأنه موضوع محدد ومهيّأ سلفاً للمعرفة، يستحيل مواجهته بتحديدات جاهزة وكأن طبيعته وأبعاده ورهاناته واضحة ومحسومة مسبقاً: وبما أن كل الطابع الاشكالي لموضوع المجتمع المدني يكمن في كونه موضع تساؤل في الواقع بنفسه، ومعقّد تاريخياً، ولا زالت ملامحه لم تتأكد بعد، وجب رسم المناخ الاشكالي العام الذي يندرج فيه سؤال المجتمع المدني في الفكر الحقوقي العربي.

فمضمون المجتمع المدني، في الواقع، يكتسي خصوصية ملحوظة في واقع أوروبا الغربية (لكونه يحيل إلى مفهوم حكومة محدودة المجال والصلاحيات في أفق أزمة الدولة الكينزية، ويحيل إلى غياب التنظيم والضبط والتناسق والانسجام، ويؤكد فكرة التفكيك والتشتت، ومن هنا فكرة ضرورة حرفية جديدة néo - corporativisme، وهي مقولة تقر بوجوب تبني نظرية من نوع جديد مرتكزة على مؤسسات حرفية نقابية تخول سلطات اقتصادية واجتماعية وسياسية...)[٤]. وهذا المضمون مختلف عن الذي يحتويه مفهوم المجتمع المدني في

= ندوة الجامعة المستقلة لمدريد حول الانتخابات، المشاركة السياسية والتحولات السياسية في المغرب العربي، ١٠ - ١٢ أيار/ مايو ١٩٩٠.

(٣) كتب محمد عابد الجابري يقول: «كل كتابة في السياسة هي كتابة متحيزة، ونحن متحيزون للديمقراطية...» انظر: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ٣٩٥.

(٤) Jean Leca, «La Visite à la vieille dame, ou la société civile revisitée,» papier présenté à: Séminaire d'Aix-En-Provence (IREMAM), 5-7 octobre 1987; Henri Lepage, *Demain le capitalisme* (Paris: Hachette, 1978); David Friedman, *The Machinery of Freedom: Guide to* =

أوروبا الشرقية (حيث كانت الحكومات الكليانية تعاني العجز الاقتصادي، وكان ذلك يدفع بها إلى البحث عن المزيد من الفعالية: في هذا الإطار ظهرت التعددية كضرورة وبرزت المناداة بـ «المجتمع المدني» كوسيلة لتمثيل ومراقبة التعددية؛ والتعددية نوعان: تعددية الطبائع ـ العرق: اللغة، القومية؛ وتعددية الرؤى والمصالح . . .)[5]. وإذا كان موضوع المجتمع المدني في أمريكا اللاتينية طرح من خلال مسألة الانتقال إلى الديمقراطية، فلقد حصل ذلك في مواجهة خصمين، بل عدوين تاريخيين أساسيين: السلطوية (العسكرية أو غيرها) والشعبوية[6]. وفي الوطن العربي ـ الاسلامي يتضح جلياً أن وراء هذا المفهوم[7] تبرز سلسلة من التساؤلات، وهي مركزة حول اهتمامات مختلفة ومشتتة: غرابة الدولة عن المجتمع والسعي إلى اعادة تأسيس شرعية الدول من جديد، وهي تشمل صيغاً عديدة من الاشكاليات الراهنة للدولة: الدولة المانحة، التي تحتضن المجموعات الاجتماعية المختلفة وترضعها وتغذيها عبر سيرورات متنوعة للإدماج والاحتواء، وهو احتواء ينتج منه طرد ونفي واستبعاد مجموعات وفئات أخرى، إذ تطرح قضية الطوائف ضد المواطنة والتعددية الحالية ضد تعددية أخرى يؤمل الوصول إليها، كما تطرح مسألة سياسات سد الرمق والمحافظة على البقاء وأنواع معينة من الاستراتيجيات المشتركة بين نخبات الدولة والجماهير من أجل الاستمرار . . .[8].

ويلاحظ في الوطن العربي، أن الاستعمال الشائع للمفهوم يطرح في شكل مجموعة حواجز تحدّ من سلطة الدولة، ومجموعة كوابح تكبح تدخلية أجهزتها الادارية والأمنية، وتقوم ضد نفوذها الممتد إلى مجالات متعددة. وينزع المفهوم في الوقت نفسه إلى توسيع حقل الحريات. وفي إطار تصورات أكثر عمقاً، يشير المفهوم إلى مؤسسات وقوى اجتماعية وسياسية

---

a Radical Capitalism, Harper Colophon Book; CN 1010 (New York: Harper and Row, [1973]), and

سعيد زيداني، «إطلالة على الديمقراطية الليبرالية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٣٥ (أيار/ مايو ١٩٩٠)، ص ٤ ـ ٢١.

(٥) انظر: Miklos Molnar, *La Démocratie se lève à l'est: Société civile et communisme en Europe de l'est: Pologne et Hongrie* (Paris: Presses universitaires de France, 1990).

(٦) انظر: Louis Mercier Vega, *La Révolution par l'état une nouvelle classe dirigeante en Amérique Latine*, critique de la politique (Paris: Payot, 1978).

(٧) دلال البزري، «مقترحات أولية لاستخدام مفهوم المدني في العالم المعاصر: ندوة القاهرة،» **الطريق** (شباط ١٩٩١)، ص ٢١٣؛ نادية رمسيس فرح، «المثقفون والدولة والمجتمع المدني: ندوة القاهرة،» ص ٢٤٦، و Hamid Ait Hamara, «The State, Social Class and Agricultural Policies in the Arab World,» in: Hazem Beblawi and Giacomo Luciani, eds., *The Rentier State* (London: Croom Helm, 1987), pp. 138-158, et Bertrand Badie, *Les Deux états: Pouvoir et société en terre de l'Islam* (Paris: Fayard, 1987).

(٨) انظر مثلاً: ميشيل كامو، «تراجع الدولة أو القوة والأمل: عرض حول انحسار دور الدولة في تونس،» في: مصطفى كامل السيد، محرر، **التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٩)، ص ٢٢٥ ـ ٢٦٥.

ومبادرات وممارسات تقوم بدور الوساطة بين المجموعات (كالعائلة مثلاً) من جهة، والدولة ومؤسساتها الرسمية من جهة أخرى، وهو ما يؤكد إلى أي حد يطغى المفهوم الغرامشوي للمجتمع المدني الذي يشير إلى مجال تنتشر فيه أنشطة، ومبادرات فردية ومجموعات مدنية تقع بين المؤسسات والأجهزة الاقتصادية من جهة، وأجهزة الدولة وآلياتها الرسمية من جهة أخرى (الأحزاب السياسية، الجمعيات والنقابات المهنية والعمالية، الطلبة، الأندية، الجمعيات الخيرية، الندوات الثقافية، المعارض الفنية، المؤتمرات العلمية، الصالونات الأدبية. . .).

وهكذا نلمس كيف أن مؤشرات المجتمع المدني في الوطن العربي تحيل قبل كل شيء إلى رهان مرتبط بالارتقاء إلى حالة مدنية في الوقت الذي تضع فيه شكل نظام سياسي معين موضوع تساؤل.

حدد مخطط الندوة موضوع «المجتمع المدني في الفكر الحقوقي» كما يلي: «بعد نشوء الدولة العربية الحديثة وتطبيق القوانين المستعارة أساساً من النظرية القانونية الغربية، وخاصة في مجال القانون الدستوري نشأ فكر حقوقي معاصر يحدّد العلاقة بين الدولة والمجتمع»[9].

إذا ما اعتمدنا المعنى المباشر لعنوان البحث وعناصر تحديده، قد يبدو أنه يفرض علينا تركيز الدراسة على الاجتهادات الفكرية لفقهاء وأساتذة القانون بشأن بعض القضايا المرتبطة بالمجتمع المدني، إذ يعني ذلك معالجة الموضوع من زاوية التيارات البارزة في الفكر الحقوقي العربي واتجاهاته العامة وتقديم أمثلة عنه (مثلاً الحقوق المدنية والسياسية، الضمانات القانونية لحقوق الانسان. . .). إلاّ أنه رغم مشروعية هذه الطريقة، فهي تتضمن خلال المعالجة بعض المخاطر المنهجية: منها إعادة تكرار أدبيات السبعينيات حول دور القانون والحريات وحقوق الانسان في المجتمعات العربية؛ واعادة هذا الانتاج، على أهميته ومشروعيته، قد تؤدي إلى مجرد لمس الموضوع دون تحديد ما هو أساسي وجوهري فيه: من الواضح أنه في الحقب السابقة كان الاتجاه الغالب في المعالجات هو محاولة الحدّ من استبداد الدولة وتقليص صلاحياتها التي تنفي أو تقيد المشاركة الشعبية وتلغي أو تحدّ من الحريات الفردية والجماعية. وهكذا ظهرت أهمية اللجوء المكثف إلى القانون والمؤسسات وحقوق الانسان. . . لقد كانت الدولة تظهر بطبيعتها وشكلها وتوجهاتها الأساسية وكأنها الخصم الرئيسي في اطار سيرورة الدمقرطة. أما اشكالية المجتمع المدني، فإذا كانت تتأسس في جزء كبير من محتواها ضمن الاشكالية الشمولية لدولة القانون، فإن منطلقها لا ينحصر فقط في مواجهة الدولة وتقييدها، بل يشمل كذلك تأكيد المجتمع ذاته وتعزيز مجالاته بواسطة القانون تجاه الدولة.

ويظهر من الصعب التعامل مع الموضوع كما لو أنه يفرض علينا دراسة تاريخ السيرورات الوضعية لتشكل القانون ومساراته ومكانة مفهوم «المجتمع المدني» فيه: فهذا العمل الطموح يتجاوز ما يمكن أن يقدَّم في حدود مداخلة في إطار ندوة علمية كهذه.

---

(٩) انظر مخطط ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، ص ٨٥٣ ـ ٨٥٨ من هذا المؤلف.

ومن الواضح كذلك أن العملية ليست عملية تأريخ للفكر القانوني العربي وتياراته ولتعامل القانونيين العرب مع سؤال المجتمع المدني، كما أنه لا يتطابق مع دراسة الحركات الدستورية في التاريخ العربي المعاصر.

والواقع أن عبارة «فكر» تستوجب التعامل معها ليس فقط كمنظومات فكرية، فردية كانت أو جماعية (رؤى، تمثلات، فلسفات، نظريات، مذاهب...) بل كمضمون أوسع وأشمل، أي كممارسة بما تحتوي عليه كلمة ممارسة من معنى فكري ونظري وتطبيقي ومن نصوص تشريعية وسلوكات مؤسساتية وقانونية: ورغم أن القانون الدستوري يشكل المجال المتميز في هذا الباب، فإن كثيراً من التناظرات والتماثلات والثوابت يمكن تسجيلها كذلك في مجالات قانونية أخرى أولاً.

وتقتضي طبيعة الموضوع عدم الاقتصار على تقديم لمحة عن الوضعية الفكرية والعملية للفكر الحقوقي العربي إزاء اشكالية المجتمع المدني العربي: علينا كذلك مساءلة هذه العناصر الحقوقية في ضوء الواقع ومن زاوية امكانية قيام مجتمع مدني أو صعوبة قيامه ثانياً.

أولاً: المجتمع المدني بين التصور والتطبيق الحقوقي

يلحّ على الباحث في الفكر الحقوقي العربي تساؤل حول ما إذا كان ظهور الحركة الدستورية وتطورها، إذا ما أخذنا هذه الحركة كنموذج، تعبيراً عن بروز ونمو المجتمع المدني في الوطن العربي: ما هي درجة حضوره من خلال نشأة المسألة الدستورية وتطوراتها وتجلياتها المختلفة؟ وعلى مستوى آخر، تظهر ضرورة استقراء اشكالية المجتمع المدني عبر الممارسة المؤسساتية (من أجهزة تنفيذية وتشريعية وقضائية...) أو عبر السياسات القانونية والسلوكات السائدة للفاعلين في هذا المجال: لعل هذه القراءة تسمح بتحديد مجال المجتمع المدني وحركيته وفاعليته على مستوى الفعل القانوني والمؤسساتي بالنسبة إلى مجال حركية وفاعلية الدولة وأجهزتها.

١ ـ الدولة، المؤسسات، القانون، وإشكالية المجتمع المدني

أ ـ مؤشرات نظرية

كُتب الكثير عن المسألة الدستورية في الوطن العربي، ولقد برز هذا الموضوع إلى الواجهة خلال العقود القليلة السابقة في إطار النقاشات حول قضايا الديمقراطية وحقوق الانسان.

ومن دون شك، ارتبطت المسألة الدستورية بإشكالية المجتمع المدني في الوطن العربي، على الأقل من خلال ثلاث زوايا:

- فخلف طرح المسألة الدستورية نجد أن البحث كان جاداً منذ البداية عن مؤسسات تسمح بتوسيع امكانات مشاركة المجتمع في تسيير الشؤون العامة: فعندما اعتبر المهتمون بالمسألة الدستورية منذ عصر النهضة، أنه لا بديل عن التنظيمات والمؤسسات الدستورية الغربية، أكدوا في الوقت نفسه أن الأمة تشكّل مصدر السلطات، وأن اقامة الحكم على أسس دستورية ترتضيها الأمة ويلتزم بها الحاكم ضرورة حيوية لتأطير العلاقات السياسية والاجتماعية، ولزوال الاستبداد. وقد يظهر هذا التركيز على وجوب الحصول على رضا الأمة، وهذا التشديد على البحث عن الطرق الممكنة للحد من سلطات الحاكم تعبير عن المؤشرات الأولية لتشكّل الأنوية الأساسية لما يسمّى «المجتمع المدني»: تلمس هذه النشأة الأولى من خلال اعجاب الطهطاوي بالقانون[10]، أو من خلال طرحه مشكلة فصل السلط[11]. ونجد كذلك هذا الهم حاضراً عند خير الدين التونسي عندما تحدث في موضوع المؤسسات والقانون متسائلاً: «هل يتيسر (التقدم) دون اجراء التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية، اللذين هما أصلان في شريعتنا»؟[12]. وإذ يؤدي به البحث عن إلغاء الحكم المطلق إلى طرح ضرورة مشاركة أهل الحل والعقد كإحدى الركائز الأساسية لشكل الدولة التي يقترحها، فإن ذلك يشكّل أفضل صيغة في نظره لصون الحرية[13].

ولم يتوقف البحث عن الإطار المؤسساتي الذي يؤمل أن يقوم بتحرير امكانات المجتمع العربي: ولعل الأهمية الكمية والنوعية المتزايدة لأدبيات الفكر الحقوقي العربي في هذا المجال جدّ دالة على اتساع الفئات الاجتماعية المهتمة بحرية الرأي والغدل، وإشكالية المشاركة. ولا مجال هنا لإعادة فتح صفحات معروفة للفكر الليبرالي العربي منذ بداية القرن على الأقل، فالفكر العربي غني بالأدبيات ذات النزعة الدستورية التي لم تفتأ تطرح بحدة إشكالية حق

---

(١٠) كتب الطهطاوي عن القانون الفرنسي: «فإذا تأملت رأيت أغلب ما في هذه الشرطة (Charte) نفيساً، وعلى كل حال فأمره نافذ عند الفرنساوية ولنذكر هنا بعض ملاحظات فنقول: قوله في المادة الأولى: سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة، معناه سائر من يوجد في فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون حتى ان الدعوة الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره، فانظر إلى هذه المادة الأولى، فإنها لها تسلط عظيم على إقامة العدل، وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم، نظراً إلى إجراء الأحكام...». انظر: محمود فهمي حجازي، **أصول الفكر العربي عند الطهطاوي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ٢٣٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٢) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل وتحقيق المنصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ٩٥ - ٩٦.

(١٣) يقول خير الدين التونسي: «إن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة مع جعل المسؤولية في ادارة المملكة على الوزراء المباشرين لها، بمقتضى قوانين مضبوطة، مراعى فيها حال المملكة، أجلب لخيرها وأحفظ له». المصدر نفسه، ص ١٠٣... ويمكن كذلك ذكر عبد الله النديم، وفارس الشدياق، وأديب اسحق... إلخ. انظر حول هذا الموضوع محمد مخزوم، **أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في المشرق العربي في عصر النهضة**، الدراسات التاريخية (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٩٥ - ١٠٥.

المجتمع في تقرير مصيره[14]. ولا يشكل ذلك الصنف الخاص من الأدبيات العربية، وبالضبط الكتابات التي تعنى بالمسألة الدستورية من زاوية حقوقية محضة، إلا استمراراً واضحاً لهذا الهم، مهما اختلفت نزعات المؤلفين وتوجهاتهم الفكرية والسياسية. فمن هذه الوجهة الأخيرة، طرحت مسألة المجتمع المدني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في مؤلفات القانون الدستوري عبر مسألة نظام الحكم في الدولة، وعبر قضية مشاركة أفراد المجتمع في شؤون الحكم على نطاق واسع، وعبر البحث في أسس سلطة الدولة (في النظريات الديمقراطية وغيرها)، وعبر دراسة أنواع الحكومات، وحق الانتخاب، وحق الترشيح، والاستفتاء الشعبي وغيرها كمظاهر للديمقراطية، وعندما تعنى بتأثير حقوق الأفراد وحرياتهم في حدود كفالة تلك الحقوق والحريات، سواء استندت حدود سلطة الدولة إلى نظريات فقهية (القانون الطبيعي، الحقوق الفردية والتضامن الاجتماعي . . .) أو أوردت ضمانات قانونية وضعية (جمود الدستور، الفصل بين السلطات . . . الخ).

إلّا أن هذا الهدف لا يبرز فقط من خلال تصورات الفكر الحقوقي العربي عبر الصياغات المقترحة للمؤسسات التي تسمح بمشاركة أوسع للمكونات المختلفة للمجتمع العربي، بل كذلك من حيث إنه مرتبط بالرجوع إلى التجارب المؤسساتية التي عرفتها فعلاً المنطقة العربية[15]، منذ مبادرة الخديوي اسماعيل عندما أنشىء مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦، وتجربة الأمير فيصل عندما دعا إلى انتخابات نتج منها المؤتمر السوري العام الذي أسرع إلى المطالبة بنظام برلماني دستوري، والدستور الذي أملي على العراق، والتجارب البرلمانية الأردنية المتقطعة عبر التاريخ الحديث، وكذلك ظروف انجاز الدستور اللبناني (ودور المنتدَب الفرنسي في العملية)، اضافة إلى الاشكاليات المختلفة الخاصة بكل دستور عربي كالدساتير الممنوحة، والانتخابات غير المثالية . . . الخ.

وقد نتفق إلى حد بعيد مع بعض الباحثين حول غموض والتباس اللحظات الدستورية العربية الأولى «حيث تداخلت الأمور ببعضها وحيث ارتبطت الرغبة في تقييد الحاكم بالضبط الخارجي لتكريس التبعية. وقد يتساءل البعض، من كان يسعى في أوساط السكان فعلاً إلى نظام دستوري آنذاك: نخبة متغربة، فئات بورجوازية جديدة؟ الواضح أن المطلب لم يكن شعبياً واسعاً»[16].

---

(١٤) يمكن الرجوع في هذا الإطار إلى تاريخ الحركات الدستورية داخل الأقطار العربية، مثلاً في المغرب: علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، ط ٤ (الرباط: مطبعة الرسالة؛ لجنة نشر تراث علال الفاسي، ١٩٨٠)، وعبد الكريم غلّاب، **التطور الدستوري والنيابي في المغرب** (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٨). انظر تقديمنا للنزعات الأساسية حول مفهوم الديمقراطية في: **النظم العربية والديمقراطية**، سلسلة الندوات والمؤتمرات، كتاب الوحدة (الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٨٦). ولا يمكن هنا جرد كل الكتابات التي عالجت المسألة في مختلف الأقطار العربية.

(١٥) انظر في هذا الموضوع: غسان سلامة: **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، و**نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٤٠ وما بعدها.

(١٦) سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، ص ٦٨.

ومن الواضح أنه مهما كانت الفئات الاجتماعية المطالبة بالدستور محدودة، فهي لم تكن تشكّل إلّا الأنوية الأولى لمجتمع مدني كان لا يزال في طور النشأة. وإذا كان من المشروع التشديد على أهمية التأثير الأجنبي في مسألة الدستور إلّا أنه لا يمكن استصغار مغزاها الداخلي[١٧]. لقد بدأت فكرة التنظيمات الدستورية تفرض نفسها كشكل من البحث عن ضمانات داخلية ضد استبداد الحاكم.

- رغم كل شيء، يمكن التأكيد أيضاً أن جلّ التجارب التي عرفها الوطن العربي في بداية القرن لم يكن لها الأثر اللازم في تعميق الوعي ونشره بشكل واسع. ولم تتمكن المسألة الدستورية من احتلال مواقع الصدارة في الاهتمامات العربية. وكما بقيت آثار النواة الأولى للحركة الدستورية جد محصورة في المناخ الثقافي التقليدي الذي يطبع الحقل السياسي العربي، فقد بقيت أيضاً مقتصرة على فئات محدودة وعلى بعض النخبات دون أن تتجاوز هذه الدوائر الضيقة.

وكذلك الأمر في مرحلة النضال من أجل التحرير، إذ غلبت الأهداف المرتبطة بهموم الاستقلال الوطني حيث كان جلّ الحركات الوطنية العربية أساساً حركات وطنية فعلاً، تهدف إلى تحرير البلاد من سيطرة الاستعمار واسترجاع السيادة الوطنية، ولم تكن حركات دستورية بكامل المعنى، رغم حضور الهم الدستوري والمؤسساتي في العديد من أنشطتها، ورغم نزوعها نحو الديمقراطية وتشبّثها بحقوق الانسان.

وبعد الاستقلالات القطرية، تغلبت أهداف بناء الدولة الوطنية بما يعني ذلك من بناء أجهزتها (مؤسسات سيادية وخدماتية وانتاجية...). وإذ تضاربت الرؤى حول الفلسفات والمذاهب الأساسية التي وجهت هذه السياسات في سائر الأقطار العربية، فإنه يمكن القول إن هدف بناء دولة مركزية فعالة طغى على التوجهات التي كانت تسعى إلى تحقيق مشاركة أوسع للمجتمع واحترام أفضل لحقوق أفراده[١٨].

- صحيح أن المسألة الدستورية، وخاصة منها اشكالية المشاركة التي عادت إلى الواجهة منذ دخلت الدولة العربية في أزمة نهاية الستينيات، اثر امتحان هزيمة ١٩٦٧، مرتبطة بإشكالية أزمة الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي وما ينتج من ذلك من انعكاسات على الفاعلية العربية، إلا أن أمثلة كثيرة تبيّن اليوم أن مسألة المشاركة أخذت من الزاوية

---

(١٧) رضوان السيد، «الشرعية الدستورية والعقد الاجتماعي الجديد،» **المستقبل العربي**، السنة ١٠، العدد ١٠٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٧)، ص ١١٦ - ١٢٠.

(١٨) سعد الدين ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٤٠٣ - ٤٣١، وانظر أيضاً: Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977), p. 17, and سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، ص ٢٥ وما بعدها وص ٥٠ وما بعدها.

الحقوقية، مضامين وأبعاداً جديدة: ألا تشكل التطورات الراهنة في الجزائر وتونس والمغرب ومصر والأردن وموريتانيا، بل وحتى في السعودية، تعبيراً صريحاً عن صعود الحركة الدستورية كشكل راقٍ لبروز الوعي الديمقراطي[19]، الذي لا يعني في نهاية الأمر سوى تقدم سيرورة تشكل المجتمع المدني؟

ب ـ تجارب مؤسساتية

البحث في تعامل الفكر الحقوقي العربي مع خريطة الأشكال الدستورية القانونية الأساسية الموجودة في الوطن العربي، وما يتضمن ذلك من رؤى وتقييمات، من شأنه أن يكشف عن ملامح المجتمع المدني في الواقع العربي: يمكن الاعتماد على تصنيفات مختلفة لتحديد طبيعة ودور ومكانة المجتمع المدني الذي بلوره الفكر الحقوقي العربي مثل التمييز بين الأنظمة التقليدية والأنظمة الحديثة والأنظمة التي توصلت إلى مزج معيّن لمؤسساتها الحديثة، والتمييز بين الأنظمة التي تعتمد التعددية والأنظمة التي تعتمد الحزب الواحد، وبين الأنظمة التي تتبنى الديمقراطية والأنظمة السلطوية. . . ونعرف أن جل هذه التمايزات تتقاطع وتطرح اشكالية المشاركة في قالب يتشابه إلى حد بعيد. وهذه التصنيفات التي يعتمدها الفكر الحقوقي العربي لا تبدع كثيراً بالنسبة إلى ما هو متداول عالمياً في دراسات الأنظمة السياسية والقانون الدستوري: يمكن الاقتصار على تصنيفين أساسيين للأنظمة يقف عندهما كثير من القانونيين العرب؛ **الأول** يميّز بين الأنظمة الليبرالية والأنظمة غير الليبرالية؛ **والثاني** بين الأنظمة الملكية والأنظمة الجمهورية في الوطن العربي. فهل نتمكن من خلال هذين التصنيفين من تلمّس بعض العناصر الأساسية للمجتمع المدني ولواقعه وحركيته والإشكاليات الكبرى التي تطبعه؟

من المعروف أن الوطن العربي عاش نوعاً من العصر الذهبي المؤسساتي الخاطف ـ بغضّ النظر عن مضمونه الاجتماعي ـ عقب حصول عدد من الدول القطرية العربية على استقلالها، وعندما كانت تمارس نوعاً من الديمقراطية الليبرالية على النمط الغربي. ويمكن اعتبار القانون الدستوري كما مارسه فقهاء القانون في الأقطار العربية تعبيراً أساسياً عن هذه التوجهات على المستوى الحقوقي[20]. ولقد فسّر حصول امكانية هذه اللحظة بعدة عوامل،

---

(١٩) انظر على سبيل المثال صعود الحركة الدستورية في الجزائر في نهاية الثمانينيات في: محمد ابراهيمي، «بروز الدستورانية في الجزائر،» ورقة قدّمت إلى:

Séminaire d'Aix-En-Provence (IREMAM), 5-7 octobre 1987.

وكذلك تجديد طرح المسألة في دول الخليج بعد حرب الخليج الثانية.

(٢٠) يلاحظ التكيّف المدهش للعديد من فقهاء القانون الدستوري العرب مع الوضعيات السياسية المختلفة التي مرّت بها الأقطار العربية. فمنهم من عاش تحت نظامين أو ثلاثة، أو انتقل من عقيدة دستورية إلى أخرى. انظر مثلاً كتابات: السيد صبري، **النظم الدستورية في البلاد العربية وغيره**. . . وسليمان محمد الطماوي، **مبادىء القانون الدستوري المصري والاتحادي** (من طبعة ١٩٥٨ ـ ١٩٦٠ إلى طبعة ١٩٧٤) وفي الجزائر: محمد بجاوي، **الثورة الجزائرية والقانون** (دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٦١) وكتابات المؤلف نفسه =

منها: آثار اتصال هذه الأقطار مبكراً بـأوروبا وذلـك حتى قبل التغلغـل الاستعماري المبـاشر، وتأثير النخبة السياسية التي قادت الكفاح من أجل التحرير الـوطني، خاصـة أن هذه النخبـة كانت تعتمد على الرأي العام الغربي. وقد ارتبطت هذه اللحظة كذلك بالأهمية التي اكتسبتها الطبقة الوسطى.

هذه التجارب المقتضبة التي كانت تنطوي على إنشاء مجالس برلمانية وإجراء انتخـابات، ووجود أحزاب وصحافة حرة نسبياً، أفرزت أدبيات تنطوي على رؤى ضمنيـة حول المجتمـع المدني، يذكّرنا مضمـونها بما هـو منتشر في الأدبيات المماثلة لتلك المتداولـة في الغرب. وإذ لا يتسع المجال هنا لتقديم جرد لهذه الدراسات الحقوقية العربية كمّاً ونوعاً، فإنه مع ذلـك يمكن ملاحظة أنها اهتمت أكثر بالهندسة القانونية والمؤسساتيـة سواء بـطريقة شمـولية أو تفصيليـة، وذلك أكثر مما اهتمت بالمضمون الاجتماعي لهذه البنى، وأنه يسودها الطابع الوصفي القانـوني الصرف، وأن مكانة المجتمع فيها متواضعة جداً.

وتتأكد هذه النزعة حتى خارج الظروف السياسية العادية، عندما يتم، مثلاً، الاعـلان عن حالات الطوارىء والأحكام العرفية، وتطبَّق القوانين الاستثنـائية، وتعـطل البرلمـانات أو تحلّ لمدة طويلة، وتعلَّق الحقوق والحريات الدستورية والضمانات القانونية المنصـوص عليها في القوانين. فحتى عندما يسجل القانون الدستوري العربي إلغـاء دور المؤسسات وانتهـاك سيادة القانون وتقويض روح الديمقراطية الليبرالية(٢١)، فـإنه نـادراً ما يتجـاوز الاعتبارات القـانونيـة التقنية الصرفة وتراتبية وهرمية القواعد القانونية التي تحدد مكانة وحركات الـدولة، وقليـلاً ما يركز على المجالات المؤسساتية التي تتواجد فيها مكونات المجتمع(٢٢).

ويأتي هذا التهميش وعدم التركيز على المجـال المجتمعي الذي تمثله وتؤطـره المؤسسات والقواعد القانونية على الرغم من أن كل الدساتير العربيـة تنص على أن السيـادة للشعب(٢٣):

= بعد هذا التاريخ. انـظر أيضاً محمـد المجذوب: **الجمهـورية العـربية المتحـدة** (بيروت: دار النشر للجـامعيين، ١٩٥٨)، **والوحدة والديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة زدني علماً (بيروت؛ بـاريس: منشورات عـويدات، ١٩٨٠).

(٢١) ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية».

(٢٢) لنأخذ دون ترتيب خاص كتب القـانون الـدستوري المتـداولة في مختلف كليـات الحقوق في الـوطن العربي القديمة منها والحديثة: سمير أمين، **تطور النظم السياسية والدستورية في سورية**؛ محمود حلمي، **النظام الدستوري في الجمهورية العربية المتحدة**؛ السيد صبري، **النظم السياسية العربية المعـاصرة**؛ مصطفى صـادق، **مبادىء القانون الدستوري المصري والمقارن**؛ عبد الحميد متولي [وآخرون]، **القانون الدستوري والـدستور في لبنان**؛ عبد الرحمن القادري، **محاضرات في القانون الدستوري**... الخ.

يلاحظ أن هذه الكتابات لا تتميز في أغلبيتها عن ما هو متـداول في الغرب في مجـال القانـون الدسـتوري وهي تعيد انتاجها من وجهة المنهج والفرضيات ومضمون التحليل والخلاصات... ويلاحظ كذلك أنها تتعـامل مع المسألة الدستورية من زاوية قانونية تقنية محضة بعيـداً عن كل هم نقـدي... وبالتـالي يصعب انطلاقـاً من هذه المادة الحديث عن فكر دستوري عربي.

(٢٣) ابراهيم، المصدر نفسه، ص ٤٢٢، والصادق شعبان، «الحقوق السياسية في الـدساتـير العربيـة،» =

ففي الوقت الذي نجد فيه الدستور التونسي مثلاً ينص على أن «الشعب هو صاحب السيادة» والدستور السوداني ينص على أن «السيادة للشعب ويمارسها عن طريق مؤسساته ومنظماته الشعبية الدستورية» . . . ، نجد بعض الدساتير العربية تمنح الشعب حق ممارسة هذه السيادة بصورة حرة وكاملة. وتتميز بعض الدساتير العربية باستعمالها بكثرة عبارة «الجماهير الشعبية»[٢٤].

أما الأنظمة التي ابتعدت عن تبنّي الليبرالية الغربية، فاتسمت أدبياتها الحقوقية بنظرة قانونية مختلفة وبرؤية مغايرة عن المجتمع وعن مكانته ودوره: لقد ركزت، مثلاً، على مسألة التمثيل من خلال التماثل مع الجماهير (حزب واحد أو مسيطر): وهكذا يأتي الدستور المصري ليؤكد أن السلطة الجديدة لا تهتم بتمثيل المجتمع بأسره، بل فقط الشعب العامل منه[٢٥].

لقد ترجمت هذه النظرات الخاصة للتمثيلية بخلق مجموعات هامة من المؤسسات لمحاولة الالتفاف على المؤسسة البرلمانية. وتستمد شرعيتها من التزامها تجاه شعوبها بالدفاع عن مجتمع تسوده العدالة، والمساواة، والحرية، والتقدم، يسعى إلى تحقيق الوحدة، والمحافظة على الاستقلال، ومواجهة التحديات الخارجية[٢٦]. ولا سبيل هنا للدخول في تفاصيل كيفية ابتعاد هذه الأنظمة عن التعددية وتبنّيها صيغة الوحدانية. بيد أنه كان مطلوباً من مكونات المجتمع أن تساند هذه الأنظمة وأن تلتف حولها وأن تلتحم بها. ولعل التذكير هنا ببعض الأسئلة التي يظهر اليوم أنها لم تعد خاصة بمرحلة الخمسينيات والستينيات قد يكون مفيداً: ما وزن لبنان البرلماني والدستوري والانتخابي والمؤسساتي، وما هي درجة المشاركة الجماهيرية التي يحققها ـ إذا ما قارناه بالامكانات الواسعة التي كان يوفرها النظام الناصري المنعوت من طرف البعض بالسلطوية؟ فأين كان المجتمع المدني أكثر قوة وصلابة: في لبنان التعددية أم في «الشمولية» الناصرية؟

ويبرز تصنيف آخر من خلال المقاربات التي اعتمدها الحقوقيون العرب، متقاطع مع التصنيف الأول وهو يعارض بين الملكيات والجمهوريات.

غني عن البيان أن الأنظمة الملكية العربية تعتمد في تبرير شرعيتها على التقليد والإسلام، أو في بعض الحالات على البُعد القبائلي. والمثير للانتباه من هذه الزاوية أن الملكيات اهتمت بتعزيز شرعيتها إما بالرفع من أدائها، وإما بالأخذ بعين الاعتبار ما تضيفه العقلانية القانونية لشرعيتها: والملاحظ كذلك أنها اهتمت أساساً بتقوية المؤسسة الملكية

= في: محمود شريف بسيوني، محمد السعيد الدقاق وعبد العظيم وزير، معدّون، **حقوق الانسان**، ٤ مج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٩)، مج ٣: **دراسات تطبيقية عن العالم العربي**.

(٢٤) انظر مثلاً الدستور الجزائري في مادته (٣٤) (الدستور السابق، ١٩٧٦).

(٢٥) انظر في هذا الاتجاه دساتير مصر، الجزائر، ليبيا، اليمن الديمقراطية، سوريا، والعراق: سعد الدين ابراهيم [وآخرون]، **مستقبل المجتمع والدولة في الوطن العربي**، سلسلة دراسات الوطن العربي (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٨)، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢٦) ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» ص ٤٢٣.

وبمأسستها وبتكريس سلطة مركز الدولة[27]. ويمكن القول في هذا الاتجاه إنه، إذا شكلت حقبة الخمسينيات والستينيات فترة صعبة بالنسبة إلى الأنظمة الملكية بفعل المد الشعبي والقومي، فلقد كان الهاجس المركزي لهذه الأخيرة في تلك المرحلة تأطير الأطراف النشيطة في المجتمع ولجم حركيتها، وتكشف قراءة نصوص الحقوقيين لهذه الأنظمة إلى أي حد لا زالت حذرة تجاه توسيع دائرة المشاركة السياسية، وإلى أي حد لا زالت جاهدة في تطويق محاولات التسييس للجماهير في أقطارها. ومن الملاحظ أن بعض الأنظمة ذات الطابع الملكي تستخدم وسائل مختلفة كبديل عن المشاركة السياسية التي تتخذ شكل انتخابات، ونجد نموذجاً لذلك في حق الأفراد في مخاطبة السلطات العامة، الذي يأخذ به الدستور الأردني[28].

ولعل نوعاً من المبالغة يقوم في اعتبار أن الفارق الوحيد بين الملكيات والجمهوريات العربية يكمن في احتمالات وراثة المنصب في الملكيات، الأمر الذي يختلف في الجمهوريات[29]، إلا أن أسس وآليات الجمهوريات تنشىء مناخاً مختلفاً ومتميزاً عن مناخ الملكيات بإحالتها بقوة إلى دور الجماهير. ومثلما عرفت الملكيات العربية لحظات ليبرالية قبل أن تعمد إلى إلغاء وتقويض التعددية ضمناً أو صراحة، نزعت الجمهوريات العربية إلى الاتجاه نفسه متبنية لذلك مجالس ثورية وحزباً واحداً. ويلاحظ أن جلّ الأنظمة الجمهورية تدعي أنها تقدمية وتؤكد أن الجمهورية تعني صراحة أو ضمناً أن الشعب يشكل أساس السلطة. ولقد أعطت هذه الأنظمة انتاجاً قانونياً ومؤسساتياً خاصاً يلائم هذا التصور لتأطير مجتمعاتها. فهكذا مثلاً أصبحت النقابات المهنية والعمالية وتنظيمات النساء والشباب كلها أسلحة بين أيدي الدولة، الشيء الذي لم يسمح بوجود مجالات مجتمعية مستقلة عن الدولة.

فإذا كان البحث عن مجالات المشاركة السياسية للمجتمع عبر الفكرة الدستورية وعبر الهيكل العام للأنظمة السياسية يكشف عن بعض عناصر المجتمع المدني، فإن محاولة تحديد ملامح قانونية لها يقرّبنا أكثر مما نبحث عنه تحت اسم المجتمع المدني في الوطن العربي من زاوية حقوقية.

٢ ـ ملامح حقوقية للمجتمع المدني

إن جمع عناصر التمثلات القانونية للمجتمع المدني، بما فيها النصوص التشريعية أو القانونية، عمل أساسي في دراسة الفكر الحقوقي، لكون هذه النصوص موجودة فعلاً، وجزءاً من الواقع، ومرجعية حية فيه، بل سلاحاً يؤدي وظيفته بين أيدي العديد من الفاعلين.

---

(٢٧) ابراهيم [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٢٨) انظر المادة (٢٤) من الدستور الأردني، وشعبان، «الحقوق السياسية في الدساتير العربية،» ص ١٥٢.

(٢٩) يحيى الجمل، «أنظمة الحكم في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٣٦٢.

وتغتني هذه الدراسة أكثر وتسمح برؤية أشمل عندما تركز على علاقة القانون بالدولة والمجتمع المدني بالقانون.

أ ـ عناصر تمثلات حقوقية للمجتمع المدني

تكمن المكونات الأساسية للنظام الديمقراطي في بعض المستويات المفاهيمية والواقعية التي تتسع فيها حركية المجتمع واستقلاليته. ويمكن اجمال هذه المستويات في مفهومي الحرية بمعناها الحقوقي (احترام الحريات المدنية والسياسية للمواطنين، حرية الرأي، الحق في الاجتماع والتنظيم. . .) والمساواة بمضمونها السياسي والاجتماعي، مع العلم أن التوجهات التي تتحكم في هذه التشريعات كجزء من الواقع رغم وجود فروقات شاسعة بين الوضعية النظرية والوضعية العلمية، تسمح بتكوين فكرة عن الفضاءات التي يتحرك فيها المجتمع المدني العربي. . .

هكذا في ما يخص حرية الرأي، تظهر الخريطة العربية، من ناحية صياغة البنود والقوانين، جد متنوعة: فمن الدساتير التي تكفل حرية الفكر والتعبير والصحافة والنشر وهي تمارس حسبما يضبطه القانون[30] إلى الدساتير التي تطرح حرية الرأي والتعبير، شريطة ألاّ يكون «التذرع بها لضرب الثورة»[31]. وإذا كان من غير الضروري إظهار إلى أي حد تشكل حرية الرأي أحد الأركان الأساسية لاستقلال بعض المجالات المجتمعية، فإن طريقة صياغة هذا الحق عبر الدساتير، وتقييده بالقانون، زيادة على ما يواجهه من عراقيل عملية، يوضح لنا حدود التعامل الحقوقي الضيق مع هذا المجال.

أما في ما يخص حرية الاجتماع السلمي فيمكن التمييز ما بين دساتير تنص على أن حرية الاجتماع مكفولة في الحدود التي يضبطها القانون كما تفعل (دساتير الأردن والامارات، وتونس ولبنان والمغرب. . .). وفي الاتجاه نفسه يمكن ذكر الدستور المصري الذي يميّز بين الاجتماع الخاص، وهو حق مضمون، والاجتماعات العامة والمواكب والتجمعات التي هي مباحة في حدود (كما يقرّ ذلك دستورا البحرين والكويت)، وبين دساتير تضع علناً تضييقات على هذا الحق: فما جاء في الدستور الجزائري لسنة ١٩٧٦ كان يشكّل نموذجاً لهذا التوجه عندما يؤكد أن «حرية الاجتماع مضمونة» إلا أنه «لا يمكن التذرّع بها لضرب أسس الاشتراكية. كما يمكن اسقاطها لكل من يستعملها قصد المساس بالدستور أو بالمصالح الرئيسية للمجموعة الوطنية أو بوحدة الشعب والتراب الوطني، أو بالأمن الداخلي والخارجي للدولة أو بالثورة الاشتراكية». وهناك مجموعة من الدساتير تنصّ على المبدأ نفسه لكن في ديباجة مختلفة (دساتير السودان، سوريا، العراق، اليمن الديمقراطية. . .)[32].

---

(٣٠) شعبان، المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٤.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

أما في ما يتعلق بحق التنظيم، فإن مجموعة من الدساتير تعترف به شريطة احترام النظام العام وحسب ما يسمح به القانون (دساتير الأردن، السودان، لبنان، المغرب، الامارات، البحرين والكويت. . .)، إلا أن دساتير دول الخليج تتميز بنصها على تعددية ضمنية مع غموض في ما يخص تكوين أحزاب. . . ومعروف أن مجموعة أخرى من الدساتير تؤكد أن «حرية تأسيس الجمعيات مضمونة بالدستور» مع الاعتراف برمز مميز للحزب الحاكم (دساتير تونس، الجزائر، سوريا، اليمن الديمقراطية الذي يشكّل حالة قصوى، ومصر. . .) ويمكن اعتبار أن صيغة الدستور العراقي تتسم بازدواجية ظاهرية عندما يؤكد ضمانه حرية تأسيس الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات. . . «وفق أغراض الدستور وفي حدود القانون» وفي الوقت نفسه منح القيادة القطرية لحزب البعث الاشتراكي مكانة مميزة في الدستور(٣٣).

متنوعة ومختلفة هي الاشارات إلى حق المساواة في بُعده السياسي (المساواة أمام القانون في تولي الوظائف العامة مثلاً) أو في مضمونه الاجتماعي (ضمان حد أدنى من الحقوق الاقتصادية والخدمات الاجتماعية، العدل الاجتماعي، تكافؤ الفرص. . .)(٣٤).

والخلاصة التي تفرض نفسها، عندما نحاول تحديد وجهة نظر عامة مجملة لتمثل المشروع الدستوري العربي في التقنيات التي لها علاقة بإشكالية المجتمع المدني، أنه رغم الفروقات والتمايزات التي أبرزتها قراءة الدساتير، فإنه يسودها عموماً جو من الألفة والتشابه في المناخ العام الذي ترسمه وذلك من عدة زوايا: فمهما كانت ذات طابع متقدم وطليعي، فإن مختلف هذه البنود تظهر قابلة لتطبيق عملي يتكيف مع الأوضاع المتغيرة نظراً لمرونة القانون، وكأن سلوكات المشرعين العرب هنا تنزع إلى الاحتفاظ بهامش يسمح لهم بالحركة والمناورة والالتفاف عند الحاجة. ومن المثير كذلك أن آليات التقييد التي يستعملها المشرع الدستوري العربي متشابهة: ويتم التقييد إما بوجود نصوص دستورية أخرى (مثلاً في حال حق التنظيم: يحظر انشاء أحزاب سياسية غير الحزب الرسمي أو يُعلى من شأن الحزب الرسمي على باقي الأحزاب الأخرى) إما بإحالة الدستور إلى التشريع العادي ليقيّد هذه الحقوق والحريات أو ليصادرها بصفة نهائية من خلال حيل ادارية أو مناورات سياسية. كما أنه يوحي أن مجال الحقوق المنصوص عليها في الدستور هو مجال ضيق للغاية ومحاط في الوقت نفسه بمخاطر شديدة.

ويلاحظ أن الاعلان الرسمي عن التزام السلطة بمختلف هذه الحقوق يبقى مقتصراً على مستوى التأكيد المبدئي وذا وظيفة ديكورية شكلية لإبراء ذمة المشرع العربي أمام المجتمع الدولي ولإقناعه أنه تبنى مبادىء حقوق الانسان الأكثر تقدماً، ثم يعمد إلى افراغ هذه

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٣٤) انظر: الصادق شعبان، «حقوق الانسان المدنية في الدساتير العربية (القسم الأول)،» **شؤون عربية**، العدد ٤٩ (آذار/ مارس ١٩٨٧)، ونعمان الخطيب، **المذهب الاجتماعي وأثره على الحقوق والحريات العامة في كل من الدستورين الأردني والمصري**، العدد ١ ([د.م.]: مؤسسة البحوث والدراسات، حزيران/ يونيو ١٩٨٦).

النصوص من كل مضامينها عندما يتعامل مع مواطنيه. وليس ضعف الضمانات وغياب آليات حقيقية تدخلها هذه الحقوق إلى حيّز التنفيذ إلا حجة اضافية على هذه الازدواجية في طبيعة التشريع وسلوك المشرع في الوطن العربي.

ويلاحظ، والأمر له علاقة مباشرة بإشكالية المجتمع المدني، أن هم الضبط والتأطير والسيطرة على التوجهات السائدة في المجتمع بارز على عدة مستويات بما فيها مستوى التشريع الدستوري. وهكذا يبدو واضحاً أن السلوك العام المتّبع في المجال الحقوقي لا يسمح بتاتاً بإشاعة مناخ وفلسفة وعلاقات سياسية ومجتمعية تدفع بالمجتمع المدني إلى الواجهة.

ب ـ قانون الدولة وقانون المجتمع المدني

شدّد الكثير من القانونيين على الطابع الهامشي للقانون في البلدان العربية، ومن هناك أبرزوا الخروقات المتتالية للقانون وعدم احترامه، والاحتيال المستمر عليه، وإفراغه من أي محتوى فعال. وتظهر المسألة غير مثيرة للاندهاش إذا ما تذكّرنا أن العلاقات السائدة في المجتمعات العربية هي علاقات تسلّط وسيطرة وزبونية في أوضاع تسودها الأمية والبطالة وتهميش المرأة.

لهذا، وحسب هذه الرؤية، لا يمكن القانون أن يحتل مكانة متواضعة في هذه المجتمعات. فبالمقارنة مع مجتمعات أخرى، يتضح أن مكانة القانون جد محدودة: هكذا وبغضّ «النظر عن مدى الصفة التمثيلية التي يتمتع بها المشروع في معظم الأقطار العربية أو مدى سلامة النظام القانوني القائم فيها، فمن الواضح أن مبدأ سيادة القانون بالمعنى الواضح المبسّط المبيّن أعلاه لا وجود له في عدد كبير من الأقطار العربية. وقد كان ذلك ولا يزال إحدى النتائج الأساسية لاعتماد القوانين الاستثنائية أداة بعض الأنظمة في تعطيل ذلك المبدأ، وبالتالي سوط الارهاب المسلط فوق رؤوسهم على النحو الذي سوف نزيد في ايضاحه عند حديثنا عن الحقوق الغائبة في الوطن العربي»[٣٥].

ولا يقتصر التفاوت بين القانون والواقع على مجال دون الآخر. لقد أصبحت المباعدة بين النصوص الدستورية والواقع العلمي سمة عامة لوضعية القوانين العربية. ويتضح أنه، مثلاً، في ما يخص «نصوص الدساتير والقوانين لم يعد المواطن العربي يأخذها مأخذ الجد، وإنما أصبح يأخذها كما تؤخذ الشعارات البراقة واللافتات التي تعلق في كل مكان ولا تعني شيئاً قط»[٣٦].

ويمكن كذلك تقديم نماذج في القانون الاجتماعي وفي الأحوال الشخصية وتفهُّم هذه المباعدة على أنها العنصر الأساسي في علاقة المجتمعات العربية بقوانينها.

---

(٣٥) انظر: منذر عنبتاوي، «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الانسان العربي،» ورقة قدّمت إلى: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤، ط ٢ (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٤)، ص ٢٨٣.

(٣٦) الجمل، «أنظمة الحكم في الوطن العربي،» ص ٣٦٥.

إلا أنه لا يجب الإفراط في هذا المنحى من التحليل، فمن الواضح أن النضالات من أجل تطبيق القانون، والتعامل معه كقيمة للدفاع عن الفرد والمجتمع بدأت تتخذ أهمية متزايدة عبر سلوكات الفاعلين. ولقد أدى ذلك إلى نوع من نمو الوعي القانوني اكتسى أشكالاً متعددة[٣٧].

كما أن أطروحة هامشية القانون هذه لا تؤكدها كثافة الحركة التشريعية للدولة المركزية وانتاجها المتزايد لقواعد قانونية في شتى المجالات بكميات كبيرة، ومع طموحات مختلفة للتأثير في المجتمع. ولعل توظيف القانون والمؤسسات في خدمة بناء الدولة الوطنية قد أثّر في شيوع الاعتقاد بأن هذا القانون هو أولاً قانون الدولة: صحيح أن القانون يقوم فيها بدور قيادي وأن الدول الجديدة ومآزقها وأزماتها، وضرورة الاندماج الوطني وتعزيز جهاز المؤسسات أعطى القانون والمؤسسات مكانة أساسية في بناء الدولة. وطبيعة القانون الذي تمّ انتاجه تواكب طبيعة مهمات الاندماج هذه وتتجاوز الانقسامات القبلية والجهوية واكتمال بناء دولة القانون.

صحيح كذلك أنه من الممكن أن نعارض القوانين التي تكرّس التبعية وأن ننقدها باسم القوانين، قوانين تنزع نحو فك الارتباط وأن نندد بالقوانين التي تكرّس الاستبداد باسم القوانين التي تسمح بالمشاركة الواسعة: لكن هذا النقاش لا يحول دون اعتبار بناء الدولة مسألة ضرورية وموضوعية يحتل فيها القانون المواقع الأساسية: وهكذا، لا يمكن اعتبار انجاز قوانين مجرد انتاج لقواعد شكلية دون انعكاسات حقيقية لها على أرض الواقع.

فبناء دولة مندمجة له آثار في حالة المجتمع ودوره، وقد يساهم في بنائه. وقوة الدولة واتساق مؤسساتها وقوانينها لا يمكن إلّا أن تنعكس ايجاباً على مجتمعها وتقويه وتعززه.

ولعل ضعف المؤسسات القضائية يشكّل أحسن تعبير عن وضعية المجتمع المدني في الأقطار العربية: فبالجملة، تظهر وضعية القضاء الدستوري ودوره في حماية حقوق الانسان سواء المكفولة في الدستور أو خارجه، ضعيفة في جلّ الأقطار العربية: وتشكل الوضعية المصرية استثناءً نسبياً في هذا الإطار[٣٨] مما يزيد في مشروعية بعض النداءات التي سجّلها

---

(٣٧) انظر: عبد الله ساعف، **تصورات عن السياسي في المغرب**، سلسلة المجتمع والسلطة (الرباط: دار الكلام، ١٩٩٠)، ص ١١١. وبعض المراجع مثل: **حقوق المواطن في مواجهة الشرطة والنيابة والقضاء** (القاهرة: مكتبة غريب، [د.ت.])، ونعيم عطية: **مساهمة في دراسة النظرية العامة للحريات الفردية**،و في **الروابط بين القانون والدولة والفرد** ([د.م.]: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨)... الخ.

(٣٨) عوض محمد عوض، «المحكمة الدستورية العليا وحماية حقوق الانسان المكفولة في الدستور المصري،» في: بسيوني، الدقاق ووزير، معدّون، **حقوق الانسان**، ص ٢٤١ ـ ٢٦٢، ورابح لطفي جمعة، «حقوق الانسان في قضاء المحكمة الدستورية العليا المصرية،» في: بسيوني، الدقاق ووزير، معدّون، المصدر نفسه، ص ٢٦٣ ـ ٢٧١.

الفكر الحقوقي العربي منذ سنوات، والتي تطالب للأفراد بحق الشكوى أمام محاكم دولية وعدم كفاية الضمانات الداخلية لرعاية حقوق الانسان وحرياته(٣٩).

وإذا كان المجتمع المدني مرتبطاً بوضعية قانون الدولة، وبحدوده وصلاحياته، فإنه من جهة ثانية عندما نهتم بالقانون المُعَاش والمطبَّق فعلاً داخل المجتمع ومن طرف مكوناته، نكتشف أن الحياة القانونية للمجتمع معقدة جداً إذ إن عدة قوانين تتعايش، وأنه توجد ممارسات متجاورة ومتنائرة في الوقت نفسه. ولقد أبرز علماء الاجتماع القانونيون أحياناً خريطة هذه القوانين المتعايشة في أقطارهم، وتداخل الممارسات القانونية ذات الطبيعة المختلفة فيها، مميزين على الأقل بين ثلاثة مكونات: القانون الوضعي الحديث، والشريعة الاسلامية، والقانون العرفي، تختلف تفاعلاتها ودرجات تأثيرها من منطقة إلى منطقة وحسب طبيعة الموضوع المقنن.

ويفرض هذا التعايش على الباحث العديد من الأسئلة: هل ينزع هذا التعايش إلى الاستمرار؟ أو هيمنة الاقتصاد الرأسمالي أو تحت هيمنة الشريعة الاسلامية؟

وتظهر كذلك الحدود بين هذه القوانين المتميزة الاسلامية التي امتزجت بالقانون العرفي عبر قرون من التداخل والاحتواء والتأثير المتبادل، كما أن القانون العرفي أدمج جزءاً كبيراً من الشريعة الاسلامية، وخلق قانون العقود والالتزامات الحديثة مثلاً، وكثيراً ما نكتشف حضوراً أقوى مما نتصور للقانون الاسلامي.

ولقد كشف علم الاجتماع الحقوقي في أقطار عربية أبعاد هذه التعددية البنيوية منذ زمن بعيد وقراءتها وكأنها تنطوي على حياة مكثفة ونشيطة تدل على حدود الدولة المركزية أمام حيوية المجتمع المدني، وهذا ما يعني صلابة المجتمع، واستقلالية مجالاته وصمود هذا الانتاج القانوني الذي يجد في المجتمع المدني مصدراً له.

هذه الإحاطة بتعامل الفكر الحقوقي مع إشكالية المجتمع المدني في الوطن العربي نظرياً وتطبيقاً تفرض علينا تعميق البحث وتناوله من منظور أوسع، وقراءة وتقييم هذا التعامل الحقوقي من زاويتي المستبعد والممكن.

---

(٣٩) حسين جميل: «في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الانسان العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٥٠ (نيسان/ ابريل ١٩٨٣)، ص ١٦ ـ ٤٠، و«دور الجامعة العربية في إنشاء محكمة عربية لحماية حقوق الانسان،» ورقة قدّمت إلى: **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٣٤٩ ـ ٣٧٦. وفي الاتجاه نفسه، انظر: وحيد رأفت، «القانون الدولي وحقوق الانسان،» **المجلة المصرية للقانون الدولي**، السنة ٣٣ (١٩٧٧)، ص ٦٥. انظر أيضاً: محمد عصفور، «حول الديمقراطية في الوطن العربي: ميثاق حقوق الانسان العربي: ضرورة قومية ومصيرية،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٥٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣)، ص ١٢٠ ـ ١٤٢.

ثانياً: التصور الحقوقي للمجتمع المدني بين المستبعد والممكن

عندما نعالج مسألة المجتمع المدني انطلاقاً من رؤية تحاول أن تحدّد مواقع الفكر الحقوقي في إطار المجتمع في كليته، تنكشف إذ ذاك العوائق التي تعرقل بروز المجتمع المدني (عدم ملاءم بنية المجال السياسي العام لإمكانية نشوء مجتمع مدني، الخ. . . (أ)، وفي الوقت نفسه تظهر المؤشرات التي تبشر بنشوئه الحتمي (ب).

إن الأمر يتعلق هنا برسم الإطار الاشكالي العام الذي يمكن أن نطرح من خلاله مسألة المجتمع المدني: فلا يجب التعامل معه كمجموعة من التحديدات الصلبة الجاهزة، ولكن كعناصر أرضية عامة وأحياناً متنافرة ظاهرياً، وكمجموعة من الايحاءات والمؤشرات والإحالات تحاول الإحاطة بالموضوع دون تحديد نهائي له، تندرج فيها الأسئلة المتعلقة بالمجتمع المدني التي يجب استحضارها عندما نعالج جانباً من أهم الجوانب المرتبطة به وهو الجانب الحقوقي.

١ ـ عوائق المجتمع المدني

من بين الصعوبات التي تعترض المجتمع المدني في الوطن العربي تبرز طبيعة المؤسسات القائمة والأفكار الجارية في التشكيلة الايديولوجية السائدة، وكذا الثقافة السياسية المنتشرة، وكلها تشكل جاذبيات مؤثرة بشكل حاسم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ أن الملامح العامة للحياة السياسية ونزعات الأشخاص الفاعلة بتحركاتها الفعلية تساهم في عملية لجم المجتمع.

أ ـ عدم ملاءمة بنية المجال السياسي العام لإمكانية نشوء مجتمع مدني

يمكن أي تحليل أولي أن يظهر الخاصية غير الملائمة للتشكيلات الاقتصادية والاجتماعية العربية لظهور المجتمع المدني. فعلم الاجتماع السياسي والقانوني في ميادينه الأساسية يبرز حدة مقاومة البنى القائمة للتغير، وتساهم الثقافة السياسية السائدة في عملية الهيكلة هذه.

ب ـ المحيط الاجتماعي العام والمجتمع المدني

نستطيع أن نحدد ازاء الدولة، وجود مجتمع مدني رسمي يتركب من أحزاب ونقابات وجمعيات تديره نخبات ثقافية وتقنوقراطية، وأعيان وشخصيات علمية. وهذا المجتمع المدني يعتمد أساساً على ما هو مكتوب وما هو منتشر في العواصم والمدن الكبيرة. وإزاء الدولة، نلاحظ بروز مجتمع مدني صامت يعاني ظروفاً معيشية صعبة في محيط المدن وأحياء الصفيح والأرياف. وهو مجتمع غير رسمي يتكوّن من زوايا وما شابه ذلك، وهو يعتمد على ما هو شفوي وعلى التعبير الرمزي وعلى الصمت في مواجهة الدولة.

ويمكن التساؤل كذلك: هل العصبيات الاقليمية والهويات الثقافية المحلية تدخل في هذا الإطار؟ وكخلاصة، ان المجتمع المدني يجب تحليله بوصفه تركيبة النخبات في القمة، وأعضاء الأندية الخاصة جداً وجمعيات أرباب العمل، وعلى مستوى آخر، هناك الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات المهنية والصالونات والإعلام الرسمي، وعلى مستوى أدنى نجد الطرق الصوفية والجمعيات الدينية الأهلية... الخ.

ورغم وجود هذه البنية المدنية، فإن طبيعة المجتمعات العربية تظهر كأنها في شموليتها محصنة من موجات التحرر، وتبدو معارضة لتكوين مجالات الحرية داخلها. وفي الواقع كثيراً ما اعتبرت اللاحركة والجمود سمة بارزة في العوامل السياسية والاجتماعية العربية. وكثيراً ما سجلت أدبيات العلوم الاجتماعية أن هناك جاذبيات متنوعة تشكل القوانين الأساسية الفاعلة في هذا النوع الخاص من «الاستبدادات الشرقية». فأطروحة الجمود هذه كثيراً ما استعملت من طرف التحليل الاجتماعي في موضوع الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للبلدان العربية[٤٠]، وما زالت بنية الباتريمونيالية الجديدة (neo - patrimoniale) تسود جلّ الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وعلى أساس افتراض وجود مجتمعات تتميز بطابع التغيير وأخرى تتميز بطابع السكونية يمكن تعداد المجتمعات السياسية العربية ضمن المجموعة الثانية.

إن السؤال المُلحّ الذي يفرض نفسه في ميدان البحث الاجتماعي هو التالي: ألا يجب اعتماد التحاليل القديمة، وإقرار أن المجتمعات العربية أو العربية ـ الاسلامية، يجب أن تُفهم باعتبارها تجمعات للأفراد الواقعيين، المرتبطين في ما بينهم من خلال بُنى أسرية، وعلاقات تملُّك وتبادل وتفاعلات لغوية وطقوس دينية، ونزعات، وألعاب[٤١]. إن هذه التجمعات العتيقة تختلف أساساً عن تلك التي تشكلها الجيوش ومحصلو الضرائب والقضاة، والقصور حيث يتحكم الأمراء والبيروقراطية والأطر الحزبية[٤٢]. وكثيراً ما تساءل علم السياسة حول شروط ظهور تجمعات من هذا الصنف الثاني، وهي التي تشكّل التربة الطبيعية لنشأة المجتمع المدني: هل هي ضرورة الدفاع عن التراب ضد العدو الخارجي؟ أو كثافة معينة تميّز عملية تركيز العنف؟ أو تخيل سلطوي للقيم؟ أو للطابع الشمولي والمشترك للقضايا التي يعالجها؟[٤٣]؟.

من بين مكتسبات علم السياسة الغربية، من هيغل إلى ماكس فيبر، أنه يتعامل مع مواضيعه العربية كشيء مخالف تماماً يتحدد عضوياً بالزيادة أو بالنقصان، هكذا بالنسبة إلى

---

(٤٠) Jean - Claude Vatin, «Les Partis pris démocratiques: Perceptions occidentales de la démocratisation dans le monde arabe,» *Egypte - Monde arabe*, no. 4 (1990), pp. 9 ff.

(٤١) انظر: Leca, «La Visite à la vieille dame, ou la société civile revisitée,» et سعد الدين ابراهيم، «المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي في الوطن العربي،» **مجلة الديمقراطية** (مركز دراسات التنمية السياسية والدولية)، الكتاب الأول (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١)، ص ٨ ـ ١٧.

(٤٢) Leca, Ibid.

(٤٣) المصدر نفسه.

الغرب قد تتحدد طبيعتها بما هو زائد وما هو ناقص بالنسبة إليهم: سلطوية أكثر عندنا بالنسبة إليهم، ودولتنا ينقصها كذا بالنسبة إلى دولتهم، قانوننا ينقصه كذا بالنسبة إلى قانونهم، مؤسساتنا، فردنا، امرأتنا، قوانا الاجتماعية، الزائد والناقص يتحدد في كل الحالات تجاههم. إن قوة البنى المجتمعية التي تسود في البلدان العربية أثّرت في «النظرية الاجتماعية المحترفة»، في تشخيصها لموضوع المجتمع السياسي العربي إذ أقرت أن الوسط والمناخ الاجتماعي العربيين يحولان دون بروز صيرورة تكوين مجتمع يستحق أن نصفه بـ «المدني»، ولعل هذا المعطى هو الذي يفسّر لنا العدد القليل من الشرائح الاجتماعية المهتمة بالمشاركة السياسية في الأمور العامة، فضلاً عن موسمية هذه المشاركة وطابعها المتقطع وعدم فعاليتها[44].

إن الباحثين في مجال الحقوق يعرفون طبيعة هذا الإطار عندما يعالجون مثلاً التمييز ما بين «أنظمة تقدمية» و «أنظمة محافظة» حيث تعني هنا كلمة «التقدمي» كل ما هو قابل للتطور والتغيير والسماح للقوى الجديدة بأن تعبّر عن نفسها، بينما تشير كلمة محافظ إلى كل ما هو منغلق ولا يمكن تغييره إلا بتفجيره أو تكسيره. في هذا الإطار كُتب بحق أن الأنظمة العربية جميعها أنظمة محافظة، ذلك أنها «ـ رغم النصوص ـ لا تسمح بتغيير قمة النظام ولا هيكله الأساسي عن طريق تأثيرات الرأي العام على نحو سلمي. ولم يحدث أن تغير نظام عربي من داخله تغيراً هادفاً ـ إلا بالوفاة ـ أما أن يتغير النظام في القمة، وأن تتعدل أو تتطور توجهاته في غير حالات الوفاة على نحو هادىء، فهو الأمر الذي يبدو أن الأنظمة العربية ـ مهما قالت النصوص ـ بعيدة عنه»[45].

ج ـ الثقافة السائدة والمجتمع المدني

يظهر أن التشكيلة الايديولوجية العربية لا تيسر تأكيد وجود مجتمع مدني. فكل الفئات المعترف بها في المجتمع، فئات واسعة ومتنوعة من النخبات، وهي متداخلة إلى حد ما مع دوائر السلطة وتؤدي، من خلال علاقة شبه هرمية، إلى المركز. ولقد تمّ التعبير عن هذا الوضع بكل وضوح من خلال مفاهيم «الرعاية» «الزبونية» «الباتريمونيالية» ـ «الباتريمونيالية الجديدة»... الخ، التي أبرزها العديد من الباحثين لكي يحددوا طبيعة ما يعتبرونه بمثابة جوهر العالم السياسي العربي، والنخبات التي تشكّل العمود الفقري للنظام تتشابك بشكل متين مع كل ما هو مرتبط بالدولة. وهي تشكّل أهم مستويات المجتمع. وإذا كان جلّ المفكرين السياسيين العرب هم قبل كل شيء مفكّرو قضايا النخبات وقمم الأنظمة الموجودة في الوطن العربي، فهذا لا يقوم إلا بتسجيل أحد المعطيات الأساسية للحياة الفكرية والثقافية

---

(٤٤) جلال عبد الله معوض، «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، ص ٦٣ ـ ٧٧، وابراهيم [وآخرون]، **مستقبل المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ١٨٥ وما بعدها. وانظر في الاتجاه نفسه: محمد فايق، «حالة حقوق الانسان في الوطن العربي: الأبعاد والآفاق،» ورقة قدّمت إلى: ندوة الديمقراطية في الوطن العربي، ملتقى الفكر والحوار، طرابلس، ليبيا، تموز/ يوليو ١٩٩١.

(٤٥) الجمل، «أنظمة الحكم في الوطن العربي،» ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

للمجتمعات العربية منذ قرون وهم لا يهتمون إلا لماماً بالشعب في تصوراتهم وتفكيرهم ويعتبرونه لا يدخل في مجال الدولة ويتحدد بعبارات «العامة» والنعوت التي تبرز دناءة الشعب، كما يقدم عادة على أنه يتخبّط في الجهل والظلامية . . .

إن التشكيلات الثقافية والايديولوجية السائدة عربياً غير قابلة للاختراق من طرف ما هو دولتي وغير قابلة لفكرة استقلال المجتمعي وهي خاضعة للأجهزة التقليدية لإعادة انتاج القمع الفكري والعاطفي والنفسي (العائلة، المدرسة، المسجد. . .). إن ظاهرة نمو المجتمع العربي البطريركي في إطار مؤسساته التعليمية والدينية حيث تغلب الطاعة والامتثال، لا تسمح ببروز فكر نقدي وابداعي ولا تسمح بخلق وعي بضرورة التمييز في الآراء والمواقف، وبخلق استقلال الفردي عن الجماعي، وهي في الحقيقة تشكّل موضوعاً قديماً للعلوم الاجتماعية في هذا النوع من المجتمعات. إن المجتمع العربي لكونه تعوّد عبر عدة آليات لإعادة الانتاج الايديولوجي، على قبول تنظيماته ومبادئها القائمة، عمل دون أن تتاح له فرصة مناقشتها، وهذا لا يسمح بنشأة مجال قد يكون أرضية تسمح بنمو مجتمع مدني.

والثقافة الحقوقية العربية لا تشكّل استثناءً بالنسبة إلى الثقافة العامة السائدة حيث نجد، بسهولة، في التراث ما يشير إلى تعدد الجوانب التي تعتمد قيم التقدم والحرية والشورى، غير أن التيارات الجمودية والسلطوية والمعادية للحرية هي التي تحظى بالتأثير الحاسم في صياغة المجال الثقافي العربي الحالي.

وفي هذا الباب تبدو حالة الوعي القانوني نموذجية بضعفها، حيث يظهر هذا الضعف مرتبطاً بالثقافة القانونية السائدة ذات الأصول المتجذرة في التاريخ. في كتاب المؤرخ المغربي أحمد خالد الناصري (القرن التاسع عشر) **الاستقصاء في أخبار المغرب الأقصى**، نجد نموذجاً ذا تمثيلية دالة لهذا البعد: كان هذا الموظف العادي الذي قضى حياته في خدمة الدولة يرى في ما نسميه الآن حقوق الانسان والحريات العامة بدعة وزندقة لكونها تمنح الفرد مكانة مركزية وتحرره من العائلة، وهي تعني أنه بإمكان الفرد أن يعمل كما يتمنى وحسب ارادته. ولا يشكّل الناصري سوى نموذج معزول في هذا الاتجاه، إذ يمكن تقديم أمثلة عديدة عن الحدود الثقافية المتجذرة المتعلقة بالمجال القانوني والحقوقي، وهي لا زالت تتحكم في صياغة العقل والوجدان العربيين في المرحلة الراهنة[٤٦].

فالتلجيم الذي تمارسه البنى العتيقة تعززه طبيعة السلوكات السياسية الخاصة بالساحة العربية.

---

(٤٦) انظر: حسني عبد اللطيف، **الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية: دراسة تطور الأفكار السياسية في المغرب، ١٨٠٠ - ١٩١٢**، تقديم عبد الله ابراهيم (الدار البيضاء: افريقيا الشرق، ١٩٩١)، ص ١٦١ - ١٧٦، وعبد الله ساعف، «المجتمع المدني ونمو الوعي القانوني في المغرب،» **مجلة الاشعاع** (المغرب)، السنة ٣، العدد ٦، ص ٣٤ - ٣٨.

د ـ عدم تلاؤم السلوكات السياسية السائدة مع بروز مجتمع مدني

من بين الأبعاد التي تطبع التطورات في الساحة السياسية العربية يجب أن تعطى ظاهرة تملُّك الدولة النسيج الاجتماعي أهمية خاصة. وبطبيعة الحال، يشكّل انتشار السلطة الدولتية في كل مجالات الحياة المجتمعية وممارسة أجهزتها مراقبة قصوى على الأفراد والمجموعات حاجزاً أمام امكانية تحرّر الأفراد واستقلال المؤسسات الاجتماعية، وإلى نزعة اكتساح الدولة جلّ المجالات المجتمعية هذه يجب أن يضاف بعد رئيسي في سلوكات أهم الفاعلين السياسيين، ألا وهو انبساطها واهتمامها بمواقف الخارج تجاهها. بحيث تظهر جلّ التصحيحات والاصلاحات التي تعرفها هذه الأنظمة من الداخل موجهة بالأساس إلى الخارج، محاولة تحسين صورتها وواجهتها الديمقراطية، مع المحافظة على ما هو أساسي في النظام التقليدي، ويظهر بوضوح أن هذا النوع من توجه السلوكات السائدة لا يسهل عملية تأكيد المجتمع المدني.

(١) اخضاع النسيج الاجتماعي للدولة

بالقدر الذي تنتشر فيه سيطرة الدولة من خلال تحكُّم اداري كلي، تبرز به استمرارية هذا المنحى وتركيز مجهودات الدولة في اتجاه رفع مستوى أدائها وفاعليتها. وفي مناخ من السيطرة والضبط الأمني للمجتمع، يصاحب هذا النهج الذي يعتمد المراقبة استراتيجيات تحاول منع قيام أي حركة تجنيد للمجتمع قد تضيق مجال سلطتها. والهدف من وضع حاجز أمام تشكّل بنى مستقلة للتعبئة خنق كل التناقضات المتمفصلة على المؤسسات التي تهدف إلى وضع حد لاستاتيكية المجتمع من أجل تفعيله. والتعبئة الوحيدة المقبولة تتخذ طابعاً أفقياً وتكون مراقبة من أعلى قمم الدولة ومرتبطة بشكل واسع بسير مركزها، ويسمح بها على أساس أنها تمكّن من تصفية القوى المعارضة، أو إدماجها، أو التعامل معها في إطار الحدود التي تعيّنها وتفرضها.

إن هذا النوع من التعبئة يتخذ موقعه في إطار مشروع شمولي «لدولنة» المجتمع، وفي وضعية يطبعها ضعف التمييز والتعدد المؤسساتي على المستوى السياسي والنقابي والجمعوي، اضافة إلى تناقضات السلوك السياسي نفسه للأنظمة القائمة (تواتر الظرفيات المختلفة في حياة الدولة العربية الحالية فترات قمع تليها مثلاً: فترات انفتاح ثم عودة إلى التشدّد والقمع... الخ) وهو ما يبيّن هشاشة المجتمع أمام التضخم القوي للدولة في كل مكان.

ومن المحتمل جداً أن تكون الصلاحيات الواسعة للدولة ومجالاتها الشاسعة واختصاصاتها واهتماماتها الممتدة، وطموحاتها المتزايدة لاحتلال مواقع جديدة، وكمية (وأحياناً نوعية) أجهزتها وآلياتها، تخفي في نهاية الأمر ضعفاً جوهرياً، ففي وسط متخلف من المستبعد أن يعني وجود الدول وتدخلها في كل مكان أنها تشكل فعلاً قوة حقيقية.

وفي هذه الشروط، نجد أن أية بنى مجتمعية يمكن أن تتجنب مسألة الدولة. إن وضعية

التبعية التي يعرفها المجتمع تجاه الدولة تجعله يعيش حالة علاقة زبونية تجاهها. والباتريمونيالية التي تطبع مؤسسات الدولة، وتصور الدولة ذاتها للجسم الاجتماعي كمجرد ملحق لها، وضع ناتج عن هذه العلاقة. وفي غياب مؤسسات تقوم بوظائف الوساطة تظهر الدولة بمثابة الممون، والمدير المالي لشؤون المجتمع وهي تقوم بمهمات اجتماعية أساساً، وتقدم نفسها بصفتها الجواب الوحيد عن مختلف تطلعات المجتمع، والراعي الحقيقي لطموحاته.

إن التمييز الذي يقدمه جياكومو لوتشياني (Giacomo Luciani) بين بلدان التوزيع (بلدان تأتي جلّ مداخيلها من الخارج في الوقت الذي تشكّل فيه نفقاتها القسم الأهم في انتاجها الوطني) وبلدان الانتاج التي يظهر نشاطها الاقتصادي من حيث هو المصدر الرئيسي لغناها (وهي تقوم كذلك بوظيفة التوزيع) يشكّل تمييزاً خصباً للتحليل(٤٧). ويظهر بالنسبة إلى البلدان التي تنتمي إلى الصنف الأول أنه من الضروري تأمين الحد الأقصى من الموارد الواردة من مصادر خارجية، مشترطة انتماء الأفراد والمجموعات إلى نظام معين، في الوقت الذي تبقى فيه وظيفة التوزيع في بلدان الصنف الثاني مرتبطة بالتحصيل الجبائي لأرباح المقاولات ومداخيل الأسر(٤٨).

إذا أخذنا بعين الاعتبار واقع وجود أنظمة منتجة في الوطن العربي، فإنه حتى في حالة هذه الأخيرة تبقى العلاقة الباتريمونيالية التي تربط الدولة بالمجتمع تشكّل حاجزاً أساسياً يعوق مأسسة المجال السياسي، ويحول دون قيام نظام من نوع قانوني ـ عقلاني على قاعدة إقرار تثمين القواعد والاجراءات الديمقراطية والحديثة.

خلال حقب طويلة انصرمت، كانت معظم أبحاث علم السياسة التي اتخذت الوطن العربي موضوعاً لها، من خلال صيغ مختلفة، ومن زوايا دراسية متنوعة وحول جوانب متعددة من الواقع الاجتماعي، تؤكد صلابة الحواجز التي تعترض سيرورة بروز مجتمع مدني.

لم يمارس البحث في مجال ما يسميه علم السياسة «السياسات العامة» في الوطن العربي بالكثافة المطلوبة: والدراسات التي أنجزت في مجال السياسة القانونية أو المؤسساتية (السياسية الدستورية، أو سياسة التشريع في الشؤون الادارية...)(٤٩) نادرة جداً وخلاصاتها العامة تؤكد هذا الإخضاع للنسيج الاجتماعي لسلطة الدولة. إلى كل المعطيات السابقة، يجب اضافة ظاهرة توجيه السلوكات السياسية نحو الخارج

---

(٤٧) Giacomo Luciani, «Allocation Versus Production States: A Theoretical Framework,» in: Giacomo Luciani, ed., *The Arab State* (London: Routledge, 1990).

(٤٨) Michel Camau, «Trois questions à propos de la démocratisation dans le monde arabe,» *Egypte - Monde arabe*, no. 4 (1990).

(٤٩) انظر: عبد الله ساعف: «في السياسة القانونية في المغرب،» في: **القانون والمجتمع في المغرب العربي**، مجموعة من الباحثين (الدار البيضاء: مؤسسة الدراسات الاسلامية والعلوم الانسانية؛ باريس: منشورات CNRS، [د. ت.])، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٦، و«حول السياسة الدستورية في المغرب،» **المجلة القانونية والسياسية والاقتصادية للمغرب** (الرباط، كلية الحقوق)، العدد ٢٢ (١٩٨٩)، ص ٢٠٩ ـ ٢١٦.

(٢) توجيه السلوكات السياسية نحو الخارج

في أغلب الأحيان يظهر توجيه السلوكات السياسية نحو الخارج كمعطى حاسم في تحويل النزاعات التي تعمل على تأكيد مجتمع مدني في الواقع العربي عن مسارها الطبيعي. أن تكون البلدان العربية تعبّر رسمياً عن تعلّقها بالقيم الديمقراطية، وفيما هي تتأخر عملياً في إنجاز الاصلاحات السياسية الفعلية بهدف الدمقرطة، فإن هذا يشكّل أطروحة منتشرة حتى على صعيد السجال العربي العام في ما يتعلق بالسياسات الداخلية. وتظهر الأنظمة السياسية العربية حريصة جداً، وباستمرار، على الاعلان عن نياتها وخطواتها نحو الديمقراطية لتطمئن العالم الخارجي على استقرارها، ولاستمرار المساعدات والاستثمارات، وللحصول على أكثر ما يمكن من مشروعية فوق وطنية. ولهذا الغرض، لا تتوقف البلدان عن تعبئة مجموع الآليات المتوفرة لديها التي تسمح لها بتعزيز شرعيتها في النسق الدولي، وذلك بإعادة النظر في وضعية المعارضات وبفتح المجال أمام اللعبة السياسية والحياة البرلمانية والاقتراع وبتوسيع مقارباتها لحقوق الانسان.

إن أطروحة الانفتاح الخارجي ليست إلّا مرادفة لأطروحة «المواجهة الديمقراطية» التي تكتسب خلفها اللبرلة/ الدمقرطة مضموناً يتّسم أساساً بطابع تناوري، وهي في العمق تنزع إلى تكريس احتكار السلطة ومجموع القوى السياسية في مدارها الفلكي. وهذا لا يمكن إلّا أن ينتج آثاراً سلبية في ما يتعلق بميلاد المجتمع المدني. وتبدو هذه النظرة مفضوحة وتبسيطية بشكل مفرط. نعم إن جواب الدولة ضعيف من دون شك، غير أن موجة الديمقراطية التي تحتضنها عميقة جداً، وهناك العديد من السيرورات ـ التحديثية العميقة، المتعلقة بكينونة المجتمع العربي تفعل في جذور النظام نفسها وتفرض على السلطة أن تنفتح سياسياً وأن تميل إلى التطور الديمقراطي[٥٠].

إن استعداد الدولة لإحداث تمفصل جديد بين النظام والحرية يتقاطع بوضوح مع سيرورة سياسة عالمية ويتوافق كذلك مع مناخ دولي، وتكشف الحياة السياسية الراهنة عن أهمية آليات تختلف عن تلك التي تجسّدها وسائل الإعلام أو جمعيات دولية للدفاع عن حقوق الانسان والحساسية المفرطة التي يظهرها الفاعلون المحليون (العرب) في ظرفيات خاصة بين الطابع الحاسم للسيرورات الدولية المشار إليها في إضفاء المشروعية على الكيانات السياسية العربية. إنها تشكّل لازمة لنزعة تدويل معطيات القضايا المتعلقة بالدمقرطة. إن ديناميات التغيير تتجاوز جزئياً حدود الدولة الوطنية، إلّا أن مميزات وامتدادات التغيير تعاش وتتمثل في علاقة بهذه الحدود: هل يمكن أن نجهل أن هذا التركيب الجديد بين النظام والحرية مرتبط بنزعات الانتاج وتبادل الموارد المادية والرمزية التي تتم على مستوى دولي بل كوني؟

ومع ذلك، يمكن أن نلاحظ أن مؤشرات عديدة تساهم في نشر منطق المشاركة الملائمة

---

(٥٠) انظر: ساعف، تصورات عن السياسي في المغرب، ص ٩١ وما بعدها وص ١١١ وما بعدها.

لتشكيل مجالات محررة نسبياً من نفوذ الدولة وهي تفرض نفسها أكثر فأكثر على المعاينة والتحليل والتقويم.

٢ ـ في إمكان قيام مجتمع مدني

على الرغم من وجود عوائق عديدة تحول دون ظهور مجتمع مدني، فإن ثمة عدة مؤشرات تؤكد بصورة تدريجية امكان قيام مجتمع مدني. هذه المؤشرات تتكون من جهة، وفي الوقت نفسه، من نزعات تقليدية، تتباين كثافتها، وتتكون من جهة أخرى من ديناميات غير معهودة في الوسط العربي.

أ ـ استمرار النزعات التقليدية

إن امتدادات الحركة الوطنية وتطورات الحركة الاجتماعية تشهد بأن حداً أدنى من الحيوية يدبّ في المجتمع العربي، وهو يسمح باستقراء مؤشرات وجود مجتمع مدني من نوع معين يعيش حسب الشروط الموضوعية حركات مد وجزر.

(١) استمرارية الحركة الاجتماعية

إن مضمون وكثافة الحركة المجتمعية، وخاصة النزعات الاجتماعية، تظهر كمؤشرات على وجود مجتمع مدني.

فمن جهة، إن استقلال المنظمات الجماهيرية، وبالخصوص النقابات، في عدد من الحالات (مثل المغرب، مصر، لبنان) عن تدخل الدولة يشكّل، عاملاً اجرائياً هاماً في كل تحليل يتخذ المجتمع المدني كفرضية للبحث. إن المواقف السياسية والتعبيرات المؤسساتية التي اتخذتها المنظمات العمالية غداة الاستقلال السياسي تشهد على قدرة بعض البنى النقابية على تأمين استقلالية نسبية خاصة للمنظمات العمالية وكذلك لمدة طويلة. والظاهرة ملفتة للنظر في المغرب مثلاً، إذا ما قارنّاها بواقع بلدان المغرب العربي الأخرى[٥١].

أما من جهة أخرى، فإن اللجوء إلى الإضراب يشكّل مؤشراً دالاً على منحى تحقيق سيرورة من الاستقلال النسبي[٥٢].

هذه المؤشرات التي انتجتها الحركات الاجتماعية (الجماهيرية) في الوطن العربي وبخاصة الحركة النقابية العمالية، تتقاطع مع الرصيد الراهن للحركة الوطنية.

---

(٥١) انظر: العدد الخاص لمجلة سؤال حول «الحركة العمالية في الشرق الأوسط،» سؤال، العدد ٨ (شباط/ فبراير ١٩٨٨)، ص ١٧٣ و١٧٠.

(٥٢) حول بعض المؤشرات عن حيوية الحركة النقابية في منطقة المغرب العربي، انظر مثلاً الاضرابات في المغرب العربي: *Cahiers du Gremamo*, no. 4 (Laboratoire Tiers - Monde, Université de Paris VII, 1986-1987), pp. 67-154.

(٢) اعادة تشكيل الحركة الوطنية

إن تصاعد المطالب الديمقراطية ونزعات الاحتجاج ضد الحيف السياسي والاجتماعي ومجهود اعادة انتاج المرجعيات الايديولوجية والثقافية التي تحدث قطيعة مع «النظرية الاجتماعية الرسمية» والبحث من طرف النظام بنفسه عن أنماط جديدة للمشروعية، واحالته المتكررة والملحة على دولة القانون، جعلت مسألة المجتمع المدني في قلب النقاش العام.

إن طرح مشكل ضعف الدولة الوطنية الآن لا يعني فقط طرح مشكلة بعض البديهيات المتكلسة في مجال التنمية. ومن هنا قضية اعادة بناء ونشر الدولة الوطنية من جديد، ولكن يعني كذلك التساؤل حول الدور الحالي للحركة الوطنية وعلاقتها بإشكالية المجتمع المدني، وتراجع وانحسار «الدولتي» يظهر أنه شمل في حركيته «الوطني» بصفته مثالاً يحتذى، وكنمط تنظيم وسلوك سياسي راقٍ، وكمنظومة مفاهيم تحتفظ بقدسيتها.

من المؤكد أن الحركة الوطنية يشار إليها منذ زمن على أنها تعيش حالة جزر. إن «موتها البطيء» حسب تعبير أحد المحللين، يظهر نتيجة حتمية لعوامل موضوعية لا رجعة فيها، ولا يظهر أنها تتشكل أساساً من أفراد أسّسوها ونشّطوها، إنها اليوم مجسّدة بصورة باهتة في تنظيمات وطنية، خاصة أن الطابع الجماهيري الذي كانت تستند إليه يبدو اليوم كما لو أنه امّحى لأمد بعيد.

ويعطي منيف الرزاز هذا المضمون الجماهيري بُعداً اسطورياً حينما يقارن الحركة الوطنية العربية في الخمسينيات وبقاياها اليوم «هذه القوى الجماهيرية... حققت الاستقلال للمغرب والجزائر وتونس وأنهت حكم فاروق وحكم نوري السعيد وحكم أئمة اليمن. وحققت الوحدة العربية ممثلة بالوحدة بين مصر وسوريا وتمكّنت من منع حلف بغداد ومبدأ ايزنهاور من أن يكون لهما موطىء قدم، وركّزت الخط اليساري الاشتراكي في عدد من الأقطار، وكانت وسائلها في الكفاح التي تمتد من المهرجانات والخطابات والصحافة والانتخابات ومقاطعة الانتخابات إلى الاضراب والتظاهر وقتال الشوارع والثورة المسلحة في الجبال، كل وسيلة منها تهيّىء للأخرى وكانت الحكومات كلها تحسب حساب هذه القواعد وتخشى منها... أين هذه القوى الجماهيرية الآن؟...»[٥٣].

لا شك أنه من السهل أن نلاحظ أن «الوطني» توقّف عن أن يمثّل دور التعبئة والتسييس الكثيف كما فعل في السابق، لكن يجب علينا أن لا نستنتج من ذلك أن المضمون المدني الذي كانت تحمله الحركة الوطنية قد انتهى وأن ما يجري يعطي الانطباع بأن اعادة صوغ مقومات الحياة السياسية للحركة الوطنية قد حصلت. إلّا أن الثقافة الوطنية تبقى مع ذلك مركزية، وهي تمثّل دور قاعدة تنظيمية موجهة ومقياساً للسلوك الحسن، وإطاراً للأخلاق السياسية المثالية ومرجعية قاعدية للمتدخلين. من الواضح، إذن، أن التساؤلات

---

(٥٣) منيف الرزاز، أزمة اليسار العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣)، ص ٨ ـ ٩. انظر أيضاً: محمود عبد الفضيل، «ملاحظات أولية حول بنية المجتمع المدني في البلدان العربية،» ورقة قدّمت إلى: ندوة الديمقراطية في الوطن العربي، ملتقى الفكر والحوار، طرابلس، ليبيا، تموز/ يوليو ١٩٩١.

الأساسية، لا تتعلّق بطريقة أساسية بـ «المدنية» بصفتها اعادة تأسيس الأمة واعادة تعيين حدود المجال الترابي والدفاع عنه. لكن عدة فاعلين يتبنون المشروعية الوطنية للمطالبة السياسية بإقرار مجتمع مدني من خلال سيرورات تقرن الليبرالي بالوطني، وتتدخل مع ديناميات جديدة (Etat assistanciel). إن الفروض وبرامج التقويم الهيكلي فرضت تصوراً جديداً للتنمية، حتى على أولئك الذين لم يلجأوا إلى «وصفات» صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي (التصدير، ليبرالية الانتاج والمبادلات، وخوصصة القطاع العام. . .) وكل شيء يساهم في تفكيك قدرة الدولة، ويظهر الاستمرار في الاختيار الباتريمونيالي الجديد للتنمية غير ملائم، ومن المفارقة أن يجري ذلك في الوقت الذي تظهر فيه الشعوب متعلقة بتدخل الدولة لتأمين شروط حياتها.

ولكون الانتفاضات تعيد النظر في وضع النظام القائم، فإنها تكشف عن حجم وابعاد القطائع التي تمت مراكمتها ضد المنطق الباتريمونيالي الجديد. إنها تعبّر من جهة عن حالات انتظار تجاه الدولة الموزعة، ولكنها تعبّر في الوقت نفسه، وبمفارقة، عن حالات رفض هذه الدولة، لكونها حركات احتجاج تمثّل بالفعل لحظات استقلال اجتماعي.

إلّا أنه عند قراءة النزعات التي تشتغل في تفكيك البنيان الباتريمونيالي الجديد لا يجوز أن نضخم أكثر مما ينبغي ثقافة الانتفاضة والأحداث ـ الاحتجاجية المتوقعة والمؤرخة. هناك سيرورات تحديث أخرى تحكم وتخترق وتغيّر أساساً الحقل القانوني ـ المؤسساتي، الفرد، المواطن، المدينة، الاقليم، المرأة، التعليم، وسائل الاعلام. . . وتساهم في خلق مجالات حرية يمكن أن نطلق عليها اسم «مجتمع مدني».

(٣) ظهور أشكال جديدة للحياة الاجتماعية

إن ظاهرة سياسية من أهمية تلك التي تكتسبها التعددية الحزبية تتلاءم مع النسيج الخاص بالدولة الذي تحدّث عنه غرامشي لتحديد المجتمع المدني. وقد كان هذا السؤال غالباً محل إثارة، وهو المتعلق بمعرفة مدى امكانية الأحزاب السياسية بعكس الحزب الوحيد، على القيام بدور الوسيط بين المجتمع والدولة وقدراتها على خلق قطيعة مع المنطق الباتريمونيالي السائد إلى الآن.

ومن الملاحظ أن قطيعة ملحوظة مع الماضي بدأت ملامحها تتأكد، فالأشكال المختلفة التي تظهر بها السياسة الجديدة والمؤسسة على الاعتراف بالطابع القطعي والمشروع للنزعات، وعلى ارساء صيغ لتنظيم هذه النزعات وضبطها تميل إلى التوفيق بين النظام والحرية وتؤدي إلى اضعاف البلدان، وإلى أزمة في الدولة الوطنية: كل شيء يدفع، إذن، إلى اعادة النظر في هيمنة الدولة.

ب ـ ديناميات جديدة

إن التساؤل حول المجتمع المدني يفرض تحديد القطائع الاجتماعية التي ظهرت ضد المنطق الباتريمونيالي ويفرض كذلك طرح مسألة معرفة الحد الذي تكون فيه البنى الاجتماعية الموجودة متلائمة أو غير متلائمة مع نمو أشكال جديدة للحياة الاجتماعية.

نزعات استمرارية مجتمعية وقطائع داخل التشكيلة الباتريمونيالية الجديدة

هل هناك مؤشرات للقطائع داخل المنطق الباتريمونيالي الجديد السائد إلى حد الآن؟ في ما تعد السيرورات المسيطرة ظاهرياً من اخضاع المجالات المختلفة للمجتمع إلى هيمنة الدولة وأجهزتها[٥٤]، (Étatisation de la société) تمليك الدولة للخواص ووضعها تحت سلطتهم[٥٥] (Privatisation de Létat) تحويل المجتمع إلى زبون[٥٦] (Clientélisation de la société). تبدو الحياة السياسية والاجتماعية الحالية وكأنها مطبوعة بنهاية طوبى الدولة التنموية، وتعبّر هذه عن وجودها أساساً من خلال اختزال هامش ضبط النزاعات الاقتصادية والمالية التي كانت تتحرك داخله، ومن خلال العجز الحاصل في الاندماج الاجتماعي والاقتصادي ومن خلال نفاد موارد المشروعية. القطيعة التي حصلت داخل الباتريمونيالية تكمن أساساً في زوال الالتزام الاجتماعي للدولة ونهاية عهد الوظيفة الاسعافية للدولة.

إن الوضعية الحالية للحياة الحزبية، ونمط وجودها وتداخلاتها مع الدولة، ونجاح هذه الأخيرة في وضعها في فلك الدولة، وهشاشتها تثير العديد من التساؤلات والاختلافات في التقييم ولا تدفع إلى تفضيل ظاهرة تعدد الأحزاب السياسية كحقل تكوين المجتمع المدني، وفي هذا الاطار تظهر التجربة «الجمعوية» أكثر دلالة.

إن تقليد العمل الجمعوي عريق في التجربة الاجتماعية العربية، ومع ذلك، فإن عناصر جديدة قد أثّرت في العملية الجمعوية خلال العقود الأخيرة، وعملت على انتشارها حول حاجيات واهتمامات مجتمعية جديدة (إلى حد بروز جمعيات استهلاكية وأخرى تهتم بحماية البيئة) وخاصة في مجال الثقافة والدفاع والارتقاء بحقوق الانسان.

هكذا، فإن الثقافة، كزمان أساسي في الساحة العامة، تشكّل مستوى جد معبّر عن الحياة الجمعوية، ويتحرّك فيها نموذجان أساسيان من الجمعيات:

١ ـ الجمعيات الثقافية التي تحوم حول مراكز اتخاذ القرار، وهي تتمتع بسهولة ملحوظة في الوصول إلى المعلومات التي تحتاجها والاستفادة من وسائل الاتصال الموجودة.

---

(٥٤) انظر: Camau, «Démocratisation et changements des régimes au Maghreb».

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) المصدر نفسه.

٢ ـ الجمعيات الثقافية التي يمكن أن تكون قريبة من الأحزاب السياسية أو تلك الموجة العارمة من الجمعيات ذات الأهداف المختلفة التي لا تكون في حقيقتها رهانات ذات أهمية، لأنها ذات تأثير ضعيف بالنظر إلى الطابع المحدد لحركاتها، أو بالنظر إلى الصمت المطبق على الموضوع الثقافي الذي تسعى إلى الارتقاء به. وغالباً ما يكون هذا النوع من الجمعيات يتوفر على درجة كبيرة من الاستقلالية، وبالرغم من ذلك فإنها تبدو في بعض الحالات كظواهر ظرفية ذات دلالة مشكوك فيها.

ويبدو مجال حقوق الانسان اليوم، ومن دون شك، مجالاً هاماً للتجنيد والحركية الاجتماعية، فالطابع العالمي قد أصبح واقعاً بالنسبة إلى شرائح اجتماعية واسعة، وذلك حتى في إطار ثقافي عام يتميز في عمقه بهشاشة مواقع الفرد. بالتأكيد، إن امكانية استقلاليته وعزلته، وحدود امكاناته تدفعه غالباً إلى محاولة ايجاد مخرج له من بين روابط التضامنات العتيقة السائدة (النَسَب، القبيلة، الزاوية، العرق. . .) وميول نحو المواطنة في طريق التكوين. إلاّ أن حالة التسلط التي عاشها مدة طويلة مكّنته من النجاح في شحذ مطالباته بحقوق الانسان ودولة القانون، وهذه النزعة يمكن فهمها ودون تردّد في اطار صيرورة بروز مجتمع مدني بمفهوم الوساطة بين الدولة والمجتمع.

من المعروف أنه في حقل التعارضات هذا، نجد أن الفاعلين الأكثر ارتباطاً بالدفاع عن حقوق الانسان والارتقاء بالمجتمع المدني ينتمون أساساً إلى قطاعات اجتماعية مندمجة في الدولة. بهذا المعنى، فإن وظيفتهم المتعلقة بالقيام بالوساطة تعاني تناقضات عديدة ـ بين الأجيال والفئات الاجتماعية والوظائف والاقليمية ـ وتساهم في إحداث قطيعة بين بُعدين يطبعان المجتمع، أحدهما يندمج كلية في النظام السياسي والاقتصادي القائم، في حين نجد أن الآخر يعاني حالة تهميش متزايد تجاه هذا النظام، وهكذا تظهر مجالات تتميز بغليان الحريات. إلا أن ضعف مجال مناورة المناضلين في مجال حقوق الانسان في الوطن العربي، التي يمكن معاينتها في هذا العقد الأخير من خلال المجهودات والصراعات التي فرضت نفسها في الميدان المجتمعي المباشر يكون أحد المعطيات الأساسية في المسألة، ويجب أن تدفعنا بعد المعاينة إلى نوع من التواضع عند استقراء الدور الحالي لنضال حقوق الانسان في تشكُل المجتمع المدني.

إن الاسلام السياسي يمثّل حياة جمعوية مكثفة، ويتجاوز في العمق هذا الاطار ليعبّر عن نزعات قوية تخترق الحياة الاجتماعية في شموليتها.

ويتضح في الواقع أن قوة هذه الظاهرة تكمن في نواتها الصلبة. إن السؤال مطروح حول معرفة ما إذا كانت عملية الدمقرطة ممكنة مع الاسلاميين، ولقد طرح أكثر من مرة، وهو سؤال مشروع، لكن تظهر كذلك كل عملية لعزلهم عملية تحوِّل الدمقرطة هذه إلى عملية تجميع مختلف القوى السياسية حول السلطة المركزية ضد قوة سياسية معينة. إن هذين الوجهين للمسألة اللذين لا يمكن فصلهما لا يمكن تغييبهما كذلك. ويبدو أن هذه الظاهرة

تعبّر عن مشروع بديل لمشروع الدولة التنموي كما هو موجود في الواقع، والمطعَّم بالعـديد من التناقضات المعبرة عن حصول قطيعة مع النظام الدولي.

إن المجتمع المدني، كـطوبى تاريخيـة، يظل مـرتبطاً بـدرجة تـأكيد وتعميق بمختلف هـذه الصيرورات.

التعقيبات (١)

محمد المجذوب

أولاً: يتألف هذا البحث من مقدمة وقسمين. ففي المقدمة يتناول الباحث أربع نقاط أو أفكار، تتسم بالاقتضاب، الحافل بالتساؤلات، وبالغموض أحياناً.

ففي **النقطة الأولى** يقول الباحث إن التحليل السياسي المتعلق بالمجتمع المدني يميّز بين ثلاث نظريات: النظرية الاجتماعية المحترفة، والنظرية الاجتماعية الرسمية، والنظرية الاجتماعية للهواة، وإن الأخيرة تعمل «كخط رابط بين الاثنتين الأخريين»، وإن من حق الأولى «أن تطرح الدمقرطة كغاية مشروعة وكنمط ضبط مرغوب فيه للنزعات». وبما أن الباحث لا يشرح مضمون هذه النظريات التي اقتبسها من مفكرين غربيين، فإن التساؤلات تزدحم، لدى الاطلاع عليها، في ذهن القارىء: ما الفرق بين هذه النظريات؟ ولماذا يحق لإحداها فقط طرح موضوع الديمقراطية كغاية؟ وما هي أوجه الاختلاف أو الالتقاء بين هذه النظريات؟ وكيف يمارس المحكومون «نظرية اجتماعية للهواة»؟ ولماذا يخشى أن تضيع روح هذه النظرية ومشروعيتها «في كل مرة يتم فيها تشغيلها»؟

وفي **النقطة الثانية** يرى الباحث أن معنى مضمون المجتمع المدني «يكتسي خصوصية ملحوظة في واقع أوروبا الغربية»، ويختلف عن مثيله في أوروبا الشرقية، وإنه طرح في أمريكا اللاتينية من خلال مسألة الانتقال إلى الديمقراطية وفي وجه عدوين تاريخيين: السلطوية والشعبوية. ويدلي الباحث، خلال حديثه عن المجتمع في هذه المناطق من العالم، بأفكار واستطرادات كثيرة يضعها بين هلالين، وجميعها مستمد من دراسات غربية. ولكن ما يدلي به يثير تساؤلات واستفهامات: لماذا يُحيل مفهوم المجتمع المدني في أوروبا الغربية إلى غياب التنظيم والانسجام ويؤكد فكرة التفكك والتشتت؟ ولماذا ظهرت، بسبب هذا النقص أو التقصير، «فكرة ضرورة حرفيّة جديدة»؟ وهل تم، في أمريكا اللاتينية فقط، طرح موضوع المجتمع المدني من خلال مسألة الانتقال إلى الديمقراطية؟ وكيف حصل ذلك ازاء عدوين: السلطوية والشعبوية؟ وإذا كان مفهوم السلطوية أو دورها في مناهضة المجتمع المدني أمراً

معروفاً، فما علاقة الشعبوية بتاريخ أمريكا اللاتينية؟ وهل لهذا المصطلح هناك مفهوم مختلف عن مفهومنا له نحن العرب؟

وفي النقطة الثالثة يتطرّق الباحث إلى مفهوم المجتمع المدني «في الوطن العربي ـ الاسلامي»، ويستشهد بما طرحه أحد المفكرين الفرنسيين من تساؤلات حول «غرابة الدولة وخارجيتها والسعي إلى اعادة تأسيس شرعية الدولة»، وحول الصيغ العديدة «من الاشكاليات الراهنة للدولة: الدولة الخلاقة المبدعة، والدولة المانحة. . .». وهنا نتساءل أيضاً عن المفاهيم أو المعاني المحددة لكلمات: غرابة ومبدعة ومانحة.

وفي النقطة الرابعة يلاحظ الباحث أن الاستعمال الجاري لمفهوم المجتمع المدني في الوطن العربي «يُطرح في شكل مجموعة حواجز تحدّ من سلطة الدولة، وضد تدخّلية أجهزتها الادارية والأمنية، ونفوذها الممتد إلى مجالات متعددة». ومع أنه يقدم إلينا، في أسطر معدودة، بعض الأمثلة الصحيحة، فإن شرحه للفكرة لم يكن كافياً، فقد كان بإمكانه، كما فعل غيره من الباحثين المشاركين في الندوة، أن يشير إلى الصعوبات النظرية والعملية التي تواجه الباحث عند محاولته تحديد مفهوم المجتمع المدني في الوطن العربي بسبب ضعف التأصيل النظري الرصين للمفهوم، أو الاختلاف في تكييف طبيعته، أو التباين في أوضاع المجتمعات في الدول العربية، أو وجود الصراع بين القديم والحديث فيها، أو ضعف الدولة العربية، أو غياب الأساس الراسخ لشرعيتها، أو تأثر المفهوم بالحركات والتيارات المتعلقة بالوحدة القطرية والوحدة العربية، أو خضوع الدولة القطرية لمزيد من التبعية الأجنبية في مختلف المجالات.

ثانياً: قدّم الباحث في القسمين الأول والثاني مجموعة آراء في الأنظمة السياسية العربية تدل على فهم عميق لها. كما أشار في مبحثه عوائق المجتمع المدني في الوطن العربي إلى صعوبة قيام مجتمع مدني عربي بسبب مقاومة التشكيلات والتكوينات العقلية الاجتماعية والاقتصادية الراهنة لفكرة التغيير.

وعندما أتى إلى المسألة المتعلقة بإمكان قيام مجتمع مدني، نجد أن الباحث يعالجه في فقرتين اثنتين؛ عنوان الأولى: «استمرار النزعات التقليدية»؛ وفيها حديث عن استمرار الحركة الاجتماعية وإعادة تشكيل الحركة الوطنية. وعنوان الثانية: «ديناميات جديدة»؛وفيها حديث عن الباتريمونيالية الجديدة، وظهور أشكال جديدة للحياة الاجتماعية.

ويمكننا ـ هنا ـ تسجيل الملاحظات الآتية:

١ ـ الحديث عن الحركة الاجتماعية والحركة الوطنية جاء عاماً وخالياً من التفاصيل الدقيقة والمقترحات العملية.

٢ ـ والحديث عن ظهور الأشكال الجديدة للحياة الاجتماعية لا يتضمن إلا اشارات عابرة إلى الأحزاب والتعددية الحزبية والجمعيات الثقافية والنقابات العمالية ومنظمات الدفاع عن حقوق الانسان.

٣ ـ والمصطلحات المستحدثة أو المستولدة متوافرة، مثل: دولنة المجتمع، والقطائع الاجتماعية، وزبائنية المجتمع.

كما يمكن أن نسجل على الباحث عموماً التسرع أحياناً في اتخاذ مواقف حاسمة وجازمة لا تستند إلى واقع ثابت مستقر.

بعد هذا، لا يسعنا إلا تقديم بعض الأفكار العامة حول الموضوع.

والفكرة الرئيسية تتلخص في استعراض المشاريع والأفكار والمقترحات التي طرحها المفكرون العرب في العصر الحديث حول مسألة المجتمع المدني وعلاقته بالدولة، والتي كان لها تأثير في تطور النظم السياسية ومفهوم الدولة وسيادة القانون وأوضاع الحقوق والحريات، الفردية والجماعية.

والفكر الحقوقي العربي الذي اهتم بهذه المسألة، منذ بداية القرن التاسع عشر، تأثر، إلى حد كبير، بما كُتب وطبّق في الغرب، واقتبس الكثير من النظم والقوانين والممارسات التي عرفها الغرب. وجميع المشاريع والنظريات العربية التي ظهرت، منذ بزوغ فجر النهضة العربية، كانت ترمي إلى النهوض بالمجتمع العربي وتمكينه من استعادة أمجاده وبناء دولته ومواكبة المسيرة الحضارية. وكان لمصر، بقيادتها السياسية والفكرية وموقعها الديني والجغرافي، اسهام كبير في نشر هذه النزعة الاصلاحية والتغييرية، وخصوصاً منذ أن انتقل محمد علي من تحديث الجيش إلى تحديث الدولة.

وكانت النهضة الأوروبية آنذاك قد خطت خطواتها الكبرى وبدأت، بعد التخلّص من الاقطاع وهيمنة البابوات والملوك، بوضع نظمها السياسية الجديدة الرامية إلى فصل الدين عن الدولة، والتركيز على الطابع القومي للدولة، والتشديد على سلطة الشعب كمصدر للسلطات، وتوفير الحقوق والحريات والضمانات السياسية والاجتماعية للأفراد والجماعات.

وفي مطلع القرن الماضي بدأ الاحتكاك والتفاعل بين الفكرين الغربي والعربي. وكان لرواد النهضة العربية فضل كبير في تعريف العرب بما توصّل إليه الغرب في مختلف المجالات، وفي حثّهم على الاقتداء به والاستفادة من تجاربه وخبراته. واستعمل آنذاك مصطلح الحداثة، واعتبرت نهجاً متكاملاً يشمل جميع ميادين الحياة. وبدأت منذ ذلك الحين معركة لم تهدأ حتى الآن بين الحداثة أو التجديد وبين الأصالة أو التراث.

وفي القرن الماضي ظهر مفكرون عرب اهتموا بالفكر السياسي والحقوقي المتعلق بالدولة والمجتمع. وأشهرهم ثلاثة: رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي.

ويعتبر **الطهطاوي**، بحق، الرائد الأول للفكر السياسي العربي الحديث. فقد اطلع على نظريات المفكرين الغربيين والتجارب والأنظمة السياسية في الغرب، وقارن بينها وبين الأنظمة السياسية التي كانت سائدة في الأقطار العربية، واستنتج أن الأنظمة الغربية تستند إلى القوانين العقلية، في حين أن الأنظمة العربية تقوم على القوانين الشرعية، وأن الاختلاف

بينهما يتعلق بالتفاصيل أكثر مما يتعلق بالمبادىء والأسس، وأن الأخذ بالأولى لا يتعارض مع أصول الحكم في الاسلام. ودعا إلى ميثاق دستوري، على غرار الدساتير الأوروبية، ترتضيه الأمة ويلتزم به الحاكم ويهدف إلى تحقيق المساواة والعدالة وسيادة القانون في المجتمع. واهتم الطهطاوي، عند طرح نظريته السياسية، بعدة قضايا، أهمها: العلاقة بين القوة الحاكمة والقوة المحكومة، ومبدأ فصل السلطات في الدولة، ومسألة الحقوق والحريات المدنية والسياسية للمواطنين، وفي طليعتها المساواة أمام القانون والحرية التي تعتبر شرطاً من شروط التقدم والتمدن وسبيلاً إلى توفير السعادة للمواطنين.

وخير الدين التونسي رائد اصلاحي آخر تأثر، كذلك، بالأفكار والتجارب الغربية وسعى إلى انقاذ أمته من التخلف. وحذا حذو الطهطاوي في محاولته التجديدية، وأكد مثله أن الاقتباس من النظريات أو الممارسات الغربية لا يتناقض مع الأصول الشرعية، لأن تغيّر الظروف يقتضي تغيّر الحاجات والمصالح، وهذا التغيّر يقتضي ضرورة اللجوء إلى الاجتهادات والاضافات الفقهية. وصنّف الدول إلى استبدادية وارستقراطية وديمقراطية، وأعلن تفضيله للدولة الدستورية التي يتم فيها تقييد سلطة الحاكم لأنه لا يجوز الاستبداد بالسلطة والانفراد بها، ولا الاستغناء عن القوانين التي تنظّم العلاقة بين الحاكم والمحكوم بدعوى كمال الحاكم علماً وعدلاً. ورأى أن فكرة المشورة في الاسلام لا تختلف في شيء عن المصطلح الحديث للديمقراطية بكل معانيها وأبعادها، وأن الحرية والعدل دعامتان لكل عمران.

والكواكبي رائد ثالث اهتم بمسألة الاستبداد في السلطة واعتبر الاستبداد علة التخلف والقصور في المجتمع العربي. وكرّس لطبائع الاستبداد كتاباً شرح فيه أنواع الاستبداد وأضراره التي تصيب المؤسسات العامة وسبل التخلص منه، كما شرح نظريات الغرب والشرق في الحرية. ومن خلال حديثه المستفيض عن الاستبداد والحرية قدم اسهاماً كبيراً في تحديد ماهية الشعب والأمة والدعوة إلى اتحاد قومي.

وفي القرن العشرين، وبعد نيل الأقطار العربية استقلالها، وجّه الفكر الحقوقي العربي جلّ اهتمامه إلى وضع دساتير وتشريعات عربية عصرية قادرة على الحدّ من طغيان الدولة الخاضعة لسلطان فرد أو قبيلة، وإرساء قواعد الديمقراطية، وتوفير الحريات والضمانات لكل مواطن. وكانت الدساتير التي ظهرت حتى بداية الستينيات متأثرة بالنمط الغربي لمفهوم الديمقراطية، فكان التركيز فيها على المضمون السياسي هو الأمر البارز. ومنذ بداية الستينيات، ونتيجة تدهور العلاقات بين العرب والغرب الاستعماري وتأثر عدد كبير من المفكرين العرب بالفكر الاشتراكي والتيارات التحريرية، أخذت الدساتير العربية تهتم بالمضامين الاقتصادية والاجتماعية إلى جانب المضمون السياسي.

وتبنّت كل دولة عربية عند استقلالها دستوراً مكتوباً باستثناء دولتين (العربية السعودية وسلطنة عُمان) اعتبرتا أن الأحكام الواردة في الشريعة الاسلامية تشكل دستوراً لهما. ولكن حرب الخليج، بنتائجها المذهلة على كل صعيد، أقنعت الدولتين بضرورة الاسراع في وضع

نظام أساسي للبلاد، كما أقنعت بقية الدول العربية بوجوب الأخذ بمبدأ التعددية السياسية وإنشاء المجالس التمثيلية واطلاق الحريات واحترام الحقوق.

وجميع الباحثين في المجتمع المدني أجمعوا على أن هذا المجتمع لا يمكن أن يقوم ويتطور في العصر الحديث إلّا في إطار الدولة التي تشكل سياجه القانوني والسياسي. ولهذا انصبت الدراسات الحقوقية على كيفية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي، وتحقيق التوازن بين المجتمع والدولة، وتحديد الصلاحيات التي تتمتع بها الدولة للحد من طغيانها أو انحرافها أو فسادها، وتوفير الضمانات للمواطنين لتمكينهم من ممارسة حقوقهم والتمتع بحرياتهم، والسعي إلى تنظيم القوى والخلايا الفاعلة في المجتمع، كالأحزاب والنقابات والاتحادات ومراكز الدراسات، وتأهيلها وإعدادها لقيادة عملية التغيير والوقوف في وجه المستبدين من الحكام الذين ما زالوا يستأثرون بكل السلطات ويرفضون قيام المجالس التمثيلية أو يعطلونها إن وُجدت.

وبالإضافة إلى كل ذلك، فقد عالج الفكر الحقوقي مسألة الوحدة بين الأقطار العربية معتبراً أن البعث الحضاري للأمة العربية لن يتم إلا بالوحدة. ووجّه عناية إلى صيغة النظام السياسي القادرة على تحقيق الانماء والتقدم في الوطن العربي، فاشترط قيامها على دعائم أربع: الشرعية والديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية.

التعقيبات (٢)

عبد الإله بلقزيز

يُعيّن عرض عبد الله ساعف الموقع الذي منه يقارب اشكالية المجتمع المدني في الوطن العربي بأنه موقع العلوم السياسية. وهو موقع قد يتقاطع مع حقل العلوم الحقوقية، لكنه ـ قطعاً ـ يشمله ويتجاوزه، من حيث هو لا يكتفي برصد اصطفاف البنى والأجهزة والمؤسسات، أو حتى بوصف نظام اشتغالها والتفاعلات المعقّدة الناجمة عن ترابطاتها، بل ينصرف ـ أكثر من ذلك ـ إلى تحليل الممارسات، وتعيين وجهة فاعلية القوى الاجتماعية التي تكوّن حقل الاجتماع والسياسة بوصفه الحقل المركزي الذي تنعقد فيه تناقضات البنية الاجتماعية وتتركّز.

يرسم العرض حدود تحركه في مساحة يفصل بينها السؤال عن السيرورات النابذة لتكوُّن مجتمع مدني في الوطن العربي والسؤال عن السيرورات الجاذبة له، الدافعة نحوه. وفي تمهيد لذلك، يقرر أن التداول العربي لمفهوم المجتمع المدني ـ وهو متباين الاستعمال ـ ينمو نحو افتراضه ذلك المجموع من الحواجز التي «تحدُّ من سلطة الدولة» وتقوم «ضد تدخلية أجهزتها الادارية والأمنية»؛ كما يقرر أنه يعني في تصورات أعمق «مؤسسات وقوى اجتماعية وسياسية ومبادرات. . .» وقوى وسيطة «بين المجموعات البدائية (كالعائلة مثلاً). . .، والدولة ومؤسساتها»، الشيء الذي يضعه في مناخ التحديد النظري لمفهوم المجتمع المدني عند انطونيو غرامشي، ويبرر ـ في الوقت نفسه ـ تلك الاحالة الكثيفة إلى غرامشي في كل مناسبة تكون فيها اشكالية المجتمع المدني مثار تساؤل أو تداول.

ثلاث من السيرورات تضع الاستفهام على فرضية نشوء مجتمع مدني في البنى العربية المعاصرة هي كما حدّدها ساعف:

ـ طبيعة البنى السياسية، من حيث هي غير ملائمة لتكوُّن مثل ذلك المجتمع: وقد أشار إلى الأطروحة الرائجة في الكتابات الغربية المعاصرة عن جمود الحركية الاجتماعية في الوطن العربي، وعدم قابليتها للانفتاح أمام أي نوع من أنواع التغير.

ـ الثقافة السياسية السائدة كثقافة تكرّس التقليد والاستتباع للسلطة، من واقع الاندماج العضوي للنخب في الدولة، وتحرُّك الحقل الثقافي خارج مدار حياة الشعب وهمومه، واستمرار المؤسسات الثقافية (المدرسة، العائلة، المسجد. . .) في تكريس واعادة انتاج ثقافة بطريركية امتثالية لا تنزع ـ بحكم طبيعة نظامها ـ إلى أي لون من التحرر من اسار السلطة.

ـ التدخل السرطاني المتضخم والمفرط للدولة في الحياة الاجتماعية إلى الدرجة التي بدأت فيها هذه العملية من دولنة المجتمع تعوق أي امكانية فعلية لاستقلال الاجتماعي عن السياسي.

يتلازم مع هذه السيرورات الداخلية ميل الدولة ـ في الوطن العربي ـ إلى بناء السياسة على نوع من الغش والخداع، قوامه إحداث نوع من الدمقرطة الصورية بما يحسّن صورتها في الخارج. وفي هذا المنحى ما يكرّس آلية كبح تكوُّن مجتمع مدني.

تنهض في مقابل هذه السيرورات النابذة سيرورات جاذبة تقوم شواهد أربعة عليها، هي:

ـ ما بدأ يدبّ في الحركة الاجتماعية (النقابية مثلاً) من استمرارية وحيوية، وما بدأ ينكشف ـ في سياق ذلك ـ من سيرورة لاستقلال هذه الحركة عن الدولة بعد طول وصاية واحتواء وكبح.

ـ اعادة تشكيل الحركة الوطنية ـ بعد استنفاد مرحلة نضالها الوطني! ـ من مدخل النضال الديمقراطي.

ـ ما صار يجري من قطائع عميقة في النسق السياسي جراء تراجع الالتزامات الاقتصادية للدولة تجاه المجتمع عقب سقوط الطوبى التنموية، ودخول التاريخ ـ نتيجة لذلك ـ دورة انتفاضات مستمرة، في حركة يتوازى فيها ذلك مع نشوء سيرورة من الاستقلال للقوى الاجتماعية عن تسلّط الدولة التقليدي.

ـ الظهور الحثيث لديناميات جديدة ـ غير حزبية بالضرورة ـ في تشكُّل المجتمع المدني، خاصة منها تلك التي يمكن اعتبارها ديناميات ثقافية أو حقوقية أو عقائدية.

من تأمُّل هذه المراوحة المنهجية بين تعيين العوائق وتعيين الديناميات التي قام عرض الأستاذ ساعف عليها وتحرُّك في مدارها، تنشأ جملة ملاحظات نعرضها في صورة أدعى إلى الصياغة التساؤلية منها إلى الصياغة التقريرية:

١ ـ حيث يجري الحديث ـ في سياق ملاحظة الفروق والتمايزات التفصيلية ـ عن «مجتمع مدني رسمي» (يتألف ـ في تعريف ساعف من أحزاب ونقابات ونخبات. . .) و «مجتمع مدني صامت» (يُدرج فيه البنى الاجتماعية التقليدية كالزوايا، والبنى الاجتماعية الحديثة التي أفرزها نمط التنمية الرث كمجتمع الصفيح والأرياف البئيسة). . .، ألا ينطوي هذا الحديث على

نوع من التناقض تحاشى ساعف السقوط فيه حين كان بصدد التحديد النظري لمفهوم المجتمع المدني، بل وحين كان بصدد استعراض جملة ما اعتبره معوّقات لتكوّن المجتمع المدني؟ نعتقد أن هذا التصنيف الاشكالي للمجتمع المدني إلى مجتمع «رسمي» وآخر «صامت» يجانب المنطلق النظري الذي انطلق منه، ويفتح الباب أمام الملاحظة التالية: إن البنى التي تشكّل في تعريف ساعف «مجتمعاً مدنياً صامتاً»، وهي البنى العصبوية ـ سابقة لتكوّن المجتمع المدني، بل هي جزء من عوائقه.

إن المجتمع المدني ـ في هذا التقرير الذي نصدر عنه ـ ليس المجتمع كما هو في حالته الخام، في تركيبه العصبوي الموروث، وإنما هو في ثورته على بنيانه التقليدي. إنه ـ بهذا المعنى ـ ليس معطى تاريخياً جاهزاً، بل هو مشروع للبناء وللتحقق التاريخي. إن ذلك معرفياً يعني وجوب الانتقال من السوسيولوجيا وعلم القانون إلى السياسة: من حيث هي مجال تأمُّل الاشكالية.

٢ ـ ليس الحزب ظاهرة سياسية قابلة لأن تُصنَّف ـ دائماً ـ في خانة المجتمع المدني، بل قد يكون هذا جزءاً من بنيان الدولة، حتى ولو كان ـ عملياً ـ لا يشارك في السلطة ولا يتحكم في جهاز الدولة نظرياً. إن نمط توزيع السلطة قد يحدّد لحزب ما ـ حتى وهو في موقع المعارضة ـ وظيفة ما داخل السياق الاجمالي لإعادة انتاج السلطة. ويمكننا أن نستوعب قيمة هذه الملاحظة كلما استحضرنا طبيعة الحياة السياسية في مجتمعات «عالمثالثية» وأزمة المؤسسة الحزبية في مجتمع كالمجتمع العربي تكون فيه السياسة هبة ومنّة من الحاكم «يجود» بها على شعبه ونخبه، وتُجبر فيه السياسة على اللعب تحت سقف مصالح الحاكم بما فيها مصلحته في البقاء الأبدي، وفي أن يعلو على المؤسسات وعلى الدولة نفسها. لا يمثل الحزب ـ هنا ـ حالة خارج الدولة، أو في أقل القليل ـ حالة اعتراضية عليها، بل يكون جزءاً منها بالاختيار أو بالإكراه. وبلغة الواقع اليومي، سيكون من باب الغلو ـ واللاواقعية ـ النظر إلى الظاهرة الحزبية في الوطن العربي خارج سياق تشكُّل الدولة ذاتها كمؤسسة حديثة!

٣ ـ دينامية الانتفاض ـ بوصفها واحدة من مظاهر السيولة الاجتماعية الايجابية ـ ليست دائماً مدخلاً ممكناً لبناء مؤسسات اجتماعية مدنية مستقلة عن الدولة ومستقرة. بل هي قد تكون ـ وهذه حالها في الوطن العربي ـ اعتراضية غير بنائية، أي مجرد فاعلية من فاعليات الاحتجاج ضد تسلُّط الدولة. لذلك علاقة بطبيعة القوى التي تشكل قاعدة الانتفاضات ومادتها في خريطة الاحتجاجات العربية، انها البروليتاريا الرثّة المنزوعة من أي امتياز والمفتقرة إلى أي تنظيم، التي لا تملك ـ في أحسن الأحوال ـ إلاّ الوعي الاحتجاجي في تعبيره السلبي: التدمير. لا ينبغي تعميم الحالة الفلسطينية والحالة المغربية على عموم الوطن العربي، انهما استثنائيتان إلى أبعد الحدود: لقد أتيح للانتفاض الفلسطيني أن ينظّم نفسه في مناسبات ذات فرادة. وكان طول نفسه ـ وخبرته المتراكمة ـ مدرسة لتربية المجتمع الفلسطيني على التنظيم الذاتي. والأمر عينه يمكن قوله ـ بدرجة أقل ـ على المغرب منذ ٥ حزيران/ يونيو ١٩٩٠ بمناسبة مسيرة المائة ألف الضخمة تأييداً لنضال الشعب الفلسطيني، إلى مسيرة النصف مليون

لتشييع جنازة الـزعيم الوطني عبـد الرحيم بـوعبيد (٩ كـانون الثـاني/ ينايـر ١٩٩٢)، مروراً بـإضرابي ١٤ كانـون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠ و١١ كـانـون الأول/ ديسمـبر ١٩٩١، ومسـيرة المليون مواطن تضامناً مع العراق في ٣ شباط/ فبراير ١٩٩١. إذا كانت هذه التجربـة تنطوي على قيمة نوعية، فليس سهلاً النظر إليها على أنها تمثّل ميلاً مركزياً في كل الساحات العربية.

٤ ـ لا يكفي أن ينشغـل العقل السيـاسي بمـأزق الـدولـة، بـل عليـه ـ كي يكـون منتجـاً ومتوازناً ـ أن ينصرف أيضاً إلى الانشغال بمـأزق المجتمع. نعم، إن الـدولة في الـوطن العربي غير تمثيلية، وتتعرض شرعيتها إلى أزمة حادة. إذ هي مزروعة بعملية قيصرية من الخارج ـ في المرحلة الكولونيالية ـ ضد النظام السلطاني التقليدي؛ وهي معرّضة ـ بسبب ذلك ـ إلى رفض جماعي من مجتمع لا يرى فيها ذاته وينظر إليهـا بصفتها نقيضـه الوجـودي. ومع ذلـك فالعلّة ليست فيها وحدها فقط، وإنما في المجتمع ـ أيضاً ـ ذلك الذي نراهن عليه الآن: فهـو مجتمع لا يجيء بديلاً نوعياً ومقبولاً للدولة، بل هو يحمل عاهة مستديمة: الطائفيـة والقبلية والنـظام العصبـوي الذي لا يقـترح على النـاس سوى النـظام السياسي الفئـوي، والحـرب الأهليـة. وعليه، ينبغـي عـلى أي حديث عن مجتمـع مدني في مقـابل الـدولة، بهـذا النفس التصنيفي التحـدّي ـ الاطلاقي، أن يكـون حذراً ونسبيـاً حتى لا يسقط الفكـر في نـوع من الاستبـداد الفكري الشكلي لدولة مفلسة بمجتمع نظير لها في الافلاس.

٥ ـ إن ذلك ـ يقودنا ـ في نهاية التحليل ـ إلى صوغ الاستنتاج التالي: ليس المجتمـع المدني العربي الحالي بديلاً جاهزاً للدولة المفلسة، انه مجرد طوبى جديـدة ينبغي تحقيقها: إنـه يتقاسم مع الدولة الشعار نفسه: من أجل إعادة البناء.

المناقشات

١ ـ فريد عبد الكريم

أولاً: لقد استمعت كثيراً إلى خلط واضح بين مفهـوم الدولـة ومفهوم السلطة، ولهـذا فقد تحدث المحدثون عن قمـع الدولـة واستبدادهـا، وهذا مـا لا يمكن تصوره، فليس هنـاك دولة قمعية وأخرى غير قمعية، وإن كان هناك دولة قوية وأخرى ضعيفة.

فالسلطة وحدهـا (الأنظمـة) هي التي يمكن أن توصف بـأنها مستبدة أو قمعيـة أو حتى خائنة، إنما الدولة هي، في مفهوم القانون الدولي، وطبقاً للقوانين الدستورية الموضـوعية هي شعب مستقر على أرضه تحكمه سلطة (حكومة).

ومن هنا تكون المواجهة واردة في ما بين الحكـومة والمحكـومين، بـين السلطة والشعب وعـلى الأخص إذا خـرجت السلطة عن مهـامهـا الـطبيعيـة، فقهـرت، وقمعت وانحـازت وتعاهدت مع أعداء تتناقض مصالحهم مع مصالح الشعب.

ثانياً: والاشكالية الأساسية تكمن في دور الشعب (المجتمع المدني) عندما تقف السلطة التي تحكمه ضده وضد مصالحه أمناً وحياة وكرامة انسانية.

وأهمية هذه الإشكـالية تكمن في أنـه ليس هناك قـوة أكبر من السلطة تملك حق تـوقيع جزاء عليها إذا ما ارتكبت انحرافاً في لغة الدستور أو القانون.

إن القـوانين الـدستوريـة، والفكر الـدستوري تـرى أنه يمكن تصـور الجزاء في الأمـور الثلاثة التالية:

الأول: تـأليب الرأي العـام ضد السلطة، لكي يضغط عليهـا من أجـل التـوقف عن مخالفة الدستور أو القانون، وحتى تعدل عن موقفهـا الخاطىء في المجـال الدولي أو العـربي أو الداخلي.

وهذه المهمة أصبحت الآن أكثر صعوبة لامتلاك السلطة أكثر الوسائل الاعلامية تأثيراً في الرأي العام.

وإذا كانت مهمة شحن الرأي العام ضد انحراف السلطة هي مسؤولية المجتمع المدني بأحزابه، ونقاباته، وتجمعاته، وجمعياته، فإن على هذا المجتمع أن يقوم بتحريض الرأي العام بصورة مباشرة بالإضافة إلى وسائل التحريض الأخرى.

الثاني: إن الجزاء الذي يمكن أن يوقّع على السلطة لانحرافها هو الثورة عليها، وعلى المجتمع المدني أن يكون مستعداً لهذه الثورة لوقف انحراف السلطة بإزالتها عن مواقفها، وعلى المجتمع المدني أن يضع في اعتباره أن السلطة تملك من وسائل اجهاض أي ثورة شعبية اضعاف ما كان لها من قبل، وعلى الأخص أن الولايات المتحدة لا تمد سلطات العالم الثالث إلا بتقانة قمع الشعب.

الثالث: إن الجزاء الثالث يكمن في امكان الشعب أن يسحب ثقته من السلطة الجائرة المنحرفة في أول انتخابات قادمة، وتلك هي مسؤولية المجتمع المدني. ولكن هذا المجتمع ينبغي أن يضع في حسبانه قدرة الأنظمة الجائرة المستبدة على تزييف ارادة الأمة أو حتى الغاء الرجوع إلى الشعب أصلاً.

إلا أن هذه الجزاءات التي ينبغي توقيعها على السلطة الجائرة هي مسؤولية الشعب رغم مخاطرها ومصاعبها ومحاذيرها.

ثالثاً: والملاحظة الأخيرة تتلخص في أن تقوية المجتمع المدني لا يصح أن تسلب الدولة في البلدان النامية الحديثة المحررة، أداء دورها في التنمية وإنشاء ما يسمّى اقتصاد الدولة، وهو طريق لا رأسمالي في التنمية، ذلك أن الأفراد أو حتى الجماعات غير قادرة على التنمية لضعف قدرتها التمويلية لصناعات أساسية وثقيلة يلزم لها رأسمال كبير، فضلاً عن أن الربح ليس هو الدافع لإنشائها، وإنما الدافع الوحيد لها هو إشباع حاجات الأمة بصرف النظر عن الربح والخسارة...

فإذا ما أضيف إلى ذلك ضرورة التخطيط في البداية، وتحديد الأهم قبل المهم، ونحسب أنه من التزيّد أن نضيف أن قوة الدولة تنبع من قوة المجتمع الذي ينشئها، فقوة الدولة تقوم على قدرة المجتمع على الانتاج، وعلى علاقات انتاجية صحيحة عادلة، وقيم عليا سائدة، ومشروع حضاري يؤمن به الشعب، ويقوم برفع راياته. هنا تقوى الدولة، وتقوم بدورها في زرع الخير، وتوزيع عائده بالعدل على الناس، لأن المجتمع له الدور الأكبر فيه، من مدخرات قومية قدّمها الشعب طائعاً إلى قوى عاملة تسودها روح العطاء بغير تراخٍ أو ابطاء.

ومن هنا، فإن الدولة في البلدان المتحررة النامية لا يصح أن يعطلها شيء، وإلا فإن النتيجة الحتمية هي أن تظل الدولة فقيرة وضعيفة، ومستندة إلى دول أجنبية، ومن ثم تفقد

استقلالها بفقدها إرادتها السياسية وسوف تتفشى البطالة، حتى تضطر الخبرة والعقول المبدعة إلى الهجرة، الأمر الذي لا يمكن حصر أضراره وفساده.

٢ ـ محمد فايق

أحب أن أعبّر أولاً عن تقديري للجهد الكبير الذي بُذل في أداء هذه الورقة. ولكنني أحب أن أشير إلى قضية الاختلاف في استخدام المصطلحات في الأوراق المعدّة من الاخوة من المغرب عن تلك المصطلحات التي يستخدمها الاخوة في المشرق.

ونرجو من مركز دراسات الوحدة العربية أن يهتم بقضية توحيد المصطلحات كعهدنا به في كثير من القضايا الأخرى التي عالجها بنجاح.

وليسمح لي عبد الله ساعف أن أضيف إلى المعوقات التي تقف أمام نمو المجتمع المدني، وهو موقف الحكومات العربية من تكوين الجمعيات والمنظمات غير الحكومية.

يعتبر حق تكوين الجمعيات من الحقوق الأساسية للإنسان التي استقرت الجماعة الدولية عليها منذ وضع الاعلان العالمي لحقوق الانسان عام ١٩٤٨ (المادة ٢٠). ثم جاء العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية (المادة ٢١ والمادة ٢٢) ليؤكد هذا الحق، واجازة تكوين الجمعيات، ويشمل ذلك تشكيل النقابات الخاصة والانضمام إليها.

وقد حظرت المادة ٢١ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، صراحة وضع قيود على حق تكوين الجمعيات، إلا أن يكون ذلك متمشياً مع القانون، وأن تكون هذه القيود، قيوداً مقبولة في مجتمع ديمقراطي حر مراعاة لاعتبارات حماية الأمن العام والصحة العامة والأخلاق وحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

ورغم أن هناك حالياً ١٢ قطراً عربياً موقّعاً ومصدقاً على هذه الاتفاقات، ورغم أن الدساتير العربية في الأقطار التي فيها دساتير مكتوبة تنص صراحة على حق تكوين الجمعيات، والحق في المشاركة والاجتماع السلمي لأهداف مشروعة، إلا أنها جميعها تلحقها بعبارة «وفقاً للقانون» أو/ وينظّم ذلك القانون. ثم تستصدر تشريعات تقيّد هذا الحق، بل تصادره، بدلاً من أن تنظمه، وهو تجاوز يوقع المشرع في دائرة مخالفة قواعد الدستور الوطني ذاته علاوة على مخالفته الالتزامات الدولية.

هذا بطبيعة الحال لا ينطبق على كل الجمعيات والتكوينات الأهلية، فتلك التي تهتم بالأنشطة الخيرية والرعاية الاجتماعية لمعاونة العاجز، أو تلك التي تتعلق بالأنشطة التي تهدف إلى تنمية المجتمع عن طريق اكساب الفرد والجماعات قدراً أكبر على الانتاج، التعليم، التربية، المعرفة، التنظيم، لا تتدخل فيها الحكومات وهي تنظيمات موجودة وترسّخت في الوطن العربي ومشاكلها مع الدولة محدودة. المشكلة الحقيقية، هي في:

أ ـ الأحزاب السياسية.

ب ـ والجمعيات التي يتعلق نشاطها بتأهيل الشعب للقيام بدور ايجابي في اتخاذ القرارات في المؤسسات المحلية والقطرية والدولية ـ وتبني الدعوات التي تهدف إلى تطوير السياسة والمفاهيم في مجالات معينة مثل المحافظة على البيئة، وتحريم الحرب النووية، والدعوة إلى السلام والتعرّض إلى السياسات العامة، التي يأتي في اطارها أيضاً قضايا حقوق الانسان.

هذه هو نوع الجمعيات التي نجد صعوبة في انشائها، وتتدخل الدولة لتقيّدها أو لتصادر الحق في تكوينها. وهذه هي التي ندعو اليوم إلى رفع القيود على تكوينها تدعيماً للمجتمع المدني، وباعتبار ذلك حقاً من حقوق الانسان تلتزم به الدولة بالدساتير والمواثيق الدولية نفسها التي وافقت عليها وصدّقتها معظم الأقطار العربية.

٣ ـ محمد السيد حبيب

أين يقف المجتمع المدني الآن من النظم الحاكمة (ولا نقول الدولة)(*) في وطننا العربي؟ وما هي طبيعة العلاقة وحدودها وبخاصة في مجال الحريات العامة بين المجتمع المدني والنظم الحاكمة؟

نحن **أولاً** نواجه تغولاً شرساً وضارياً لسلطة النظم الحاكمة، بحيث لا تكاد تشعر أن هناك شعوباً لها إرادة محترمة أو مكانة ذات تقدير تستطيع من خلالها أن تقول للحكم لا، فضلاً عن أن تناقش أمراً أو تشارك في التأثير ولو بشكل متواضع في صنع القرار.

ونحن **ثانياً** نواجه نظماً حاكمة تستخدم العنف في مواجهة الفرد... فهناك القبض العشوائي، والاعتقال، والتعذيب، واهدار آدمية الانسان، وهناك أيضاً... التصفية الجسدية في وضح النهار... وفي مواجهة العنف تولّد العنف المضاد، وانتقل العنف إلى بعض الفئات، وأصبحنا نرى جرائم لم تكن تشاهد في مجتمعاتنا من قبل وبهذا الحجم.

ونحن **ثالثاً** أمام نظم حاكمة تمارس التزييف ـ وبخاصة في الانتخابات العامة ـ لإرادة الأمة استخفافاً بها واعتداءً على حقها... ومن نافلة القول، إن التزييف قد تسلّل إلى معظم أجهزة النظم الحاكمة وتخطّاها إلى الأفراد، حتى صار سمتاً عاماً أفقد الشعب الثقة في حكّامه، وأصابه بحالات حادّة من الإحباط واليأس والقنوط.

ونحن **رابعاً** أمام نظم حاكمة تسعى دائماً للسيطرة على البقية الباقية من المؤسسات المتواضعة والمحدودة للمجتمع المدني، لكي تصبح هذه المؤسسات جزءاً من النظم الحاكمة تخفي من خلالها سوأتها، وتجهض أية محاولات لتنفس هذه المؤسسات في مواجهة سيطرة النظم الحاكمة ذاتها.

ثم... وهذا هو الأخطر... نحن **خامساً** أمام قوى دولية تحتل أجزاء عزيزة من

(*) انظر إلى ما قاله الأستاذ فريد عبد الكريم في مداخلته.

أرضنا، وتهيمن على إرادتنا وتوجه قرارنا. . . هذه القوى تلعب دورها المباشر وغير المباشر كعائق يقف دون ممارستنا حريتنا، ورغبتنا في أن نحكم بشريعتنا. لقد سقط ـ أو كاد ـ وطننا العربي في قبضة الهيمنة الأمريكية، وتحولت الحكومات إلى أسواط في أيدي الجلادين الجدد. إن الديمقراطية التي يتبناها الغرب في دوله ومع الدول الأخرى يتبناها من منطلق مصالحه، وإذا وجدها تتصادم مع مصالحه السياسية والاستراتيجية، فسوف يطأها بأقدامه. . . إن جزءاً مما يحدث في الجزائر ـ ولا أقول الكل ـ وراءه قوى خارجية.

بعد كل هذا. . . ما عادت قضيتنا ترفيّة. . . إنها تفرض نفسها كضرورة ملحة لإيقاف عملية الانهيار، وانقاذ ما يمكن انقاذه. . . فإما أن نكون جميعاً أو لا نكون جميعاً.

نحن أحوج ما نكون اليوم، وخلال هذه المرحلة بالذات، إلى البحث ـ في ما بين مؤسسات المجتمع المدني ـ عن مساحات الاتفاق وتحديدها ومحاولة استثمارها بصدق وعزم وايمان.

نحن ـ الاسلاميين ـ ليس لدينا مشكلة في ما يتعلق بالعلاقة بين العروبة والاسلام. . . ونحن نعتقد أن الوحدة العربية هي ضرورة ومقدمة للوحدة الاسلامية الكبرى. . . كما أننا نعتقد في أن الدولة في الاسلام هي دولة مدنية ولكنها ذات مرجعية اسلامية. . . لقد ارتضى الاخوان المسلمون الشورى الاسلامية الملزمة على كافة المستويات التنظيمية للجماعة حتى نقطع الطريق بذلك على أية فرصة لتحكّم الفرد، وبالتالي نمنع فرص ظهور الاستبداد على مستوى الجماعة ذاتها أو في ما بينها وبين الآخرين.

إذا لم يستوعب احساسنا وإدراكنا حجم المأساة التي تعيشها شعوبنا، وإذا لم يحركنا ذلك لإيجاد صياغة جديدة لميثاق وعقد اجتماعي جديدين، فلن نستطيع أن نقوم من وهدتنا، فضلاً عن أن ننهض بأمتنا.

وعن هذه النقطة بالذات نقول:

١ ـ يجب علينا ألا نستهلك الكثير من الوقت والجهد في الكلام النظري والتأطير الفكري. . . وليس هذا من قبيل التقليل من شأن الفكر، ولكن ما نقصده هو أننا تكلمنا بما فيه الكفاية. . . نحن في حاجة الآن وبأسرع ما يمكن لتبنّي برنامج عملي.

٢ ـ ونتصور أن مجال الحريات العامة وحقوق الانسان هما الأرضية المشتركة التي يمكن أن تلتقي عليها مؤسسات المجتمع المدني كافة.

٣ ـ وبناء على ذلك لا بد أن تقوم هناك جسور وقنوات اتصال بين هذه المؤسسات من خلال أفراد رموز، أو لجان لوضع المواثيق اللازمة والضمانات الكفيلة لتحقيقها والوسائل المناسبة لوضعها موضع التنفيذ.

٤ ـ ثم. . . وهذا هو المهم. . . التأكيد أن تتبنى مختلف مؤسسات المجتمع المدني الديمقراطية كفكر وسلوك وأسلوب حياة داخل بنية كل منها. . . إنه دون ذلك سوف ينهار

أي تجمع ويتصدع أي بنيان، فضلاً عن هشاشة تكوينه ابتداء وفقدانه مصداقيته أمام نفسه وأمام الآخرين.

٤ ـ محمد حسين غلوم

أثار عبد الله ساعف مسألة اعادة تشكيل الحركة الوطنية وتبنيها للديمقراطية منهجاً وسلوكاً... وأرى بأن هناك إشكالية في هذه القضية لم تحلّ إلى الآن وهي: مدى ايمان الحركة الوطنية العربية ومجمل الحركات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي بالديمقراطية، فكراً وممارسة.

وباعتقادي أن معظم الحركات السياسية العربية طرحت الديمقراطية كتكتيك يوصلها إلى سدّة الحكم فقط. أما الايمان بالديمقراطية كمبدأ وأسلوب للتعامل بين الحاكم والمحكوم فقد غاب عن أغلبها، إما لعدم ايمان بهذه الفكرة أصلاً، أو التنصل منها في حال وصولها إلى السلطة.

فالحركات الماركسية العربية، وعلى رأسها الأحزاب الشيوعية مثلاً، دخلت لعبة الانتخابات البرلمانية في عدد من الأقطار العربية منذ الحرب العالمية الثانية، ولكنها كانت تؤمن بأن الانتخابات ليست الوسيلة المثلى لتحقيق أفكارها، حيث إنها انطلقت من المفهوم الماركسي التقليدي برفض الديمقراطية الليبرالية معتبرة إياها وسيلة لتمييع الصراع الطبقي وخدعة تستعملها الطبقة البرجوازية لإدامة هيمنتها وإضفاء طابع الشرعية على سلطتها... البديل هو الديمقراطية الشعبية والوصول إلى ذلك عن طريق الحزب الطليعي الذي يمثل أوسع فئات الجماهير الكادحة...

في الجانب الآخر، الحركات الأصولية التي انتشرت بشكل كبير منذ سبعينيات هذا القرن في البلاد الاسلامية ومنها الوطن العربي... هذه القوى السياسية والاجتماعية كذلك قبلت دخول اللعبة البرلمانية، ولكنها لم تعتبر الديمقراطية مبدأ قط... فهي فكر مستورد... أما مبدأ الحكم الصحيح فهو الشورى. غير أن هذه الحركات الأصولية لا زالت مختلفة حول قضية أساسية في الشورى: هل هي مُلزمة لولي الأمر أم مُعْلِمة، أي هل ينصاع الخليفة لرأي أغلبية أهل الحل والعقد أم يأخذ رأيهم كنوع من التنوير، ليس إلاّ؟

أما التيارات القومية، التي آمنت في خطابها السياسي بالديمقراطية فإنها لم تطبقه أبداً حينما تمكنت من جهاز الدولة...

إذن، بالنسبة إلى الحركات الاجتماعية والسياسية (التي تشكل صلب المجتمع المدني) هناك إشكاليتان:

الأولى على مستوى الفكر، وهي عدم ايمان غالبيتها بالديمقراطية مبدأ. وأخرى في الممارسة، وهي أنه حتى لو آمنت بعض هذه الحركات بالديمقراطية كما في الأحزاب القومية

فإنها لا تنقل هذا الايمان النظري إلى واقع عبر إشاعة الديمقراطية في أوجه الحياة المختلفة، كما دلت عليه التجربة السياسية منذ الحرب العالمية الثانية.

كنت آمل أن يتضمن حديثكم معالجة لهذه الاشكالية في اطار التطرق إلى إعادة تشكيل الحركة الوطنية.

٥ ـ عبد الملك المخلافي

أعطت أبحاث الندوة التي قُرِئت حتى الآن، الانطباع بأن المجتمع المدني هو ذلك المجتمع الذي يقف في مواجهة الدولة/ أو السلطة بتعبير أدق، وهو انطباع يوحي بأن المجتمع المدني هو ضرب من الفوضى والرغبة العارمة بالتغيير. إن هذا المفهوم الذي يطرح على التعميم يمكن أن يؤدي إذاما ترسخ إلى أن تصبح الدعوة إلى ترسيخ مكونات المجتمع المدني هي الدعوة للفوضى.

وإذا ذهبنا إلى تطبيق هذا المفهوم في الواقع العربي الآن، سنجد أن قوى اجتماعية ـ تراها القوى الديمقراطية خارج المجتمع المدني ومعيقة له مثل القوى القبلية والعصبوية ـ هي قوى المجتمع المدني، فهذه القوى متمردة على الدولة/ السلطة وهي ترفض تماماً ايجاد سلطة سياسية تسمح بقدر من المساواة.

إن المجتمع المدني الذي يمكن أن يسهم في ترسيخ الديمقراطية في الوطن العربي ليس هو ذلك المجتمع المتمرد على الدولة/ السلطة أو النقيض لها، ولكنه بدرجة أساسية المجتمع القادر على التمرد في الوقت الذي تخل السلطة بالعقد الاجتماعي القائم في ما بين المجتمع المدني والسلطة، وهذا التمرد يتطلب بدرجة متساوية مؤسسات للمجتمع المدني قادرة على تحريك المجتمع ممثلة بالجمعيات والنقابات والأحزاب... الخ، تمتلك قدراً من الاستقلالية تجاه السلطة، ووعياً اجتماعياً/ حقوقياً. إن مسألة الوعي الاجتماعي/ الحقوقي مسألة هامة وأساسية في خلق المجتمع المدني، وهي مسألة تم اغفالها تماماً في الأبحاث المقدمة. إن الحديث المجرد عن الجمعيات والنقابات وحتى الأحزاب كدليل على وجود المجتمع المدني يتناقض مع الواقع العربي، إذ إن مثل هذه المؤسسات موجودة في كثير من الأقطار العربية، ولكنها لم تستطع أن تكون فاعلة في مواجهة قمع السلطة أو خروجها عن العقد الاجتماعي، لأنها إما خاضعة للسلطة نفسها وإما تعمل بعيدة عن مستوى وعي المواطن الذي هو عماد المجتمع المدني.

إن دور المثقفين ودور هذه الندوة هو بحث الواقع العربي وصولاً إلى الاسهام في خلق الوعي الاجتماعي/ الحقوقي الذي يرسخ قيم مجتمع مدني تقوم الديمقراطية عليه.

إن غياب هذا الوعي مسؤول عن غياب الديمقراطية ليس فقط في تركيبة السلطة ولكن في أحيان كثيرة غيابها في تركيبة المجتمع المدني ومؤسساته/ الأحزاب/ النقابات... الخ. ويبدو أن الاشكالية المرتبطة بالوعي تجعل من المهام المطروحة أمامنا دمقرطة المجتمع المدني

أولاً، قبل دمقرطة السلطة، لأن السلطة في الغالب هي إفراز لهذا المجتمع. وإلى حين الوصول إلى هذا الوضع فإن هناك تجارب يمر بها الوطن العربي تقوم على أساس خلق ديمقراطية في مجتمعات ما زالت (العصبوية/ والانقسامات الاجتماعية المتخلفة كالقبلية والطائفية والجهوية) هي قاعدة هذا البناء الديمقراطي مما يهدّد هذه التجارب لافتقارها إلى مجتمع مدني راسخ يحميها.

ويبقى من مهام هذه الندوة بحث إشكالية الانتقال السلمي للسلطة من مغتصب لها وهو طابع الأنظمة العربية الحالية، إلى منتخب من قبل الشعب، لأن هذا الانتقال سيتطلب مرحلة من النضال. فمن الممكن انتقال السلطة سلمياً من منتخب إلى منتخب ولكن نقل السلطة من مغتصب إلى منتخب فهي مسألة تحتاج إلى بحث عميق لترسيخها في الواقع دون أن تلزم المجتمع المدني العربي بتقديم تضحيات كبيرة للوصول إليها، أكثر مما قُدم حتى الآن.

٦ ـ مجدي حمّاد

أسجّل على هذا البحث جملة ملاحظات، أوجزها بالآتي:

١ ـ إن هناك حاجة ماسة لإعادة صياغة هذا البحث بلغة عربية أكثر وضوحاً، وترجمة المصطلحات الواردة في سطوره، بحيث تعطي المعاني المستقرة في العلوم السياسية في الوطن العربي.

٢ ـ إن هناك حاجة ماسة لاستكشاف علاقة الفكر الحقوقي العربي المعاصر، من وجهة نظر حقوقية أصلية وأصيلة، بالمجتمع المدني، وذلك لثلاثة اعتبارات أساسية: **أولها** أن الفكر الحقوقي العربي المعاصر يلعب دوراً هاماً في تشكيل، أو اعاقة تشكيل، المجتمع المدني في الوطن العربي. **وثانيها**، الجدال الذي لا يمكن معرفة محصلته حتى الآن، والذي يعبر في جوهره عن حيوية فكرية لا سبيل إلى انكارها، بين الفكر الحقوقي العربي ـ الغربي التوجه ـ من ناحية، والفكر الحقوقي الاسلامي المعاصر، الذي يعبّر عن جانب من جوانب الصحوة الاسلامية المعاصرة ـ من ناحية أخرى. **وثالثها**، أن الفكر الحقوقي الدولي المعاصر حقق طفرة هائلة في مجال فتح الباب واسعاً أمام دفع وتطوير فكرة لمجتمع المؤسسات وتشكيل مؤسساته.

٣ ـ يضع الباحث فرضية على جانب كبير من الأهمية والخطورة معاً، حيث يشير (ص ٢٤٥) إلى أنه رغم وجود بعض مظاهر البنية المدنية في الوطن العربي «فإن طبيعة المجتمعات العربية تظهر كأنها في شموليتها محصنة من موجات التحرر، وتبدو معارضة لتكوين مجالات للحرية داخلها»! وهذا التقرير الجامع الحاسم، يهدر كل خبرة حركات التحرر الوطني العربية التي قدّمت العديد من الشهداء والتضحيات ـ من ناحية، كما أنه يغفل تماماً عن عناصر حيوية المجتمع العربي باتجاه التحرر والاستقلال ـ من ناحية أخرى. فهناك مرحلة قامت فيها الأحزاب الثورية العقائدية بدور بارز في دفع الحركة الثورية على امتداد الوطن العربي، ثم

جاءت المرحلة التي تولت القيادة فيها المؤسسة العسكرية الوطنية، وبثت سياسات الثورة الشاملة، وحرّكت جماهير الأمة العربية من المحيط إلى الخليج. واليوم تجيء موجة جديدة من الثورة الاسلامية التي تنزع نحو نمط من التحرر والاستقلال.

كذلك فإن هذا التقرير العام يغفل حركة العديد من القوى والمؤسسات الاجتماعية والسياسية، مهما كانت فعاليتها، في أكثر من قطر عربي. وإذا تركنا جانباً انتفاضة الشعب الفلسطيني، فهناك ما يمكن تسميته التجارب الكبرى المعاصرة ـ إذا جاز هذا الوصف ـ كما تعبر عنها حالات الجزائر والسودان والأردن. . . وإلى حد ما مصر واليمن وتونس. كذلك تنبغي ملاحظة تصاعد الحركات المرتبطة بموضوع حقوق الانسان على امتداد الوطن العربي، فضلاً عن حركة المؤسسات «التقليدية» مثل الأحزاب والنقابات والجمعيات.

وأخيراً، أرجو من الباحث أن يراجع كل ما صدر عن المنظمة العربية لحقوق الانسان منذ نشأتها حتى اليوم، ليعرف النزوع العربي الأصيل نحو الحرية، وهذا مؤشر أول.

وعليه كذلك أن يراجع، أو يرجع إلى سجلات الحكومات العربية بالنسبة إلى اعداد المعتقلين السياسيين وسجناء الرأي، وبالنسبة إلى تقانة التعذيب، في ما أصبح منشوراً أو متداولاً، وهذا مؤشر ثانٍ. . .

ومن ثم فهناك تفرقة لا بد منها، بين سلوك بعض النظم العربية الحاكمة التي تنزع إلى القمع ومحاولة تفريغ حيوية المجتمع المدني، حيث تستخدم في هذا المجال أحدث منجزات العصر التقانية الأجنبية في مجالات القمع والتغريب والتغييب والتعذيب، اضافة إلى ابداعها المحلي، وخاصة في مجالات الأمن والاعلام والادارة، هذا كله في جانب، ورد الفعل الجماهيري العربي، الذي قد يبدو صامتاً، لا مبالياً، فاقد الحيلة، وهذا في حد ذاته «انجاز» آخر، يضاف إلى انجازات تلك الأنظمة العربية. وهذا الوضع له أسبابه، إلا أنه عرض يمكن تلافيه، وليس قَدَراً لا يمكن توقيه.

٤ ـ إن الباحث أشار إلى «عنوان» في غاية الأهمية لموضوع هذه الندوة وهو: عوائق المجتمع المدني، ولكنه لم ينفذ إلى صميم هذا الموضوع. وأعتقد أنه كان ينبغي لهذه الندوة أن تفرد بحثاً مستقلاً لموضوع مؤسسات المجتمع اللامدني، مثل مؤسسة الرئاسة، والمؤسسة العسكرية، والمؤسسة البيروقراطية، والمؤسسة الطائفية ـ القبلية.

٧ ـ مبدر الويس

إن البحث الذي قدمه الأخ عبد الله ساعف يحمل مزيجاً من الأفكار السياسية والاجتماعية أكثر مما هي حقوقية أو قانونية لموضوع هام جداً ويهمنا جميعاً: **موضوع المجتمع المدني والدولة في الفكر الحقوقي العربي المعاصر.**

يتّسع المجتمع المدني ويمتد في ظل ظروف داخلية وخارجية سليمة وبالعكس. وأقصد بذلك في ظل وجود نظام سياسي وقانوني يوفّر الحرية وحق المساواة للأفراد بشكل سليم.

فوجود نظام ديمقراطي معناه توافر فرص النشاط الخاص للمواطنين بعيداً عن رقابة الدولة أو تدخّلها. والعكس هو الصحيح في ظل نظام شمولي حيث تقيد حرية الفكر والابداع لدى المواطنين ويشل نشاطهم الخاص في تشكيل مؤسساتهم الخاصة التي هي الأساس في قيام مجتمع مدني.

والسؤال هو في الوضع العربي المعاصر الآن ـ القائم على أساس الدولة القطرية والتجزئة ـ هل هناك دولة عربية واحدة يمكن أن نطلق عليها دولة قانونية، يخضع فيها الحكام والمحكومون للقانون وتستند إلى مبدأ سيادة القانون، وبالتالي يمارس فيها المواطنون نشاطاتهم المختلفة التي تحقق مصالحهم الخاصة والصالح العام في ظل مجتمع مدني قائم؟

في رأينا أن النظام العربي الرسمي في مجمله لم يصل بعد إلى مفهوم الدولة القانونية المعاصرة وإلى فلسفة الديمقراطية كأسلوب لسلطة الحكم في قيادة الدولة والمجتمع. فالأقطار العربية تحكم إما بنظم حكم عشائرية أو عائلية أو بنظم فردية أو بنظم حكم حزبية وحيدة ماسكة للسلطة وهيئات دستورية أو قانونية شكلية لأنها غير منتخبة انتخاباً حراً وحقيقياً وبالتالي فإنها لا تمثل ارادة شعبية، كما أن نظم الحكم العربية نفسها لا تمتلك الصفة الشرعية لأنها غير منتخبة شعبياً في الأساس.

هذا الوضع العربي المعاصر لا يساعد على اقامة مجتمع مدني بالمعنى المعروف بسبب تدخل الدولة في نشاط الأفراد وتقييد حرياتهم. فالدولة هنا تفرض سيطرتها على غالبية أنشطة الفرد، ولا تترك خارج نطاق سيطرتها المباشرة سوى هامش بسيط يتسع قليلاً ويضعف هنا وهناك حتى لا يكاد يلاحظ له أثر.

فالدولة في مجتمعنا لديها شبكة واسعة من القوانين تجعلها مسؤولة عن نشاط الفرد في مجالات العمل والمشاركة السياسية والترفيه ومؤسسات الرعاية الاجتماعية والاتحادات المهنية والجمعيات بأنواعها وتكاد الدولة لا تترك للفرد مجالاً من مجالات نشاطاته إلاّ وتتدخل فيه تحت شعارات مختلفة.

فباسم المحافظة على الوحدة الوطنية توجه نشاط الفرد السياسي وتشرف عليه وتمنع قيام المنظمات الحزبية والنقابية ذات الرأي المخالف. وباسم الصالح العام يوجه الطلاب نحو مجالات دراسية قد لا يرغبون فيها ولا تتوافر لديهم الاستعدادات المناسبة لها. وباسم الصالح العام أيضاً تفرض الدولة سيطرتها على وسائل التعبير والاتصال من برامج الاذاعة المرئية والمسموعة ومواضيع المحاضرات واللقاءات العلمية، وتفرض رقابتها على طباعة ونشر الكتب والنشرات الدورية، وباسم حماية الأمن الداخلي ودرء الخطر الخارجي تُشرع القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات وتشكل المحاكم الخاصة المطبقة لها. هذه الأمور كلها قائمة بشكل متفاوت في النظام العربي الرسمي وهي تتعارض كلياً مع قيام مجتمع مدني متحضر اضافة إلى أن الدساتير العربية تنص على حرية تنظيم الجمعيات والنقابات وحق النشر والتأليف. . . الخ، ومع ذلك تبقى نصوصاً بلا تطبيق. كما أن البيروقراطية الادارية والمركزية

الادارية والسياسية السائدة بشكل عام. وتدخل رجال الأمن والبوليس في ظل قوانين الطوارىء المقيدة للحريات والمعطلة للدستور والقوانين، اضافة إلى عزوف المواطنين بسبب عدم مشاركتهم في السلطة السياسية، كلها تُشكّل معوقات لقيام مجتمع مدني.

ومع ذلك يمكن القول إن هناك تحولات وظروفاً ايجابية زادت من قدر الحرية وانفتاح السلطة في هذا النظام العربي أو ذاك بسبب التغيرات الدولية التي جرت على الساحة العالمية، والتي أدت إلى قيام نظم ديمقراطية وتبني حقوق الانسان مما يؤثر في تزايد نشاط الأفراد واتساع رقعة المجتمع المدني.

كما أن اتساع نطاق المؤسسات القومية على المستوى العربي ذات الأهداف الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية أو المهنية... الخ، كلها مؤسسات يمكن أن تشكل قاعدة راسخة لتكامل اقتصادي أو سياسي أو ثقافي عربي، وهي في مجملها يفترض أن تكوّن شكلاً من أشكال المؤسسات التي تصبّ في طريق الوحدة العربية على أسس ديمقراطية متعارف عليها، التي قد تكوّن في مستقبل الأيام مؤسسات ثابتة لمجتمع مدني عربي موحد.

أخيراً إن بحث عبد الله ساعف يقدم اضافة جيدة وهامة لموضوع ندوتنا المتعلق بالمجتمع المدني.

٨ ـ عبد الله ساعف يردّ

أتناول بالرد، أولاً مرحلة منهجية، تتعلق بخطر مصادرة حق الاجتهاد في الاشتقاق اللغوي والاجتهاد في تعريب المصطلح الأجنبي. ذلك أنه أمام سيولة المعارف والأحداث والالتباسات التي تكتنف التفكير في موضوع اشكالي بكر كموضوع المجتمع المدني، وركود المصطلح السياسي العربي... الخ، لا نملك إلا المغامرة المعرفية المشروعة (والمعرفة مغامرة بطبيعتها) لسد هذه الثغرات وتأمين حاجياتنا من المفاهيم والمصطلحات الضرورية لعملية التفكير. والمعقب بطبيعة اختصاصه أول من يعرف أن فقهاء الشريعة لا يملكون امدادنا بتلك الأدوات حتى ولو كانت رغبتنا صادقة في أن نحافظ على أصالة المفهوم.

انتقل من هذه الملاحظات المنهجية إلى ملاحظات في الجوهر:

١ ـ إن ضرورة الالتزام بالاشكالية الدقيقة التي نحن بصدد دراستها «المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية» تفرض نوعاً من التواضع المنهجي. إن قراءة ملامح المجتمع المدني في واقع تطبعه السيولة في الأحداث والنزعات المتناقضة الخفية منها والظاهرة، تشكل مهمة صعبة. فإني لا أملك إلا أن أعبّر عن اعجابي بمن يتحدّث في هذا المجال بثقة كبيرة بالنفس، وبمفاهيم جاهزة، وإشكاليات تدّعي الوضوح، وعبر خطابات توحي بأن القضية تمّ التفكير فيها مسبقاً وتمّ حسمها كذلك. وبما أن الواقع يخضع لحركية كثيفة معقدة وجديدة، شكلاً ومضموناً، ففي كثير من الأحيان يجب اللجوء إلى مفاهيم متداولة في الحقل الواسع للعلوم الاجتماعية، «أجنبية» كانت أم عربية، ولقد اعتمدت أسلوباً

في الكتابة أرجو أن يكون قد أبرز الطابع التساؤلي والاشكالي والافتراضي للعديد من الأفكار والملاحظات والاشارات التي جاءت في ورقتي. وبناء عليه فإنني أوضح بأن ورقتي مفتوحة وقابلة للمراجعة واعادة التفكير. وحتى أكون أوضح، ألخص فأقول لقد كان المعقب (المجذوب) مشبعاً بالحقيقة. أما أنا فقد حاولت أن أكون في ورقتي قلقاً متسائلاً.

٢ ـ كان هاجسي الأساسي في هذه الورقة من جهة عدم اعادة انتاج الخطاب الذي ساد وما زال يسود وذلك في مواقع ثقافية مختلفة حول الديمقراطية، والحريات ومجالات حقوق الانسان، ومن جهة ثانية تجنب إعادة انتاج الخطاب الذي يحلّل مفهوم «النهضة» والنزعات العامة التي حددت ووجهت تطور الحركات الدستورية في الوطن العربي... لقد تراكمت أدبيات هائلة حول هذه الموضوعات، وما زالت تستدعي المزيد من الاهتمام والتنقيب والدراسة. إلا أنه لا يجوز أن يعرقل ذلك فهمنا وتفاعلنا مع موضوع المجتمع المدني في الوطن العربي، وملامسة ما هو خاص ومتميز فيه.

٣ ـ لا شيء يجبرنا اطلاقاً على سجن أنفسنا في مفهوم مؤسساتي/ اكاديمي وتخصصي ضيق لما يسمى المجال «الحقوقي»، أو يجبرنا على تفاعل مهني أو مدرسي معه: إن هذا المجال أوسع من الاشكالية الدستورية والمؤسساتية والقانونية... وأعترف أني تعمّدت توسيع فهمي لما سمي الفكر الحقوقي، لأن طبيعة اشكالية المجتمع المدني تفرض في رأيي، هذا النوع من التجاوز والتوسيع، وتلك قضية أخرى...

الفصل السابع

المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الاسلامية المعاصرة

(مراجعة منهجية)

سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل

مقدمات أساسية: موضوع البحث: منطقة الاهتمام وزاوية المعالجة

في سياق موضوع المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الاسلامية المعاصرة يمكن أن نشير إلى أن بحثاً كهذا يشمل مجموعة من العناصر تتكامل في الرؤية والتأصيل: المجتمع المدني أولها وأولاها بالاهتمام، ثم الدولة، والعلاقة بينهما، وذلك في مجالين اثنين: الفكر من ناحية، والممارسة من ناحية أخرى. كل هذا في سياق وصف «الاسلامية» الذي يتعلق بالفكر والممارسة، ووصف ثانٍ يرتبط بتحديد تاريخي وهو «المعاصرة».

الموضوع على هذا النحو متنوع العناصر، متعدد الجوانب، ممتد الغايات والمقاصد، لا يمكن بأي حال أن يغطي كلٍ ذلك في عدد محدود من الصفحات. إن موضوعاً كهذا يستحق، وبلا مبالغة «ندوة» تفرد له، تعالج هذا الموضوع بعناصره المتمايزة، كل على حدة، دون أن يفتقد الوحدة المرجوة بينها وكلية المنظور المبتغاة في هذا المقام.

ومن هنا كان على الباحث في موضوع كهذا أن يحدّد منطقة اهتمامه في هذا الموضوع وزاوية معالجته دون الافتئات على عنوانه وما يتضمنه من مكونات، وما يشير إليه من عناصر.

أما منطقة الاهتمام، فسيغلب عليها التركيز على مفهوم المجتمع المدني دون مفهوم الدولة، خاصة أن ذلك الأخير كان موضع اهتمام مبكّر من جانب كثير من الباحثين، دون أن يعني ذلك اهمال الاشارة إليه، كلما كان ذلك من دواعي البيان وتأصيل العلاقة بين مفهومي المجتمع المدني والدولة، خاصة أن الجديد في الموضوع ينصبّ على فكرة المجتمع المدني، التي يرى الباحث أنها تستأهل كل الاهتمام تحريراً وتحقيقاً وتنقيحاً.

أما عن زاوية المعالجة فإنها ترتكز على الأبعاد المنهجية التي تشير إلى طرائق معالجة هذا الموضوع أكثر من التطرق إلى فروع الموضوع والاهتمام بها تشريحاً وتفصيلاً، ذلك أن المعالجة

من زاوية المنهج والتركيز عليها تشير إلى مناط الأهمية والضرورة في هـذا المقام، إذ إن حـدود المنهج، وأهم ضوابط التناول أسبق في البحث من الولوج إلى موضوع البحث ذاته بتفـريعاتـه وتنوعاته، فضلاً عن أن مناطق الاختلاف تـزداد، وكذا الجـدل حولهـا يشتدّ لأسبـاب تتعلق غالباً بعدم الوضوح المنهجي (حدوداً وضوابط).

وأخيراً، فإن اثبات بعض من حقائق المنهج يجعل أمر معالجة الجزئيـات ليس فقط أكثر يسـراً وسهولـة، بل يجعلهـا أكثر دقـة وضبطاً، وهي أمـور أولى بالاهتـمام عند اختيـار زاويـة المعالجة وتناول الموضوع قيد البحث.

وفق هذه المقدمة الأولية، فإن البحث يمكن أن يشتمل على عناصر معينة:

١ ـ مفهـوم المجتمع المـدني باعتبـاره المفهوم المحـوري، يفرض ضرورة البحث في محتـواه وطبيعته، كما يلزم الإشارة إلى ماصدقاته وتطبيقاته، خاصة ما أريد ربطه، عـلى نحو أو آخـر بالمجال المعرفي الاسلامي، وذلـك بدوره لا بـد أن يستدعي إشكـالية معـرفية منهجيـة تتعلق بالمفاهيم الغربية حينما تلقى في سياق متمايز أو مختلف نوعاً ما، وبحكـم تحديـدات الموضـوع، تتعلق تحديداً بوصف الاسلامية.

٢ ـ أمـا المجال الـذي يشمل امتـداد الفكر واتسـاع الممارسـة «الاسلاميـة» فإنـه يشـير إلى ضرورة عدم الاهتمام بـ «المعاصر» أو «الآني» فحسب، لأن تركيز الاهتمام وبفعـل «المعاصرة» على الفكر والممارسة المعاصرين لا يعبّر إلا عن انقطاع الرؤية، وغضّ النظر عن سيـاق ممتد لا يرى في ذلك الفكر وتلك الممارسـة إلاّ تعلقاً وارتبـاطاً بمستـوى أو بآخـر بقاعـدة من الأصول ورؤيتها ابتداء، وممارسة عبر الزمن تمتد من عمق التاريخ وتؤول إلى الحاضر، بحيث تشكـل حلقات الزمن المتتابعة المكـوّن الرئيسي لعنـاصر الذاكـرة الحضاريـة في تفاعـل حميم بينها، لا يهمل الجذور أو النماذج التاريخية ولا ينبغي له ذلك.

٣ ـ التنـاول المنهجي يتضمن عناصر تتـوثق عُراهـا ولا تنفصم، تتعلق بالحقيقـة المفهـوميـة ومكانتها من البنية المعرفية من ناحية والرؤية المنهجية والحـدود التي تشير إليهـا والضوابط التي تتضمنها من ناحية ثانيـة، والمجال الممتـد (فكراً وممـارسة) بحيث يمتـد زمناً ويتفـاعل واقعـاً، فالمفهوم والمـدرك فرع عـلى تصوره، والتصـور مقدمـة للحركـة ونزوع إلى الممـارسة الفعليـة، والخلل في العـلاقات بـين تلك المستويـات مورث لمجمـوعـة من الأخـطاء المنهجيـة المتـابعـة والمتراكمة.

وعلى هذا، فإن التركيز على المنهج في شقيه (النظري والتطبيقي) ما أمكن له ما يسوغـه تفادياً للتعامل مع هذا المـوضوع بنـوع من التبسيط المخل أو التسـطيح الشـديد أو التجـزيء المُضل أو الانتقاء اللامنهجي، ذلك أن تغطية عناصر هذا الموضوع بلا وضوح لقاعدة المنهج في هذا المقام أمر ينافي مقتضيات الوعي المنهجي[1] بكل عناصره سـواء في ذلك أخـذ ما قبـل

(١) منى أبو الفضل، «نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الاسـلامي: بين المقـومات والمقـدمات،» =

المنهج في الاعتبار(٢)، أو مراعاة اللياقة المنهجية، وبلوغ الوضوح والضبط والتنظيم المنهجي. كما أن دراسة عناصر هذا الموضوع تفصيلاً متضمناً تشريح العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني بكل عناصرهما ومستوياتها المتقدمة، بغرض بيان سياقاتها المختلفة بصورة متقصية ـ حتى لو كانت هناك نقاط تركيز ـ هو أمر فوق طاقة هذه الورقة البحثية، والاقتصار على زاوية المنهج منها جميعاً، خاصة إذا ما تعلّق الأمر بعالم المفاهيم والأفكار، وكذا عالم النظم والمؤسسات وعالم الممارسة والحركة المشكل لجوهر عالم الأحداث، لا يفتئت على عناصر العنوان، ولكنه لا يستغرقها أو يستوعبها تحقيقاً وتفصيلاً بما تستأهله من الاهتمام اللائق بها، وهذه القراءة على تنوع عناصرها ووحدة اهتمامها بزاوية المنهج ليست إلّا قراءة «حول» العنوان أو الموضوع قيد «البحث» لا فيه، قراءة في مقدماته وأصوله المنهجية، لا قراءة تفاصيل وتشريح لعناصره. هذه القراءة تتضمن مستويين متفاعلين يكوّنان جوهر هذه الورقة البحثية:

المستوى الأول: القراءة النظرية والمنهجية، التي تجعل من المفهوم محورها، بما يحقق أصول المراجعة النقدية، إذ لا يمكن دراسة العلاقة بين المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الاسلامية المعاصرة دون معرفة أصول مفهوم استجد ضمن المعادلة التي يشملها هذا الموضوع، معرفة مفهوم المجتمع المدني ومرجعيته (طبيعة وعناصر وماصدقات والظواهر الدالة عليه) كل ذلك سيشير حتماً إلى مصدريته ومرجعيته، وهي أمور ستفرض قراءة متمايزة للمفهوم حينما يرتبط بالفكر والممارسة الاسلامية، بحيث لا يمكن التغاضي عنها من ناحية منهجية، كما لا يمكن تخطيها؛ إذ يشير ذلك إلى مجموعة من الاشكالات المنهجية غاية في الأهمية، واعتبارها هو من صميم المنهج، وتجاهلها يؤدي إلى مجموعة من الأخطاء المركبة. وتواصل تلك المراجعة النقدية من داخل الرؤية الاسلامية ذاتها للمفهوم أو جوهره، بحيث تشير إلى خصوصية هذه القراءة وأبجدياتها وفق منظومتها النظرية، وخصوصية النمط المجتمعي، بما يكمل خطوط تلك المراجعة النقدية ويحقق تكاملها.

المستوى الثاني: القراءة التاريخية ـ المعاصرة للمفهوم، وذلك في سياق الخبرة التاريخية من خلال نماذج موضحة لجوهر المفهوم، متواصلة مع قراءة واقع الحركة الاسلامية في سماته العامة، وقراءة الواقع السياسي جملة في ضوء قواعد الرؤية الاسلامية وأبجدياتها المتميزة، هذه النماذج التاريخية والمعاصرة الدالة على قواعد منهجية للمعالجة أمر من الأهمية بمكان، وفق ما حدّدناه من هدف آنفاً.

نظن، أن تعاضد المستويين في القراءة وتساندهما، يؤشران إلى ضرورة التناول المنهجي لمعظم المفاهيم المعاصرة في العلوم الاجتماعية، خاصة حينما تربطها بالفكر والخبرة الاسلامية.

= ورقة قدّمت إلى: «قضايا المنهجية والعلوم السلوكية» الذي نظّمه المعهد العالي للفكر الاسلامي، الخرطوم، ١٥ ـ ٢٢ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧، ص ١٢.

(٢) محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٧)، ص ٣٤.

أولاً: القراءة النظرية المنهجية للمفهوم «المجتمع المدني»

يبدو أننا ما بين الحين والآخر سنناقش قضايا قديمة بمسميات جديدة، وهذا على ما نظن يرتبط بحال النقل المستمر للمفاهيم والاصطلاحات والمناهج، جملة (كل ما يتعلق بعالم الأفكار)، طالما ظلت المرجعية وكذا المصدرية في الغرب طواعية أو إلحاقاً، تبيناً أم تغريباً، فإن هذه الحال ستستمر بل ستعبّر عن أزمة ستشتد إحكاماً مع استمرار ممارستها بمناسبة سيل منهمر من المفاهيم لن ينقطع.

وواقع الأمر أنه إذا كانت تنوعات الفكر الغربي ومنتوجاته الفكرية والمفاهيمية على وجه الخصوص ترتبط بخبرته وكيانه الحضاري، وتاريخه، فإن هذا ليس مبرراً على الاطلاق أن نعيش معارك مدارس الغرب الفكرية، التي تتميز بالتعدّد في ظل مجتمع يتميّز بالانفتاح إلى أقصى مداه، والتجاوز كحياة يومية. وإذا كان الغرب ـ على تنوّعه ـ قد يحتمل تلك المعارك، تسانده في ذلك صناعة هائلة تسمى «صناعة الفكر»[3]، التي تشير إلى انفجار معرفي، فإن مقولة التراكم فيه وفي منتجاته لا تعد من العلوم الانسانية والاجتماعية إلاّ كتعبير عن مقولة التجاوز، بما يعني أن ذلك التراكم لا يشير دائماً إلى عملية بناء تراص وتراكم لبناته، خاصة إذا ما مورست عمليات الفكر باعتبارها مسابقات رفاهية أو تمرينات ذهنية.

هذه المقدمة وضرورتها في هذا السياق تدفعنا دفعاً إلى مناقشة مفهوم مثل «المجتمع المدني» الذي يُعد ـ وبحق ـ أحد المفاهيم النموذجية التي تدل على ذلك الإشكال، التي تثيرها قضية نقل مثل هذا المفهوم أو ما شابهه.

١ ـ إن البحث في «سيرة» المصطلح أو المفهوم أو المعنى ودخولها إلى المنطقة العربية أو نقلها عن طريقة الجماعة الأكاديمية ـ وإن شئت الدقة أقطابها الذين يملكون الحجة والحجية في هذا المقام ـ لأمر جدير بالاهتمام، لأن حال هذه المفاهيم دخولاً أو نقلاً، التي تربّصت في البداية للدخول، ثم حينما شارفت تدلف من الأبواب المتعددة، بوسائط النقل في هذا المقام، ظلّت مترددة متلفتة، ثم دخلت بصورة غامضة، تسبقها قنابل دخان هنا وهناك. وتعامل الوسط الأكاديمي بعد ذلك ـ وضمن صناعة شديدة التعقيد تسمى صناعة الأفكار والمفاهيم ـ مع هذا المفهوم وما شابهه كـ «موضة» يحسن تلقفها. «المفاهيم الموضة» غير «المفاهيم الرحالة»[4]، لأن تلك الأخيرة ترتحل دون مقصود التأثير والتبديل والإحلال وهي قد ترتحل من مجال معرفي إلى آخر، كما ترتحل من مكان إلى آخر بالترجمة والنقل والحمل. أما «مفاهيم الموضة» فإنها ـ في غالب أمرها ـ تتسلل مستخفية، تتجمل إلى أقصى درجات التجمّل، وتلبس أبهى حللها، فما

---

(٣) انظر في صناعة الثقافة والفكر: UNESCO, *Cultural Industries: A Challenge for the Future of Culture* (Paris: UNESCO, 1982), pp. 9 ff, and 51-61.

(٤) انظر في المفاهيم ووظيفتها: الطاهر عزيز، «المفاهيم: طبيعتها ووظيفتها،» مجلة المناظرة، العدد ١ (حزيران/ يونيو ١٩٨٩)، ص ١٢ ـ ٢٣. انظر أيضاً في المفاهيم الرحالة: الطاهر عزيز، عرض كتاب «من علم إلى آخر: المفاهيم الرحالة،» مجلة المناظرة، العدد ١ (حزيران/ يونيو ١٩٨٩)، ص ١٣٧ ـ ١٣٩.

إن وقعت على الأسماع أو وقعت عليها الأبصار في كتب أو كتابات، كان لها من الوقع الجميل الذي يؤدي إلى القبول وفق «عملية تزيين» تطول مدتها أو تقصر. يصاحب ذلك المفهوم أو منظومته التي ترتبط به مقولات حول أهميته وضرورته ضمن بنية المشروع الحضاري أو كمخرج من أزمات الواقع الراهن أو كخطوة على طريق الخلاص من الأزمة الحضارية.

إن صناعة المفاهيم على هذا النحو أو ما شابهه من طرائق في حاجة إلى دراسة مستقلة، لا نرى أننا في حاجة إلى الافاضة في طبيعتها ووسائلها وأشكالها ومقاصدها وتحيزاتها في هذا السياق.

٢ ـ مفهوم «المجتمع المدني» مفهوم نموذجي للمفاهيم «الرحالة» و«الموضة» معاً، مفهوم له سيرة وتاريخ، نصفه الأول وهو «المجتمع» واضح إلى حد ما أو يكاد، أما نصفه الثاني فصفته «المدني» غامضة شديدة الغموض، والمفهوم يفرض مصدره، وكذا أي معلومة، والمصدر يفرض منهجه، ومنهجه يتكوّن من أبجدياته وقواعده الخاصة والمتمايزة، حقائق منهجية لا يجوز الانفكاك منها، كما لا ينبغي التفريط فيها.

المفارقة المنهجية التي تتحدد قسماتها بوضوح في الموضوع قيد البحث هي في تناول مفهوم معروف بمصدريته الغربية ومرجعيته في الفكر والخبرة الغربيين هو «المجتمع المدني»، في وسط له مرجعية أخرى «الفكر والخبرة والممارسة الاسلامية المعاصرة»، أو يعتبر ذلك الأخير على الأقل أحد عناصرها. ما تشير إليه هذه المفارقة من تحيّزات بعضها مباشر لا يحتاج إلى مزيد من عناء لاكتشافه، والبعض الآخر متضمن، لا نرى صعوبات في الكشف عنه تتعلق (بمصادر بناء المفهوم ـ خبرته ـ بيئته ونمطه المجتمعي ـ تصوراته المنهجية ـ تأثيراته في العمليات المختلفة الرصد والوصف والجمع والتحليل والتفسير والتقويم... الخ)[٥].

مفارقة منهجية تحتاج منا إلى حل، ومواجهتها لا التغافل عنها أو القفز عليها. فالبحث عن الشيء أو الفكرة يفرض تحديده، وإدراكه فرع على تصوره، والتحديد في هذا المقام «مفهوم المجتمع المدني» عزيز، والتصور غائم، والإدراك مشوش مختلط، والنقل مشوّه في بعضه، متأخر في بعضه الآخر، وفق شروط الفجوة المعرفية والزمنية بين الإطار المعرفي

---

(٥) منير شفيق، **الاسلام في معركة الحضارة**، ط ٢ (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٣)، ص ١١ ـ ١٣. وفي سياق المنظورات المختلفة وارتباط ذلك بالمفاهيم، وارتباط هذا وذلك بالافتراضات المسبقة يمكن مراجعة تلك العلاقة الثلاثية، في:

Ivana Markova, *Paradigms, Thought and Language* (Chichester; New York: John Wiley, ©1982), pp. 1-9.

انظر أيضاً بصدد قضية المعنى بالنسبة إلى المفاهيم وارتباطه بالزمن التاريخي الذي لا يمكن تجاهله:

Michael A. Weinstein, *Meaning and Appreciation: Time and Modern Political Life* (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1978), p. 3.

وفي سياق الارتباط الأكبر بين معاني المفاهيم بالخبرة يمكن مراجعة تلك المقالة المهمة:

D. Follesdal, «Meaning and Experience,» in: Samuel D. Guttenplan, ed., *Mind and Language* (Oxford: Clarendon Press, 1975), pp. 25-44.

الناقل، والإطار المعرفي المنقول منه، الذي يتميز هذا المفهوم بتطويرات متتابعة فيه ومتنوعة من مدارس مختلفة.

٣ ـ هذه الحال التي تعزز «استهلاك المفاهيم» من مثل مفهوم «المجتمع المدني»، ودون تحديد منهجي واضح، ستعقد أسواق عكاظ، تمارس الكلام، والمعارك المفوهة التي في جزء منها مفتعل، وغالبها متوهّم، ستتحارب بالاتجاهات، والمواقف المسبقة، ولن يُدار الحوار داخل الجماعة الأكاديمية على أصول منهجية وعلمية.

وغالباً سيأخذ «المفهوم الموضة» وقته، وربما سيتبعه آخر يتخذ المسار نفسه، والنهج نفسه في التخفّي والتسلّل. وتبدو عناصر ضمن الوسط الأكاديمي، تشكل غالباً قادة رأي فيه، في أقصى درجات الاستعداد لارتدائه، والدفاع عنه، فإن توارى وبرز الجديد، قبرنا ذلك القديم في ما يشبه «الوأد» ودفناه، ربما وفيه بقية من حياة.

٤ ـ كما أشرنا سابقاً إلى أن مفهوم المجتمع لشدة رسوخه صار واضحاً أو يكاد، ولكن موضع الغموض في صفته «المدني»، وللمدني كصفة ميراث مختلط فهو صفة في مواجهة العسكري، حينما يُشار إلى العلاقات المدنية ـ العسكرية(٦)، وهو يتعلق بالمدينة ومتطلباتها(٧)، وبالمدينة التي اعتبرت ضمن مفهوم «الحضارة»(٨)، وهي ترتبط بالسياسي(٩)، والتحديث(١٠)، وهي كذلك ذات صلة بمفهوم «المواطنة»(١١) كما أنها في النهاية، وربما قبل ذلك، تتقابل مع «الديني»(١٢)، كما أنها تشير إلى أحد المفاهيم الذي شاع استخدامه في علمي الاجتماع السياسي

---

(٦) في سياق تلك الأوصاف لصفة مدني (Civil) يمكن مراجعة المقابلة بين العلاقات العسكرية ـ المدنية وكذلك الثقافة المدنية والقانون المدني، والحقوق والحريات المدنية والعصيان المدني والخدمة المدنية في:

David L. Shills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 17 vols. (New York: Macmillan; Free Press, 1968), pp. 473-501.

(٧) انظر: جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة محمد عرب (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٥)، ص ١٥ ـ ١٨.

(٨) انظر في ذلك: نصر محمد أحمد عارف، «الحضارة... الثقافة... المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم،» (١٩٩٠، بحث غير منشور).

(٩) لاحظ في ذلك الارتباط: عز الدين فودة، «مقدمة السياسة،» محاضرات غير منشورة ألقيت على طلبة السنة الأولى في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٠ ـ ١٩٧١، ص ١ ـ ١٥.

(١٠) انظر اشارة إلى ذلك الارتباط بين الحداثة وذلك المفهوم، في: برهان غليون، «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية،» ورقة قدّمت إلى: ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، ٢٠ ـ ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، ص ٧٣٣ ـ ٧٣٤. وانظر أيضاً: علي الجرباوي، «نقد المفهوم الغربي للتحديث،» **مجلة العلوم الاجتماعية** (الكويت)، السنة ١٤، العدد ٤ (١٩٨٦)، ص ٢٠.

(١١) وفي الارتباط بمفهوم المواطنة انظر اشارة مبكرة إلى ذلك في:

H.J.W. Hetherington and J.H. Muirhead, *Social Purpose: A Contribution to a Philosophy of Civic Society* (London: George Allen and Unwin; New York: Macmillan, 1922), p. 29.

(١٢) أشير إلى تلك المقابلة بين الديني والمدني في مقالات ثلاث متتابعة. انظر: محمد أحمد خلف الله، =

والتنمية السياسية وهو «الثقافة المدنية»[13]. هكذا يمكننا رصد هذه الصفة بصورة أكثر تبكيراً لدى معظم المفكرين الاجتماعيين والسياسيين بكون الإنسان «مدني». كتابات متعددة، استخدمت تلك الصفة، وقرنتها بالحرب والعصيان، والحقوق والحكومة وغير ذلك كثير. بل لا نبالغ إذ أضيفت حتى إلى «الدين» تعبّر عن «Civil Religion»[14]، بل استخدمت هذه الصفة في تراث المسلمين، خاصة الفلاسفة منهم على وجه الخصوص، مثل الفارابي[15]، وكذا لدى ابن خلدون[16]، واستخدم بعض من هؤلاء صفة «المدني» لوصف الإنسان وحاجته للاجتماع.

وتنازعت هذه الصفة، وذلك المفهوم تصورات ايديولوجية مختلفة ومدارس فكرية متنوعة مثل نظريات العقد الاجتماعي وهيغل وماركس وغرامشي وغيرهم، كل حاول تحديد هذا المفهوم وفق ما يتصور له من معانٍ وعناصر[17].

= «الديني والمدني،» **اليقظة العربية**: السنة ٤، العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨)، ص ٦ - ٩؛ (شباط/ فبراير ١٩٨٨)، و (آذار/ مارس ١٩٨٨). وفي ندوة حوار الاسلامية والعلمانية اقترح د. سعد الدين ابراهيم مقابلة الديني - المدني بدلاً من الديني - العلماني. انظر: فاضل رسول (مدير الندوة)، «ندوة الحوار حول الاسلامية والعلمانية،» **منبر الحوار**، السنة ٤، العدد ١٥ (خريف ١٩٨٩)، ص ١٧ - ٥٩.

(١٣) انظر تحديد هذا المفهوم ومراجعته من داخل أرضية الفكر العربي.

Gabriel Abraham Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture Revisited: An Analytic Study*, Little Brown Series in Comparative Politics (Boston: Little, Brown, °1980).

(١٤) انظر في ذلك المعنى: Jurgen Moltmann, «The Cross and Civil Religion,» in: Herbert W. Richardson [et al.], *Religion and Political Society* (New York: Institute of Christian Thought; Harper and Row Publishers, 1974), pp. 11-47.

(١٥) انظر تسمية الانسان بـ «الحيوان المدني» في: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي: كتاب **تحصيل السعادة**، تحقيق جعفر آل ياسين (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ص ٦١ - ٦٢؛ **السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤)، و**فصول منتزعة**، تحقيق فوزي متري النجار (بيروت: دار المشرق، ١٩٧١).

(١٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، تمهيد وتحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.])، ص ٣٢٨.

(١٧) انظر في مفهوم المجتمع المدني:

David Robertson, *A Dictionary of Modern Politics* (London: Europa Publications, 1985), pp. 44-45, and David Miller, *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (Oxford, UK; New York: Basil Blackwell, 1987), pp. 76-77.

وباعتباره مفهوماً تاريخياً انظر: Anthony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (London: Methuen, 1984); Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society, 1767*, edited with an introduction by Duncan Forbes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966); David Held, *Models of Democracy* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987), pp. 41-55, passim; John Keane, *Despotisms Democracy: The Origins and Development of the Destinction Between Civil Society and the State, 1750-1850* (London: Verso Publications, 1988), pp. 2-67, and David Kalb, *The Critique of Pure Modernity: Hegal Heidegger* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1986).

وفي السياق نفسه، انظر: Seyla Benhabib, «The «Logic» of Civil Society: a Reconsideration of =

٥ ـ نحن بحق أمام «مأزق منهجي» أخطر ما فيه الغموض، لأن أقسى على الباحث أن يحاول الاقتراب من مفهوم غامض متنوع العناصر والاجتهادات من أن يتطرق إلى مناقشة مفهوم فاسد في البنية أو المحتوى أو المقاصد، فالغموض غالباً عصي على التحديد، يصعب

Hegel and Marx,» *Philosophy and Social Criticism,* vol. 8, no. 2 (1981), pp. 152-166, and Z.A. Pelezynski, ed., *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1984), pp. 1-13 and 55-76.

انظر المفهوم لدى هيغل وماركس أيضاً في: William E. Connolly, *Political Theory and Modernity,* (Oxford, UK; New York: Basil Blackwell, 1988), pp. 116-125.

وبصدد مفهوم غرامشي يمكن مطالعة تحديده لمفهوم المجتمع المدني في:

J.V. Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony Consciousness and the Revolutionary Process* (Oxford: [n.pb.], 1981), passim.

انظر أيضاً في تكوّن مفهوم المجتمع المدني، وإشارة إلى إضافة غرامشي في هذا المقام وتأثيره في تصور موضوع علم السياسة: عز الدين فودة، «علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي،» (مذكرات غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، [د. ت.])، ص ١ ـ ١٥. انظر أيضاً في مقولة المجتمع المدني وتطورها وأبعادها الفكرية والايديولوجية: محمد كرّو، «المثقفون والمجتمع المدني في تونس،» في: **الانتلجنسيا العربية: المثقفون والسلطة،** تحرير سعد الدين ابراهيم، سلسلة الحوارات العربية (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٨)، ص ٣١١ ـ ٣١٢. انظر أيضاً في تعريف مفهوم المجتمع المدني ونشأته التاريخية: شومبلييه، جاندرود وكورڤوازييه، **المدخل إلى علم الاجتماع السياسي،** ترجمة اسماعيل الغزال (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٨)، ص ٢٧ ـ ٣٥، وبصدد ارتباط مفهوم المجتمع المدني وارتباطه بمجموعة النظريات الايديولوجية، انظر: بول كلاڤال، **المكان والسلطة،** ترجمة عبد الأمير ابراهيم شمس الدين (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ١٤٧ وما بعدها، وص ١٧٦ وما بعدها. انظر أيضاً مجموعة الاجتهادات العربية في هذا المقام: عبد الباقي اهرماسي، «المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسية الغربية،» وسعيد بنسعيد العلوي، «نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث،» ورقتان قدّمتا إلى: ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، ٢٠ ـ ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، وعبد العزيز لبيب، «مفهوم المجتمع المدني: الواقع والوهم الايديولوجي،» **الوحدة،** السنة ٧، العدد ٨١ (حزيران/ يونيو ١٩٩١)، ص ٦٠ ـ ٦٦. ويحسن في هذا المقام أن نشير كذلك إلى أنه رغم حداثة الموضوع فإننا سنجد طرحاً لمقولة المجتمع المدني متعلقة بالخبرة الاسلامية في مقالات متنوعة الاهتمامات تاريخياً وكذلك في مناهج تناولها، إحداها تدور حول نظرة الاستشراق لإشكالية المجتمع المدني في الإسلام: Bryan Turner, «Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam,» in: A. Hussain, R. Olson and J. Qureshi, eds., *Orientalism, Islam and Islamists* (Brattlebora: Amana Books, 1984).

بينما الثانية قامت بالتركيز على شركات توظيف الأموال الموصوفة بـ «الاسلامية» كخبرة معاصرة ارتبطت أو رُبطت بالإسلام، انظر: آلان روسيون، **شركات توظيف الأموال والانفتاح الاقتصادي،** كتاب الأهرام الاقتصادي؛ العدد ٢٧ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٠). بينما الثالثة لمصطفى عمر التير، «الاسلام والمجتمع المدني الحديث،» ضمن ندوة مجلة **رسالة الجهاد،** حول «نحو مشروع حضاري اسلامي معاصر،» الندوة السنوية الرابعة، مالطا، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩. بينما البحث الرابع لنعيسى الدمني، «بحثاً عن المجتمع المدني المنشود،» **مستقبل العالم الاسلامي،** السنة ١، العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، ص ٢٢٥ ـ ٢٣٧. وهي دراسة رغم أنها تحاول التوفيق بين الرؤية الاسلامية ومفهوم المجتمع المدني، إلا أنها أثارت اشكالات في غاية القيمة منها المنهجي والمعرفي والتاريخي والدستوري، وهي دراسة مفيدة على أي الأحوال.

الخروج من دائرته، لأن المفهوم منقول، مرجعيته غربية، فإذا ما حاولنا استقصاء التحديد فإننا حتى سنهرول صوب تلك المرجعية، التي ربما تتجادل حول هذا المفهوم أو غيره من مقاعد الراحة وممارسة الرفاهية الفكرية. أما حال أمة العرب بواقعها المتأزم فلا يتحمل التمرينات الذهنية من مقعد وثير أو رفاهية الأفكار، أو نقل معاركهم في الأفكار والاتجاهات حول هذا المفهوم أو ما شابهه. ولا بأس بدخول الميدان لمن يعرف أو لا يعرف، فمفاهيم الموضة لا تتحرّى الفهم، ولكنها لا تقصد فقط سوى القبول الحسن. وفي هذه الحال سنفاجأ بمفهوم أو قادم جديد ستمارس حوله الطقوس نفسها من المنهج واللامنهج، فنستقبله بالترحاب وحسن الضيافة، ومشاكل الواقع العربي وأزماته تتفاقم وتزداد حدة، يطول عليها الأمد بلا حل أو مجرد الشروع فيه. فكيف هي أحوال المثقفين والأكاديميين الذين يتمذهبون حول المفاهيم؟ خاصة إذا كانت تلك المفاهيم شديدة التعقيد والغموض، والغموض في مفهوم ما من مداخل الفرقة وممارسة الاختلاف بل والاقتتال، لأن محاولات احتكار التأويل والتفسير ستتنازعها الاتجاهات المختلفة من جديد، كل حسب فهمه وعن كل بحسب رؤيته وحاجته وربما مصالحه، ووضعه من الوسط الأكاديمي والثقافي[18].

والأمر في هذا السياق ليس اشارة إلى الهجوم على مفهوم بعينه، ولكنه تحفّظ على مناهج تلقّيها ونقلها وقبولها وطرائق التعامل معها بلا مراجعة نقدية تستأهل مزيداً من التفحّص وكثيراً من التحرّي دون أن يُستدرج الوسط الأكاديمي والبحث الثقافي لاجترار قضايا قديمة في أثواب جديدة، يُدار حولها التراشق بالمفاهيم والاقتتال بالمذاهب وشهر أحدث أسلحة المراجع الأجنبية الحديثة من مكتبات الغرب التي لا تفتأ مصانع الفكر تُخرج جديداً، تواصل الجماعة الأكاديمية اختيار قدراتها على اللهث والركض وراء الأفكار والمفاهيم في زمن بات فيه الانفجار في المعرفة والتداخل بين فروعها جوهر الحياة العلمية والثقافية.

٦ ـ واقع المفاهيم الغربية ومنظومتها المنقولة إلى نمط مجتمعي وحضاري متميز أو مختلف يعبّر عن إشكالية تحديد واتخاذ المواقف للتعامل مع هذا «المأزق المنهجي»[19].

أ ـ فإما أن تتلقى تلك الجماعة المفهوم على علاّته، وتمارس حياله حلقات الاقتتال البحثي والأكاديمي.

ب ـ وإما أن ترفض ـ كلها ـ أي الجماعة العلمية ـ أو معظمها أو بعضها، استخدام

---

(١٨) في سياق ما يمكن تسميته بـ «علم اجتماع المعاني» للمفاهيم والمصطلحات خاصة والكلمات عامة يمكن ملاحظة تلك الدراسة التي توضح كيفية استقاء المعاني ونقلها وارتباطها بالايديولوجية وخلفيات أخرى. انظر: John B. O'Malley, *Sociology of Meaning* (London: Human Context Books, [n.d.]), pp. 8-13 and 239-283.

كذلك يمكن تلمس عناصر ترويج المفاهيم وفقاً للمصالح المتنوعة، وهو أمر جدير بالبحث في سياق علم اجتماع المفاهيم، خاصة حينما ترتبط تلك المفاهيم بالخطاب السياسي وبصفة عامة باللغة السياسية:

Jacob Murray Edelman, *Political Language: Words that Succeed and Policies that Fail,* Institute for Research on Poverty Monograph Series (New York: Academic Press, ©1977), passim.

(١٩) شفيق، الاسلام في معركة الحضارة، ص ١١ وما بعدها.

أشباه هذه المفاهيم، إما لغموضها البادي في عملية بنائها أو أنها تـأتي من خبرة فكـرية مخـالفة في بعض حالاتها. . .

وبين التلقي والقبول الساذج للمفهوم، والرفض الحادّ له، يبدو أن هناك موقفاً يتأسس عـلى حقائق التعـامل المنهجي القـاصد إلى الـوضوح والضبط والتـنظيم، وهـذا المـوقف ليس تلفيقيـاً أو توفيقيـاً يقوم عـلى نهج الالتقاط لعنـاصر من هنا وهنـاك، دون ملاحـظة أن عملية الجمع والتأليف عملية منهجية شـديدة التعقيـد ليس منها ذلـك الجمع الميكـانيكي، بل جمعـاً متفاعلاً تتّسق فيه العناصر وتتّحد فيه العلاقة بـين الثوابت والمتغـيرات، بحيث تعدّ مكـوناتـه ضمن منـظومة تتـأبى على التنـاقض ولا تتصف بالغمـوض ولا تنـزلق لـلانتقـاء ولا تؤول إلى الفوضى في الاستخدام.

هذه الرؤية تجعلنا نتعامل مع «جملة المفاهيم» التي تـأتي من الحضارة الغـربية عـلى تنوّع أفكارها واتجاهاتها تعاملاً لا يقصد إلى التفريط، كما لا ينتهج مسلك الإفراط؛ فـالمفاهيم وفق عناصر هذه الرؤية تقـدّر بقدرهـا، دون الدخـول في متاهـات «تسريـب المفاهيم» و «تعليبهـا» وتغليفها، والدعاية لها والإعلان عنها ضمن صناعـة شديـدة التعقيد بغـرض تسويقهـا، على الرغم من أن بعض تلك المفاهيم قد ولّى تاريخ صلاحيتـه، أو يكاد، بفعل ميكانيزمات نقل المفاهيم المتأخر (الفجوة الزمنية) أو نقل الأفكار (الفجوة المعرفية)[٢٠].

هذه الدعوة ـ بمناسبة «مفهوم المجتمع المدني» ـ إلى معالجة جملة المفاهيم الحضاريـة التي تتعلق ببناء الأمة ومشروعها الحضاري، يجب أن نتحرّى مصدرها، ومدى ارتبـاطها بـالخبرة، وإمكانية عزل المفهوم عن خبرته، وهو أمر يعني ـ ضمن ما يعني ـ ألّا تؤخذ هذه المفاهيم تقليداً بلا بيّنة أو رويّة، معطاة فلا فحص أو تمحيص، فغاية هذه المفاهيم الحضارية حين اندماجهـا في النسيج الحضاري للأمة أن يُتحرّى تحقيقهاالغاية، والمقصـود من علم نافـع كمقدمـة لعمل صـالح يهـدف لبناء أمـة وعـمارة حضـارة، وأول شروط ذلـك أن تعيش واقعهـا لا واقـع غيرها، وتتعامل مع منظومة من المفاهيم لترتب عليها حـركة فعـل وفاعليـة لا تظل «مفـاهيم نخبة» تدور بينهم لا تتعدى الدائرة، أو مفاهيم تُلقى وتُلتقط، وفي الحالين سنظل نفعل مثلما أشار إلى ذلك سارتر في مقدمته لكتاب فانون **معذبـو الأرض**، لا نملك سوى تـرديد الكلمات والمفاهيم، ربما بمقاطعها وغالباً بمعانيها وكـأننا صـدى صوت يـأتي من بعيد أو من قـريب[٢١]، وغاية فاعلياتنا بها في الحركة أن نعيش تلك المفاهيم كمفاهيم مسرح «نمثل بها، لا نعيشهـا أو نعايشها»، أو إن شئت الدقة مفاهيم «خيال الظل».

٧ ـ إن الـرؤية النقـدية لـ «مفهـوم المجتمع المـدني» يجب ألّا تنصب على المفهـوم ذاته كـما

(٢٠) انظر تعقيبنا على بحث: علي ليلة، «المفاهيم ومشكلة التعريف،» ورقـة قدّمت إلى نـدوة: تصميم البحوث في العلوم الاجتماعية، جامعة القاهرة، كلية الاقتصـاد والعلوم السياسيـة، مركـز البحوث والـدراسات السياسية، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١.

(٢١) انظر: جان ـ بول سارتر، «المقدمة،» في: فرانـز فانـون، **معذبـو الأرض**، ترجمـة سامي الـدروبي وجمال الدين الأتاسي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣)، ص ١٥ ـ ١٧.

سكّته المدارس المختلفة في الفكر الغربي، بل يجب أن تنصب أساساً وبشكل أكبر على نقل هذا المفهوم في الوسط الأكاديمي والثقافي العربي، إذ يعتبر هذا الشكل الأخير هو مجال الاقتتال غالباً بين الفرقاء في هذا الوسط، إذ يُتخذ هذا النقل للمفهوم «... محوراً لتجديد عقيدة سياسية، وشعارات الحرب العقائدية والسياسية الراهنة في المجتمعات العربية...»[22].

وكما سبقت الاشارة فإن هذا المفهوم «المجتمع المدني» يعتبر أحد النماذج الأساسية في هذا المقام، ويعتبر مفهوماً نموذجياً لعمليات مركبة ومتداعية تتعلق بنقل المفاهيم الغربية.

أ - انتقائية النقل للمفهوم أهم عناصر التحيّز التي تجعل من المفهوم شعاراً أكثر منه مصطلحاً محدداً، فهذا المفهوم باعتبار امتداده التاريخي في الزمن وامتداده الفكري داخل أطر ايديولوجية مختلفة ومتنوعة ومدارس فكرية مختلفة، يمكن أن يشكّل بيئة للنقل الانتقائي للمفهوم. وتحيّز الانتقائية لا يقف عند حد الاقتطاع من سياقه الكلي أو التاريخي بل قد يشير ذلك إلى عناصر تشوّه ضمن عملية النقل. الانتقائية هنا تصير مدخلاً إلى التسوية، بحيث تتراكم عناصره سواء تعلّق ذلك بالناقل أو محتوى النقل وغاياته وأهدافه أو هؤلاء جميعاً. في هذا السياق يمكن إهمال جانب معيّن، فرغم أن مفهوم المجتمع المدني لدى من ساهموا في سكّه وبيان محتواه داخل الفكر الغربي، يدخلون فيه مجموعة من المؤسسات منها الكنيسة - وفق اعتبارات معينة - فإن بعض نقلة هذا المفهوم استبعدوا بصورة أو بأخرى، بتحكم أو استناداً إلى مفكرين آخرين، مثل هذه المؤسسات أو ما شابهها[23].

ب - نقل المفهوم وتبنّيه، ففي سياق تلك الفجوات التي أشرنا إليها والتحيّزات، تتم عملية النقل للمفهوم مقرونة بتبنيه. هذا التبني يتمّ في سياق عمليات الترويج له بربطه بعمليات التغيير الحضاري، فيعرض باعتباره مفهوماً يقدم حلولاً لمجموعة من الإشكالات الموجودة بالواقع، هذا الاقتران بين النقل والتبنّي والترويج يضفي بدوره قيمة اضافية على المفهوم، إذ يحمل ذلك بعض المبالغات في قيمة المفهوم وتأثيراته لمواجهة مشاكل الواقع السياسي بكل تنوعاته، مغفلاً عناصر القابليات للمفهوم التي غالباً ما تتحكم في فاعلياته وقدرته في التأثير.

ج - نقل المفهوم وارتباطه بالخبرة الغربية يرتبط بمحاولة من جانب ناقليه بالتغاضي عن وسطه، ومن ثم الجوانب المنهجية التي تتعلق بإمكان تعدية المفهوم من الخبرة الغربية إلى نمط حضاري مختلف، نقل المفهوم استقلالاً عن خبراته المختلفة عملية تفتئت على جملة من الحقائق المنهجية[24] وأهمها: هل المفهوم الغربي يمكن اقتطاعه من سياقه التاريخي وخبرته الملتصقة به وتطوره؟ هل هذا الاقتطاع من السياق يجعل نقل المفهوم أو تعديته على خبرة

---

(22) انظر: غليون، «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية».

(23) لاحظ هذا في: سعد الدين ابراهيم، «المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي في الوطن العربي،» في: الديمقراطية، الكتاب الأول (القاهرة، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١)، ص ١٤.

(24) شفيق، الاسلام في معركة الحضارة، ص ١١.

أخرى ذات سمات ربما مختلفة نوعاً ما عن الخبرة الحاضنة للمفهوم أو المولدة له أمراً ممكناً؟ هل هذا النقل وتلك التعدية، لو تمّا وفق قواعد منهجية مأمونة لا تترك تأثيراتها في «المفهوم المنقول» أو «الخبرة المستقبلية لهذا المفهوم»؟

الأمر هنا يتعلق بحقيقة هذا المفهوم الذي ينتقل إلى خبرة متمايزة نوعاً ما. هذا النقل يفرض إمّا إعادة ملء المفهوم ليتناسب مع الخبرة، ويتم ذلك غالباً على حساب المفهوم، أو محاولة «حشر» الخبرة المعاشة في سياق المفهوم ومتطلباته وعناصره الأساسية. كلا الاختيارين يتم تارة على حساب تشويه المفهوم وتارة أخرى على حساب الخبرة، خاصة إذا كان المفهوم مثل مفهوم المجتمع المدني.

ومن نافلة القول أن نؤكد أن هذا المفهوم يستبطن أهم عناصر الخبرة المتعلقة به، وهو وفق هذه التحليلات يجعل من مجموعة القيم العلمانية متضمناً أو معطى من داخله. كما أنه ارتبط بخبرة ممتدة اتخذت غالباً شكل الصراع حتى استقر للمجتمع المدني فاعلياته ومؤسساته وآلياته المختلفة...[25] فهل نقل هذا المفهوم نقل لثماره دون خبرته في تحصيل شروطه؟... الأمر هنا يحتاج إلى مزيد من فحص وتأمل. وإن تعبير المجتمع المدني العربي، الذي قد يفهم منه أنه ظاهرة تكوّنت وتكاملت أمر يستحق المراجعة. وهذا الوصف واستقراره يتطلبان المزيد من التريّث، فإن هذا المجتمع في طور التكوّن، بل وربما لم يصل بعد إلى حافة هذا الطور قضايا تقع معظمها في صميم المنهج حينما يُتعامل مع المفهوم!

د ـ نقل المفهوم وغموض عملية النقل يشير إلى «الصعوبات الكبرى في التوصل إلى مواقف مشتركة، كما هو الحال في كل المواضيع السياسية والاجتماعية التي تتعلق بالوطن العربي... والتي تنبع من انعدام التحديدات الدقيقة للمصطلحات التي تستخدمها، وبالتالي عدم ثبات المعنى، وكذلك الحديث عن أمور مختلفة، مع الاعتقاد أننا نتحدث عن أمر واحد، وينبع عدم التحديد من... (جدة استخدام هذه المصطلحات المنقولة من ثقافة سياسية أخرى)، وبالتالي افتقار مستخدميها أنفسهم إلى معرفة جميع المعاني والسياقات التي ارتبطت بها واختزالها عادة إلى معنى ضيق واحد يستجيب إلى الحاجة الطارئة لاستخدامها ـ (وكذلك) من التبدل السريع في المضمون النظري للمصطلح الناجم عن تبدل التجربة العملية السريع أيضاً لمجتمعاتنا ـ (وكذا) من السياق الجديد الذي تستخدم فيه، الذي يرتبط ارتباطاً كبيراً في مجتمعاتنا الراهنة بالسجال السياسي العقيدي والعملي»[26].

---

(٢٥) انظر اشارة إلى ذلك في: السيد يسين، «مستقبل المجتمع المدني: الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني،» ورقة قدّمت إلى: ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، ٢٠ ـ ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، ص ٧٩٢ ـ ٧٩٤ و٧٩٧ ـ ٨٠٠.

(٢٦) غليون، «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية،» ص ٧٣٣ ـ ٧٣٤. انظر أيضاً إشارة إلى خصائص ذلك المنهج أو العقل السجالي في: برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠)، ص ٤٣ ـ ٦٦.

وهذا بدوره يشير إلى «ضعف التأصيل النظري لمفهوم المجتمع المدني وذلك على الرغم من شيوع استخدامه. ففي الآونة الأخيرة تزايد استخدام المفهوم بصورة ملفتة للنظر، بل أصبح من لزوميات الحديث والكتابة في قضايا عديدة مثل مشكلة الديمقراطية، وطبيعة الدولة، ودور الأحزاب، وجماعات المصالح، وظاهرة الانتقال نحو القطاع الخاص في الوطن العربي... الخ. وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يحدث تأصيل نظري رصين للمفهوم من حيث تعريفه وضبطه وتحديد متغيراته وشروط ظهور المجتمع المدني وتطوره...»[27] وهو ما أورث اختلافات تكييف طريقة هذا المفهوم...[28] وغاية القول في هذا السياق إن هذا المفهوم حمال أوجه كما أكد ذلك أحد الباحثين[29].

مفهوم المجتمع المدني «مفهوم مأزق» مرجعية غربية، ومنقول إلى الواقع العربي، وهو في خبرته مفهوم ايديولوجي يرتبط باتجاهات مختلفة كما تتبناه مدارس مختلفة، وهو مضطرب المعاني، صعب التكييف، كما أنه ليس محل اتفاق، وهو مفهوم منظومة يستدعي سيلاً من المفاهيم الغربية، وهو مفهوم حضاري يرتبط أو هكذا أريد له بالمشروع الحضاري والنهضوي التحديثي، وهو أيضاً مفهوم نسبي[30]، وهو وفق تعبير البعض مفهوم نظري اجرائي...[31] كل هذه الأوصاف المختلفة توحي لنا بأكثر من معنى، وبأكثر من حد منهجي تجب مراعاته، يأتي على رأسها أن التلقي الساذج للمفهوم والتعامل معه كمعطى ليس بأي حال إلا تعبيراً عن عملية غير منهجية ستعكس آثارها ليس في الفكر فقط ولكن أيضاً في الحركة. كما أن الرفض الحاد الساذج لا يعني سوى التهرب من اشتباك فكري ليس لنا أن نتجنبه، فضلاً عن عدم استطاعتنا ذلك، فهو واحد من المفاهيم التي تتداولها النخبة المثقفة والوسط الأكاديمي لسبب أو لآخر، وهو ما يفرض حقيقة معينة لا يمكن تجاهلها أو القفز عليها. إن الغرب بأي معنى من معانيه، ومنذ ما أسمي المشروع النهضوي صار يعيش فينا، يجري منا مجرى الدم؛ وسواء أكان ذلك سلبياً أم ايجابياً فإنه يشير إلى ظاهرة غاية في الأهمية، لا يجوز التغاضي عنها، كما لا يجوز بأي حال من الأحوال أن نظن أن التغاضي عنها يجعلنا لا نتأثر بها، ففقد الوجدان لا يدل على انعدام الوجود؛ عناصر في غاية الأهمية، علينا أن نستوثق منها من الناحية المنهجية، وهذا واحد من منظومة من المفاهيم صار التعامل معها أمراً واجباً. ولكن غاية الأمر فيها ليست في التعامل من عدمه، بل في منهج التعامل، الذي يشير وبأي درجة إلى حرج منهجي، إن صح هذا التعبير.

---

(27) حسنين توفيق ابراهيم، «بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية،» ورقة قدّمت إلى: ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، ٢٠ - ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، ص ٦٨٤ - ٦٨٥.

(28) المصدر نفسه، ص ٣.

(29) المصدر نفسه، ص ٤.

(30) انظر في إطار نسبية مفهوم المجتمع المدني وفقاً لأطواره التاريخية: جان وليام لابيار، السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، ط ٣ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ص ٥١ - ٥٩.

(31) غليون، «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية،» ص ٧٣٤ - ٧٣٥. إذ يؤكد أن اصلاح العمل بهذا المصطلح، هو بجعله من جديد «مفهوماً اجرائياً».

٨ ـ الحرج المنهجي: محاولة للخروج

أ ـ في سياق الاشارة إلى مأزق مفهوم المجتمع المدني، الذي ذكرنا بعض مفارقاته، قد يكون أحد مداخل الخروج من عناصر الغموض، التي تشكّل أحد جوانب هذا المأزق، والوصول بالمفهوم إلى غاية الوضوح، والعبور به من الفوضى والتقدير إلى الضبط والتنظيم، هو تحديد المفهوم بشكل إجرائي يعبر عن حقائق المفهوم وجوهره(٣٢)، فمن المفيد ـ والحال هذه ـ أن يتم التعريف. . . «. . . على نحو إجرائي، تعريف المجتمع المدني المقصود. . . المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة منها: أغراض سياسية كالمشاركة في صنع القرار على المستوى القومي، ومثال ذلك الأحزاب السياسية، ومنها أغراض نقابية كالدفاع عن المصالح الاقتصادية لأعضاء النقابة، ومنها أغراض مهنية كما هو الحال في النقابات للارتفاع بمستوى المهنة والدفاع عن مصالح أعضائها، ومنها أغراض ثقافية كما في اتحادات الكتّاب والمثقفين والجمعيات الثقافية التي تهدف إلى نشر الوعي الثقافي وفقاً لاتجاهات أعضاء كل جمعية، ومنها أغراض اجتماعية للإسهام في العمل الاجتماعي لتحقيق التنمية. وبالتالي يمكن القول إن الأمثلة البارزة لمؤسسات المجتمع المدني هي: الأحزاب السياسية، النقابات العمالية، النقابات المهنية، الجمعيات الاجتماعية والثقافية. . .»(٣٣).

ورغم أن صياغة هذا التعريف على هذا النحو الذي حاول وبأقصى درجات الدقة أن يتمثل لشرائط التعريف الإجرائي، والجمع بين العناصر المختلفة موضع الاتفاق تقريباً بين التوجهات المختلفة والمتعددة(٣٤)، فإنه بربط هذا التعريف بالفكر والخبرة الاسلاميين تتضح أهم عناصر المفارقة التي يتضح منها رغم شمول هذا المفهوم في سياق دراسة خبرة غربية، أن هذا التعريف يعبّر عن الانتقائية بدرجة أو بأخرى، إذ يرد عليه المعايب نفسها التي توجّه إلى الأسس المنهجية التي يستند إليها التعريف الاجرائي بوجه عام، علاوة على ذلك فإن هذه التعريفات الاجرائية بطبيعتها تحاول من خلال الارتباط بفكرة المؤشرات كإحدى الوسائل البحثية أن تتغافل عن الأبعاد التاريخية للمفهوم، وتتبع سيرته وتطوره، فهي تتعامل معه كما آل لا في تطوره، وإهمال تاريخية المفهوم لحساب المعاني المعاصرة التي آل إليها المفهوم لا يزال يدور حول الانتقاد نفسه بالانتقائية المعيبة في هذا المقام. بل إنه من المتصور، وفي سياق الخبرة الاسلامية أن تفرز أشكالاً متمايزة نوعاً ما قد لا تتخذ بالضرورة أحزاباً سياسية أو نقابات أو جمعيات، وذلك بحكم تفاعلاتها وديناميتها الخاصة، فضلاً عن الأطوار الحضارية

---

(٣٢) انظر في الاجرائية: ليلة، «المفاهيم ومشكلة التعريف،» ص ٢٦ ـ ٣٠. انظر أيضاً: فاروق يوسف أحمد، دراسات في الاجتماع السياسي: مشكلات وحالات في مناهج البحث العلمي، ط ٢ (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٧٨)، ص ٩ ـ ٣٧.

(٣٣) انظر مخطط ندوة «المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية».

(٣٤) قارن التعريف الاجرائي الذي يتبناه مخطط الندوة، بالتعريف الاجرائي الذي توصّل إليه حسنين توفيق ابراهيم، «بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية،» ص ٦٩٤ ـ ٦٩٥.

التي تعيشها، فضلاً عن خصوصية الظروف التي تعايشها والتي قد تفرض إبداع تكوينات متجددة لا تتخذ هذه الأشكال فحسب، بل إن استبعاد هذا التعريف للجماعات الأولية من مكونات وعناصر المجتمع المدني أو مؤسساته لا يزال يشير بدرجة أو بأخرى إلى عيب في بناء المفهوم اجرائياً، من مثل عيوب التنقيص، لأنه لم يلحظ عيوب اختيار المفهوم لفظاً ونقله معنى في سياق مرجعية غربية، وهو ما ينعكس بدوره على تحديد ماصدقات المفهوم. كل ذلك وغيره يشير في طياته إلى مجموعة من التحيزات، التي تفرضها المصدرية والمرجعية وطريقة البناء، وتحديد الماصدقات، والأهداف المتوخاة من هذا التعريف الإجرائي، وهو ما يعني ضمن هذه الرؤية النقدية أن هذا التحديد ربما لا يؤتي آثاره من التحديد والضبط إذا ما ارتبط بخبرة أخرى، فإن ضغط المرجعية والمصدرية اللتين استقي منهما المفهوم ستؤديان ـ تلازماً ومنطقاً ـ إلى مجموعة من النتائج والمحصلات، هي في معظمها تنتمي إلى اللامنهج كلياً أو جزئياً، مثال ذلك:

ـ اننا قد نصل إلى نتيجة مفادها أن مفهوم «المجتمع المدني» لم تعرفه الخبرة الاسلامية، ومن ثم لا واقع له، وأن الماصدقات للمفهوم تنعدم أو تكاد، وهذا أمر قد يرتكب مثله بصدد مفاهيم أخرى مثل (الحزبية ـ المؤسسية ـ المشاركة ـ المعارضة... الخ) إلا أن هذا المنهج في الوصول إلى مثل هذه النتائج، يحمل في طياته مغالطة من النوع المركّب تعود في أصولها إلى أن معظم هذه المفاهيم الجديدة مشتقة من مرجعية غربية، وتستند إلى مصادر غربية، كما أنها ترتبط بعناصر التطور الحضاري، وخصوصية الخبرة المرتبطة بها، وهو ما يعني في سياق الخداع المنطقي أن نقرر بسهولة أن هذه الخبرة أو تلك الفكرة غير موجودة في الخبرة الاسلامية مثلاً، كما أنها لم تعرف لهذا المفهوم أي تراث يمثله سواء أكان فكرياً أم حركياً.

ـ إن تحديد هذه الأشكال المرتبطة بالمجتمع المدني، ووفق التعريف الإجرائي، قد يشوبها عيب التحكم، الذي يستبعد بدوره أشكالاً أخرى ترتبط بأنماط حضارية أخرى، بل ترتبط بالنمط الحضاري الواحد على فترات زمنية مختلفة.

ـ إن التعريف الاجرائي، إذ يهمل الخبرة التاريخية، فإنه يقصي من المفهوم عناصر ذات أهمية في تقويمه واتخاذ موقف منهجي واع منه، لأن الخبرة غالباً ما تتحكم بالمفهوم في الخبرة الغربية، بحيث ان تجريد المفهوم منها يكاد يكون أمراً مستحيلاً من الناحية المنهجية. ونظن أن مفهوم المجتمع المدني بخبرته التاريخية الممتدة نموذج لا بأس به في هذا المقام. السياق التاريخي يعتبر عنصراً مهماً في بناء المفهوم، لا يجوز ولا ينبغي إقصاؤه[٣٥] بدعوى «الاجرائية».

ـ إن هذا التعريف الاجرائي ما زالت تتحكم فيه عناصر الآنية الزمنية مما يجعله لا

(٣٥) انظر في نقد الإجرائية والتعريفات المستندة إليها:
P. Sorkin, *Folds and Faibles in Modern Sociology and Related Sciences* (Chicago, Ill.: Regenery Company, 1956), pp. 32-33 and 50.

يملك إلّا حجية نسبية من حيث الوقت والمكان، يمكن التبديل والإضافة والحذف في ما بعد، خاصة أن المناقشات ما زالت تدور بين مدارس الفكر المختلفة لهذا المفهوم، فهو من المفاهيم التي لم يكتب لها الاستقرار في شكل شبه نهائي، والأقرب إلى الصواب أن من ملك المرجعية والمصدرية هو القادر على الإضافة، وليس الناقل المتلقي الذي يتخذ منهج التقليد في هذا المقام.

ملاحظات نظنها في غاية الأهمية تجعل من طريق التعريف الاجرائي للخروج من مأزق «مفهوم المجتمع المدني»، ليس النهج الأسلم في التعرّف إلى المفهوم وماصدقاته في سياق حضاري مختلف أصلاً ووصفاً.

ب - ومن هنا تبدو محاولة الخروج من هذا الحرج المنهجي عن طريق غير هذا التعريف الاجرائي، ربما يكون أمراً مطلوباً، على أهمية تلك التعريفات الإجرائية في تحقيق عناصر الضبط والوضوح والتنظيم، تراعي طبيعة المفهوم، وسيرته، وارتباطه بخبرته، وتبين مقاصده وأهدافه، والأخذ في الاعتبار مرجعيته. «المجتمع المدني» كمفهوم يشير يقيناً إلى مجموعة الظواهر وعدد من الشروط، تحوّل هذا المفهوم إلى مجموعة الظواهر التي يشير إليها، والأخذ في الاعتبار شروطاً عملية تصير أكثر حياداً وأقل تحيّزاً. هذا على ما يظن الباحث، حينما نحاول إلقاء هذا المفهوم - كمفهوم أو مصطلح - في سياق خبرة وفكر مغاير مثل (الفكر والممارسة الاسلاميين) سواء أكانت تلك الخبرة تشير إلى التاريخ أو معاصرة، هذه العملية تشير على الأقل إلى مجموعة من الظواهر والشروط، بما يسهم في عملية تبين جوهر المفهوم، الذي لا يشير بدوره إلى تفضيلات ايديولوجية ما أمكن ذلك، هذا الجوهر يتضمن عناصر أربعة:

- طبيعة المفهوم التي تشير إلى جوهر فكرة **«الطوعية»**[٣٦] باعتبارها إحدى الأفكار التي تشير إلى مجموعة من الظواهر المهمة في تكوين التشكيلات الاجتماعية المختلفة.

- أما العنصر الثاني فيشير إلى **فكرة المؤسسية**[٣٧]، وما تشير إليه من فكرة المؤسسات

---

(٣٦) انظر في أصول فكرة الطوعية في الفكر الغربي والأمريكي خاصة:

Gordon Manser and Rosemary Higgins Cass, *Voluntarism at the Crossroads* (New York: Family Service Association of America, ©1976), pp. 11 ff.

قارن تلك المراجعة لهذا المفهوم في: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية** (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية؛ مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩)، ص ٣٨٣.

(٣٧) انظر في المؤسسية والمدخل المؤسسي: Samuel P. Huntington: *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), pp. 12-23, and «Political Development and Political Decay,» in: Claude E. Welch, ed., *Political Modernization: A Reader in Comparative Political Change* (Berkeley, Calif.: Wadsworth Pub., 1971), pp. 246 ff.

قارن بذلك، ومراجعة لهذا المقترب في: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، «التجديد السياسي والخبرة الاسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر،» (أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٧)، ص ٣١٥ وما بعدها.

الوسيطة، التي تشير بدورها إلى ضرورة توظيفها في سياق العلاقة السياسية والعلاقة الاجتماعية، تلك التكوينات المؤسسية تعبّر عن اهتمامات مختلفة تستغرق تقريباً مجمل الحياة الحضارية وتشمل المناحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمهنية والثقافية والفكرية كافة، ممّا يشير مرة أخرى إلى أن الظاهرة السياسية تمثل اشتقاقاً من الاجتماع، وأن تميّزها لا يعني فصلاً أو استقلالاً أو اقتلاعاً من وسطها الاجتماعي.

- أما العنصر الثالث فيتعلق بالغاية والدور. هذه التكوينات يجب أن تتسم وفق شروط هذا المفهوم بالاستقلال عن السلطة السياسية، بفرض هيمنتها، أو إن شئت الدقة، الدولة. إن الاحتماء بالمجتمع عامة والانخراط في تلك التكوينات يذكران إلى جانب عملية الاستقلال،العمل الجماعي المؤسسي الذي يعد أقوى تأثيرا وأكثر فاعلية من العمل الفردي، وهذه كلها أمور تسهم في إحداث عمليات التغيير المرتجى. إن تأسيس هذا العمل الطوعي الجماعي المستقل، وفي سياق روابط تشير إلى علاقات تماسك وتضامن اجتماعيين جزء لا يتجزأ من استمراره وديمومته النسبية وفاعليته.

- وأخيراً، وكما سبقت الإشارة، فإن مفهوم المجتمع المدني باعتباره مفهوماً «منظومة» اضافة إلى كونه مفهوماً حضارياً، وفق التصور الذي يجعل منه رافداً ضمن المشروع الحضاري، هذا يعني بدوره أن البحث عن ماصدقات هذا المفهوم واقعاً وكذا الظواهر الجزئية التي يشير إليها، يفترض رؤية هذا المفهوم في منظومته التي يرتبط بها مثل «المواطنة، حقوق الانسان - المشاركة السياسية والشعبية - الشرعية - العلاقة السياسية. . . منظومة من المفاهيم يمكن استدعاؤها بمناسبة مفهوم المجتمع المدني، يجب مراعاتها بدورها في سياق النمط الحضاري المغاير أو المتميز، ضبط هذه المفاهيم بدورها والظواهر التي تشير إليها، وضبط النسب بينها، وعلائق التفاعل، إنما تعبر عن حقائق التعامل المنهجي مع هذا المفهوم وأشباهه.

ماذا يعني ذلك؟! يعني هذا ضمن ما يعني القيام بترجمة المفهوم إلى جوهر يتعلق (بالظواهر المرتبطة به والشروط الخاصة به)، وهذه خطوة نظن جدارتها بالاهتمام حين معالجة المفهوم، وهي جزء من القيام بعملية التحديد لجوهر المفهوم.

فإن عناصر الطوعية المفضية إلى الالتزام، وكذا التكوينات المؤسسية الوسيطة باعتبارها تكوينات مجتمعية في الأساس، تشير إلى استقلالها عن تكوينات السلطة ومؤسساتها، وهذه الشرائط المختلفة تتعلق بظواهر أخرى تدور معظمها حول «محاضن الحماية المجتمعية» كوسائط يمكن من خلالها ابلاغ المطالب إلى السلطة، والدفاع عن هذه المطالب. هذه المعاني المختلفة يمكن أن تشير إلى مفهوم غاية في الأهمية ضمن عناصر منظومة المفاهيم الاسلامية وهو مفهوم «مؤسسات الأمة»[٣٨] التي تتمايز عن «مؤسسات السلطة». فيمكن أن يجمع ارتباط هذه المؤسسات بقضايا ومجالات تمسّ كيان الأمة وجماعاتها المتنوعة بين عناصر الطوعية

---

(٣٨) اسماعيل، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية اسلامية، ص ١٨٠ وما بعدها.

والالتزام والواجب، وبما يؤكد تأسيس قواعد الإلزام. أما المؤسسات الوسيطة (حماية لأعضائها ورقابتها للسلطة) فهي حركة أمة يجب أن تقوم «الجماعة بتوفيرها ابتداء، وحمايتها، وذلك في سياق الفكرة التي تؤكد أن يكون للمجتمع مؤسساته الحمائية القادرة على حضانة الفرد أو المواطن، وتهيئة البيئة لممارسة الحقوق النوعية المرتبطة بالمهنة أو الوظيفة أو الدور والحقوق العامة التي ترتبط بالإنسان بكونه كذلك. وذلك في مواجهة أي انتهاك لتلك الحقوق، وغايتها الفاعلية في تأسيس الرابطة السياسية من خلال تلك القوى المجتمعية الموازنة لشكل العلاقة وشروطها، بحيث لا تتخذ فقط أشكال الخطوط النازلة من قبل السلطة إلى المجتمع، وهو ما يعني مجموعة من الظواهر الأخرى المساندة والمهيئة للبيئة. ذلك أن توافق الظواهر وتفاعلها وتداعيها سمة من سمات الظاهرة الاجتماعية والسياسية، وهو أمر يحتاج منا إلى كثير من الايضاح لفكرة «مؤسسات الأمة»، إلا أنه قبل ذلك يجب التنويه بأن ذلك لا يفرض العلاقة الصراعية باعتبارها نمطاً موحداً يتخذه شكل العلاقة السياسية، بل هي تتخذه فحسب عند انحراف السلطة وفسادها وفق شرائط معينة ليس المقام مناسباً لذكرها، بينما يمكن أن تتخذ هذه العلاقة شكل التكافل. . .[39] والأمر المتيقن أن تلك أشكال جدية لتصوير العلاقة، وغاية هذه العلاقة أن توجد مختلطة، ومن هنا كانت فاعليات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كحركة ايجابية فاعلية[40] لحماية كيان الأمة، ترتبط بالظواهر وجوداً وعدماً.

ثانياً: القراءة التاريخية المعاصرة للمفهوم

١ ـ كما أشرنا في ختام القراءة النظرية المنهجية التي تمثّل المستوى الأول من أن مفهوم «مؤسسات الأمة» يمثل مقترحاً للخروج من المأزق المنهجي دون تلفيق، بما يجعلنا نراجع كثيراً من المقولات المختلفة بعضها يتعلق بالمفاهيم، وأخرى تتعلق بالنظم والمؤسسات. وهذه المراجعة تترك آثارها ـ لزوماً ومنطقاً ـ على الحركة والممارسة (طبيعتها ونمطها ووسائطها وغاياتها ومقاصدها)، وهذا بدوره يشير إلى المستوى الثاني من القراءة الذي يهتم بالتاريخ والمعاصرة معاً، إلا أن البدء بهذه القراءة يشير إلى ضرورة ذكر بعض التأسيسات النظرية التي تشكّل مدخلاً لازماً إلى هذه القراءة ومتطلباً سابقاً لها، وبما يوضح بإيجاز فكرة «مؤسسات الأمة».

أ ـ إعادة تعريف مفهوم السياسة[41] بما يتيح أكبر قدر من التحرر من محورية فكرة السلطة السياسية في هذا التعريف، وما يتركه ذلك من آثار بحثية وفكرية وحركية في التصورات والممارسة، وبما يعيد الاعتبار إلى العناصر المجتمعية فيها، متابعة ذلك بدءاً من

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٥ وما بعدها.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٣ وما بعدها.

(٤١) انظر في اشارة موجزة لإعادة بنائه: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، **بناء علم سياسة اسلامي**، سلسلة بحوث سياسية (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٨)، ص ١١ ـ ١٣.

اللغة ومروراً بكتب التراث والمقارنة بالمفاهيم الغربية الحديثة وانتهاء إلى تأصيل رؤية الأصول الاسلامية في هذا السياق.

ب ـ فروض الكفاية[42]، التي تشير إلى قواعد التوجيه والالتزام بالجماعة لإقامة مؤسسات تسد حاجات الأمة بكل تكويناتها، بما فيها السلطة بحيث تعدّ السلطة ضمن هذه المكوّنات، لا على رأسها. أهميتها تكمن في وظيفتها والقيام بها على خير وجه. والمؤسسات لا تشير فحسب إلى مؤسسات سلطة بل تعبر بصورة أكبر عن «مؤسسات الأمة» التي يجب أن تتمتع بالاستقلال. ربما حتى في التأسيس، يكون هدفها غالباً الطرف الأضعف في العلاقة السياسية «الجماهير» أو «الرعية» بما تمثله من تكوينات تتطلب عناق الوعي وتأسيس الحركة في مواجهة السلطة عند انحرافها سواء اتخذ ذلك الانحراف شكل الفساد في التأسيس أو في الأداء أو في الغاية، أو تضخيم عناصر السلطة في محاولة لبسط سيطرتها لتحقيق مصالحها استقلالاً عن مصلحة الأمة.

ج ـ تأسيس الحقوق على قاعدة من مقاصد الشريعة[43]، وبما يحقق ترسيخ مقدمات الواجب، إذ إنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. عناصر التأسيس عملية في غاية الأهمية في هذا السياق.

د ـ الشخصية الاعتبارية، التي تؤسس كيانية اجتماعية جماعية[44]. نشاهد ذلك في توجه خطاب التكليف للجماعة والأمة، مؤسسات الأمة تعدّ، في هذا السياق، جزءاً لا يتجزأ من وسائل هذه الأمة لحماية الكيان الحضاري لها (المسجد ـ الافتاء ـ العلماء ـ الحسبة ـ الوقف... الخ).

هـ ـ تمتلك الرؤية الاسلامية نظرة متميزة للتكوينات المؤسسية السابقة عليها أو ما اصطلح على تسميته في التنمية السياسية والتحديث المؤسسات التقليدية، فإنها تتعامل معها من منطلق استثمار فاعلياتها وايجابياتها، دون الوقوف حيالها موقفاً حاداً يتّخذ شكل المواجهة والتكسير، بل إن هذه الرؤية حرصت ـ مع تواجد امكانات لعزل القيم والعناصر الفاسدة، في تلك التكوينات المؤسسية ـ على محاولة استثمارها كوحدات مجتمعية تمارس حركتها باعتبارها مكوّنات مؤسسية يمكنها القيام بأدوارها لتحقيق أقصى فاعلياتها مندمجة في نسيج الأمة محققة مقاصدها. تكسير هذه المؤسسات لم يكن هدفها، ولكن جوهر تركيزها كان السياق القيمي

---

(٤٢) اسماعيل، **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية اسلامية**، ص ٣٧١ ـ ٣٧٦.

(٤٣) انظر في تأسيس حقوق الانسان على مقاصد الشريعة: محمد فتحي عثمان، **حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر القانوني الغربي** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٤١ ـ ٥١. انظر أيضاً تلك الدراسة القيمة حول فكرة مقاصد الشريعة باعتبار الانسان محورها: محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الاسلامية** (تونس: مكتبة الاستقامة؛ المطبعة الفنية، ١٣٦٦ هـ).

(٤٤) في أصول هذا المفهوم في الفقه الاسلامي، انظر: أحمد علي عبد الله، **الشخصية الاعتبارية في الفقه الاسلامي: دراسة مقارنة** (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، [د.ت.])، ص ١١٧ وما بعدها.

الذي تتحرك فيه وبه، فإن رفض تكسير القبيلة باعتبارها أحد المحاضن الطبيعية للفرد، التي لها تأثير في فاعلياته وايجابياته كان أحد أسس بناء مجتمع المدينة على عهد النبي ﷺ، بينما كان الهجوم على الجاهلية والعصبية باعتبارهما قيماً سلبية تتعلق بهذا التكوين المؤسسي عملية أساسية «دعوة الجاهلية الأولى» «دعوها إنها منتنة»، بينما هذا الاستثمار للقبيلة كمكوّن مجتمعي مؤسسي له قواعده، تزامن مع هدم مؤسسة «مسجد الضرار» على عهد النبوة، رغم اتخاذها ـ ظاهراً ـ شكلاً هو من صميم التكوينات المؤسسية الاسلامية «المسجد»، إلا أن تأسيسها القيمي ومقاصدها في الحركة لم تكن تعني إلاّ هدماً وضراراً بالكيان الاجتماعي الحضاري للأمة[٤٥].

ليست تلك هي القواعد النظرية فحسب التي تسهم في تكامل بناء الرؤية، ولكن الباحث اقتصر على أهمها وأولاها بالتركيز بما تمثله من مجموعة مداخل متشابكة ضمن التصور المؤسسي، بما فيها تكوين عناصر مؤسسات الأمة.

٢ ـ وفي هذا السياق يبدو لنا أن الحديث بقدر من الإيجاز عن التكوينات الطوعية ـ الالتزامية ـ للعلماء، ودورها في موازنة عناصر العلاقة السياسية، والقيام بوظيفتها نموذج لا بأس به يمكن متابعته ضمن نماذج فكرية وتاريخية تشير إلى تدنّي هذه الجماعة في القيام بوظيفتها، ونماذج أخرى تشير إلى الأصيل الواجب في دورها، كما تشير إلى عناصر الانحراف في تشكيل الوظيفة، ومن ثم الوجهة ويقينا انحرافاتها في الممارسة والحركة.

يشكل العلماء باعتبارهم مؤسسة أمة، تعكسها نماذج متنوعة في التاريخ الاسلامي، مادة المؤسسات، القادرة على فرض رقابتها على السلطة لصالح الرعية كأحد أطراف العلاقة السياسية[٤٦]. والنموذج الثاني يمثله الاعتزال كمدرسة فكرية تشير إلى العلماء وتبنّي السلطة مذهبهم الذي أفرز نموذج المحنة، بينما يشكل نموذج العلماء الذي تراوح بين حركتين: الأولى بممارسة دورهم في اختيار السلطة، والأخرى تمثل امكانات السلطة في اختراق هذه المؤسسة،

---

(٤٥) انظر في هذا السياق الذي ينوّه إلى خصوصية التفكير المؤسسي في الخبرة الاسلامية: طارق البشري، «حول منهج النظر في النظام السياسي المعاصر لبلدان العالم الاسلامي،» ورقة قدّمت إلى: ندوة العالم الاسلامي والمستقبل التي نظمها مركز دراسات العالم الاسلامي، القاهرة، ١٣ ـ ١٦ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩١، ص ١ وما بعدها، وقد أوضح الأستاذ طارق البشري في مقالة «الموقف من غير المسلمين ومن العلمانيين» المنهج الاسلامي في التعامل مع البنى الاجتماعية الحضارية للمجتمع، وضرب مثلاً بوضع القبيلة. انظر: طارق البشري، «الموقف من غير المسلمين ومن العلمانيين،» الشعب، ٢٧/٥/١٩٨٦. ويشير حامد الموصلي في بحثه «بأن خسارة البنية المؤسسية لا تقاس فحسب بالخسارة المادية والتي يسهل تعويضها، بل إن انهيار البنى التنظيمية وهياكل القمع والرموز المرتبطة بها، بكل ما وراءها من طاقات محركة وانتفاء الفرصة ربما إلى الأبد لتطوير هذه الأنساق من داخلها وفقاً لمنطقها الخاص. . .» انظر: حامد الموصلي، «تأملات عن التكنولوجيا والتنمية من منظور حضاري،» ورقة قدّمت إلى: ندوة العالم الاسلامي والمستقبل التي نظمها مركز دراسات العالم الاسلامي، القاهرة، ١٣ ـ ١٦ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩١، ص ٦٠.

(٤٦) انظر في طبيعة هذه الوظيفة السياسية للعالم في: اسماعيل، **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية اسلامية**، ص ١٧٤ ـ ١٨١.

بينما تشكل مؤسسة الافتاء فحوى النموذج الرابع والأخير، التي تشير إلى تكريس تحول الافتاء من كونه مؤسسة أمة إلى مؤسسة سلطة.

هذه المستويات المتمايزة في النظر إلى وظيفة العلماء كتكوين مجتمعي يملك حجيّته في القبول العام من جانب عناصر المجتمع المختلفة، التي عبّرت عن نماذج تاريخية متفاوتة تشير إلى مجموعة من الاختيارات تزكي السياق الأول باعتباره يمثّل «حركة الأمة» كمؤسسة أمة، أما المساق الثاني فإن السلطة تتبنّى فيه المذهب، وتحاول فرضه بالإكراه، وتعبّر فيه عن حركة يشوبها الكثير من السلبيات، أكدت أن كثيراً من أعضاء مدرسة الاعتزال نفسها، كانوا يمثلون معارضة قوية، وقف ضد تلك الممارسة «ممارسة المحنة»[47] التي افتأتت على أدنى الحقوق الانسانية، ومثلت حركة الامام أحمد بن حنبل في الوقت ذاته كيف تكون وظيفة العالم في مواجهة السلطة الجائرة. هذه الممارسة ذات التنوّع في مستوياتها وتشابكها في آن واحد وجدت مادتها في «مشكلة خلق القرآن». أما ذلك النموذج الثالث الذي مثّل تبنّي العلماء للسلطة ووضوح تأثيرها وما في عملية اختيار السلطة نيابة عن الأمة وذلك بتنصيب محمد علي والياً على مصر، وبما يوضح أن مؤسسة العلماء تشكل «مؤسسة أمة» تعبىء حركتها في المواجهة والاختيار، إلا أن هذه المؤسسة وضمن عناصر ما يسمى اختراق السلطة لمؤسسات الأمة بآليات مختلفة، وهو ما يشير إلى عناصر كثيرة تستأهل التفكير فيها بمزيد من الجدية، إذ استطاعت مؤسسة السلطة أن تحوّل هذه المؤسسة «للعلماء» من غير فاعلية، أو تخفي عناصر فاعليتها، هذه العملية التي بدّلت من وظائفها أو حرّفت اتجاهها[48]. أما النموذج الرابع الذي مثّل الانتقال من مؤسسة أمة - إذ يعد ذلك الأصل فيها - إلى مؤسسة سلطة، بُدلت وظيفتها أو استبدلت، فهو الافتاء على سبيل المثال، فالأصل فيه أن يكون مؤسسة أمة استخدم وفق تقاليد ممارسات متراكمة بشكل منقطع النظير لتسويغ حركة السلطة السياسية وسياستها، إن نموذج «أزمة الخليج والافتاء» يمثل حالة مثالية في هذا المقام لأنها ارتبطت بحدث أفرز انقساما وأطرافاً مورست فيه حرب الفتاوى كأجلى ما تكون كنظام تابع للسلطة السياسية، فإن حرب النظم السياسية دبّجتها تلك الحرب من الفتاوى متخذة في ذلك نهجاً يعبر عن تكريس التغيير الذي حدث في الخبرة مما حوّل الافتاء من سلطة أمة وهو الأصل، خاصة بصدد قضايا الأمة، إلى افتاء سلطة[49] نماذج أربعة، يمكن أن يضاف إليها نماذج

---

(٤٧) انظر في تفاصيل نموذج المحنة: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام** (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩)، انظر بصفة خاصة الفصل الخامس بعنوان: «جدلية الديني والسياسي،» ص ٢٩١ وما بعدها. انظر في رؤية مكملة كذلك: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، «الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة بين الادراك الذاتي والفهم الاستشراقي،» (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٢)، ص ٤٩٨ وما بعدها.

(٤٨) انظر في ذلك النموذج الذي مثل علاقة محمد علي بمؤسسة العلماء: مالك محمد أحمد رشوان، **علماء الأزهر بين بونابرت ومحمد علي** (القاهرة: مطبعة الأمانة، ١٩٨٩)، ص ١٩٠ وما بعدها، انظر أيضاً في هذا السياق: ماجدة علي صالح ربيع، «الدور السياسي للأزهر، ١٩٥٢ - ١٩٨١،» (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٢)، ص ٤٠ - ٤١.

(٤٩) انظر في المنهج الفقهي والفتوى في أزمة الخليج: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، **عقلية الوهن**: =

أخرى، توضح هذه الفكرة «مؤسسات الأمة» وامكانات انحرافها واختراقها في الحركة والممارسة، وهو انحراف نرى مكمنه في تخلّي مؤسسات الأمة (العلماء) عن أهم شروط نجاحها وهو العمل مستقلة عن السلطة أو مرتبطة بها. مؤسسات الأمة يكمن جوهر فاعلياتها في تأدية وظيفتها أن تظل مرتبطة بالأمة لا السلطة، وما دام مجال تركيزها ووجهتها ذلك، فإنها تكتسب القبول العام منها لا من السلطة وتمثل الأمة من خلال الأوقاف سنداً اقتصادياً، اضافة إلى السند المعنوي في مواجهة السلطة عند اللزوم. هذا التطور من خلال تلك النماذج المختلفة لم يكن إلّا تطوراً سلبياً وتراكماً غير ايجابي في حركته.

٣ ـ الحركات الاسلامية بين مقولتين: المجتمع المدني ومؤسسات الأمة

كما أكد الباحث أن المقصود من هذه الدراسة ليس تقصيّ «فكرة» وممارسات التيارات الاسلامية المعاصرة بصدد مفهوم المجتمع المدني وتعلقها به وبمؤسساته، أكثر من الاشارة إلى ضرورة التناول المنهجي لمثل هذه القضايا التي تستأهل أن تعالج وفق منهجية صارمة، ذات حدود واضحة وضوابط دقيقة. نظن أن التركيز على ذلك الأمر هو من المتطلبات السابقة للقيام بالدراسات التشريحية في هذا المقام.

من القضايا الغاية في الأهمية دراسة الحركات الاسلامية ـ سواء اعتبرها المفكرون أو الباحثون «جماعات» أو «حركات اجتماعية» أو «تياراً» أو «تيارات». ومن هنا تبدو تلك المقولة التي يتبناها مخطط هذه الندوة من أنه قد «ظهر في الفترة الأخيرة في الوطن العربي تيار اسلامي فاعل يهدف إلى اعادة صياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني من منظور اسلامي يختلف عن النموذج العربي...»[(٥٠)] هي مقولة قابلة للدراسة والاختبار، وذلك في ضوء مجموعة من القواعد المنهجية العامة والمهمة التي تشير إلى أوجه قصور في دراسة هذه الحركات أو أوجه تقصير:

أ ـ فقد انصبّ البحث ـ وإلى حد كبير ـ داخل الدراسات العربية التي اهتمت بتلك الظاهرة على الجوانب السياسية لهذه الحركات، دون اهتمام يذكر بها كتكوينات وحركات اجتماعية لها مناشطها المجتمعية والتربوية، وإذا كان هذا الاهتمام بالجوانب السياسية له ما يسوِّغه لدى الباحثين والكتّاب الغربيين، من حيث اهتمام هذه الدول التي ينتمي إليها هؤلاء الباحثون بعلاقة الحركات الاسلامية بنظمها السياسية وتأثير ذلك في مستقبل تلك الأخيرة، التي ترتبط معها بمصالح متنوعة، فإن التركيز على الجانب نفسه من الباحثين العرب، بل الاسلاميين، ليس له ما يسوّغه إذ انصبّ بحثهم على الجانب نفسه، بينما أغفل ذلك الجانب الذي يشكل جوهر حركتها الاجتماعية.

ب ـ إن ذلك التيار ـ مع التحفّظ على كلمة تيار ـ نشك في أنه ينظم فاعلياته ضمن

= دراسة في أزمة الخليج: رؤية نقدية للواقع العربي في ضوء النظام الدولي الجديد (القاهرة: دار القارىء العربي، ١٩٩١)، ص ١٨ وما بعدها، ولا شك أن تحول الإفتاء من مؤسسة أمة إلى مؤسسة سلطة كان أبعد من ذلك زمنياً، إلا أنه كان أوضح إبان أزمة الخليج الثانية.

(٥٠) انظر مخطط ندوة «المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية».

هدف إعادة صياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني من منظور اسلامي، فإن مفهوم المجتمع المدني ـ على ما نظن ـ ليس واضحاً لدى اتجاهاته الفاعلة، ولكن على أي الأحوال فإنها تهدف إلى معارضة السلطة من خلال المشاركة ضمن أصول العملية الانتخابية وقواعد لعبتها، بحيث يتحقق لها فاعلية مجتمعية أوسع، ذلك التوجه من هذا التيار الذي يبحث عن قنوات شرعية للممارسة وإبداء الرأي، حيث تحرص السلطة في كثير من البلدان العربية أن تجعله ضمن القوى المحجوبة الشرعية، وبالتالي الممارسة السياسية من خلال قنوات تخصها. كما أن هذا أخيراً يقع ضمن تصورها للمجتمع وامكانية الانخراط في مؤسساته الطوعية لتحقق بذلك تغلغلها داخل تلك المؤسسات.

ج ـ إن هذه الحركة من جانب قطاع كبير من هذا التيار تعتبر تطويراً ضمن ممارستها الممتدة في سياق استثمار ما تتيحه عناصر الديمقراطية المعبّر عنها من النظام السياسي من جانب والقوى السياسية الأخرى من جانب آخر، بحيث تتمكن من احتلال مكانها في سياق التعددية المنوّه عنها، وفي ظل القبول العام لمفهوم الديمقراطية، خاصة من جانب هذه القوى التي تعتبره المناخ الأكثر ملاءمة لحركتها المجتمعية والسياسية، والعمل في إطارها ضمن قواعد اللعبة السياسية.

د ـ انها تجد في عناصر مشاركتها وانخراطها في تلك المؤسسات «عضوية وإدارة»، فرصة سانحة للتعبير عن تصوراتها وآرائها المختلفة ضمن حوارات مع قوى سياسية أخرى ربما لا تجد فرصة مماثلة للتعبير عنها، في ظل انصرافها عن الانخراط في تلك المؤسسات.

هـ ـ انها تعتبر ذلك مدخلاً لخطابها الجماهيري مع قوى وفئات متعددة، وذلك في محاولة منها لاكتساب أنصار لحركتها أو عقيدتها، كما تعتبر هذا مدخلاً للحوار مع القوى الأخرى، بحيث ان هذا الانخراط، ومكنات خطابها تتيح لها دوراً ومكاناً بينها.

و ـ انها تعتبر الممارسة أهم طريق للخبرة بعناصر ومكونات المجتمع بكل تكويناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومعرفة مكونات هذا المجتمع وطرائق التعامل معها باعتباره نوعاً من المعايشة، لا تتوافر لها إلّا عن طريق الانخراط في مؤسسات المجتمع المختلفة، دون أن يعني ذلك أنها لم تكن تملك خبرات سابقة في هذا التعامل المجتمعي بكل تكويناته.

ز ـ إن هذا التعامل، أخيراً، من جملة الاختبارات لحركتها في مواجهة المواقف المختلفة، والتغلغل المجتمعي، وهو أمر تجعله إحدى وسائلها لتحقيق أهدافها في تطبيق الشريعة وفق رؤيتها التي ترى في تطبيق الشريعة عملية حضارية وتربوية لا تقتصر فحسب على الحدود وتطبيقها، فشمول مفهوم الشريعة وصلاحيتها الزمان والمكان يفرض عليها أن تجعل الشريعة ـ وباعتبارهم يمثلونها وفق ما يرون ـ حقيقة معاشة في الزمان والمكان.

خلاصة القول في هذا السياق إن هذا المناخ يسمح لهذا التيار الذي يؤمن بالتعايش مع المجتمع لمحاولة إصلاحه وتقويمه والانخراط في مؤسساته، سواء كوّنت لها أحزاباً سياسية أو

تحالفت مع بعض هذه القوى أو انخرطت في تكوينات نقابية أو ثقافية بالعضوية أو بدخول انتخاباتها، أن تمارس حركتها المجتمعية والسياسية ـ بعد معوقات تفاوتت في حدّتها ـ واستمرت فترة من الزمن بصورة أكثر فعالية وتواصلاً مع القوى الجماهيرية والمجتمعية والقوى السياسية المختلفة(٥١). هذا التصور يشمل قطاعاً كبيراً من هذا التيار ونظنه ضمن التيار الفاعل الذي يشمل كثيراً من هذه الحركات الاجتماعية الاسلامية في أقطار عربية متعددة، خاصة تلك التي تختط طريقها نحو التعددية.

لكن قطاعاً من المثقفين ذوي التوجه العلماني، الذي يتخذ موقفاً سلبياً من هذه الحركات على تنوعها ويتعامل معها ككتلة مصمتة، والذي يتخذ في الوقت ذاته موقف الترويج لمفهوم المجتمع المدني، يستبعد تلك الحركات نظرياً(٥٢)، بدعوى رفضه للحزب الديني، ويساعد في ذلك مقولات السلطة السياسية التي ما زالت تحجب عن هذه القوى أن يكون لها قنواتها الشرعية المستقلة. كما أن هذه القوى لا تفتأ تحذّر من مخاطر انخراط هذه القوى في المؤسسات المختلفة التي تعتبرها ضمن تكوينات المجتمع المدني، وكأن هذه المؤسسات تصير فعّالة فقط حينما تسيطر عليها القوى السياسية أو المجتمعية التي تفضلها أو على الأقل تتبنّى مقولاتها نفسها، أو بمعنى أصح تبتعد عن «الدين» باعتباره أساساً لحركتها

---

(٥١) انظر في هذا السياق: عبد الله فهد النفيسي، **الحركة الاسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، إذ يشير إلى الاجتزاء السياسي لدراسة الحركة الاسلامية، إذا كانت معظم المعالجات في كنهها وخلاصاتها سياسية محضة. النفيسي، المصدر نفسه، «التوطئة،» ص ١١. انظر: صالح الورداني، **الحركة الاسلامية في مصر: رؤية واقعية لمرحلة السبعينات** (القاهرة: مطبعة البداية، ١٩٨٧)، انظر بصفة خاصة التكوينات الاقتصادية، ص ٢٧ ـ ٢٨، العلاقة بين الشعب والحركة، ص ٢٩ ـ ٣٠ والجمعيات الأهلية، ص ٣٣ ـ ٣٦. انظر أيضاً: صالح الورداني، **الحركة الاسلامية في مصر: واقع الثمانينات** (القاهرة: مركز الحضارة العربية للاعلام والنشر [د.ت.])، انظر بصفة خاصة الجماهير والحركة، ص ١٦٠ ـ ١٦٥. انظر أيضاً: اسماعيل صبري عبد الله [وآخرون]، **الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، انظر بصفة خاصة: مصطفى الفيلالي، «تقرير تجميعي: الصحوة الدينية الاسلامية: خصائصها ـ أطوارها ـ مستقبلها،» ورقة قدّمت إلى: عبد الله [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٣٣٣ وما بعدها.

(٥٢) يصف هذه الحال مصطفى الفيلالي قائلاً: «ثم إن الواقع السياسي العربي يشهد بوجود غشاوة من التحفظ على الحركة الاسلامية ومن الريبة في مقاصدها ومن الشك في صدق استعدادها للتعامل الديمقراطي. ولا تزال بعض النخب العربية الناشطة في التنظيمات السياسية وفي العمل الثقافي والاعلامي والاقتصادي تعتبر أن المستقبل العربي يمكن أن يكون خارج دائرة التأسيس الثقافي بمفاهيم اسلامية وأن انشاء هذا المستقبل يمكن أن يتم من دون مشاركة أصلية من جانب الحركة الاسلامية وأن كل مشاركة من جانبها سوف لا تزيد القضايا العربية إلا تعقيداً، وسوف تمعن في تعطيل جهد التغيير المبذول بما تصرفه من الطاقات العربية إلى المعارك الخلفية، وهي اليوم تدخل على النضال القومي العربي عامل تشتيت فكري وعنصر فتنة اجتماعية. وترى هذه النخب في أحسن الاحتمالات أن اهتمامات الحركة ليست مستعجلة ويمكن ارجاؤها إلى ما بعد المعركة في القضايا الأساسية المتأكدة، متناسين أن هذه الاهتمامات هي عند الحركة في صلب المعركة. تلك فئة من النخب العربية الجاحدة لدور الحركة الاسلامية...» انظر: الفيلالي، المصدر نفسه، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

السياسية والمجتمعية، وتعتبر هذا من جملة تسييس الدين أو تديين السياسة.

فالتوجه النظري الأكاديمي ضمن هذا الاتجاه يضطلع بهذا من المنبع حينما يعتبر الدين أو الاستناد إليه ضمن المؤسسات الارثية الخارجة عن حد مفهوم المجتمع المدني[٥٣] من حيث يشير تلميحاً أو تصريحاً إلى الطبيعة العلمانية لهذا المفهوم أو منظومة المفاهيم التي تتعلق به. وهو أمر مع اختلاط المواقف الثقافية والفكرية، بل والعلمية، بتلك التفضيلات السياسية يجعل من تخوف الحركات الاسلامية ـ خاصة ذلك التيار الذي يمثّل سواداً أعظم منها ـ والذي قرر أن ينخرط في المجتمع السياسي والتكوينات المجتمعية والمؤسسية مع اتخاذ موقف سلبي حيال مفهوم المجتمع المدني وغموضه، وبما يسوغ الربط بينه وبين مفهوم العلمانية[٥٤]، الذي صار مفهوماً «سيّىء السمعة» لدى تلك التيارات، بحيث اتخذت منه موقفاً حاداً، كما أن انتشار مقولة الاستبعاد لهذا التيار من جانب تلك القوى ربما يفرز آثاراً سلبية لدى مثل هذا التيار مما يجعله يشك في امكانية الممارسة ضمن قواعد اللعبة الديمقراطية، وأصول الليبرالية وحقيقة التعددية، كما يغري قوى أخرى ترفض انخراط هذه القوى في المجتمع السياسي بمزيد من التشدّد في هذا السياق.

وغاية الأمر، ان منطق الاستبعاد ـ وبصرف النظر عن فكرة المجتمع المدني ـ لا يعبّر بأي حال من الأحوال عن حركة يمكن أن تؤسس قوى فعّالة في مواجهة تضخم السلطة وعملقة الدولة. وهذا المنطق الانتقائي يجعل من مصداقية تلك المقولات في حدها الأدنى من حيث ممارستها السياسية. وإن غلبة عناصر التحذير من تلك القوى الاسلامية إنما يعبّر عن مشاعر تراكمت، لعبت فيها الكتابات الغربية الدور الأكبر في تبني الأفكار الأساسية التي تدور في نطاق فكرة الاستبعاد لتلك القوى. غير أنه مع ذلك يجب ألا ننكر أن جزءاً من ممارسات بعض هذه القوى الاسلامية، التي تتسم بالحدّة قد ساهمت من جانب آخر في تدبيج هذه المشاعر السلبية، إلا أن هذا الموقف الذي يتعامل مع هذه القوى ككتلة صمّاء يتعامل معها جميعاً بالرفض الحاد، إنما يظلم قطاع الاعتدال الذي بدأ ينتشر مادة وحركة وأفكاراً، كما أنه لا يرى حركة هذه القوى العنيفة ضمن عمليات الفعل وردّ الفعل لإرهاب الدولة والسلطة، دون أن ننفي مسؤولية هذه القوى العنيفة في هذا المضمار.

وإذ تعتبر قوى الاخوان المسلمين نموذجاً للتوجه الأول، التي تؤكد في خطابها، ومنذ مراحل نشأة الجماعة المبكرة، هذا التعامل المجتمعي والتربوي والتغلغل ضمن عناصر القوى

---

(٥٣) ابراهيم، «المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي،» ص ٦٩٦ ـ ٦٩٨.

(٥٤) انظر: يسين، «مستقبل المجتمع المدني: الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني،» ص ٨٠١. ولقد سبق ربط الديمقراطية بالعلمانية أيضاً من مثل القول «. . . كيف يمكن الدفاع عن الديمقراطية بدون الدفاع عن العلمانية، أي الدفاع عن مبدأ حرية المواطن العاقل داخل حدود المجتمع المدني». انظر: كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١٩، ويؤكد المقولة ذاتها ناصيف نصار «الدفاع عن الفلسفة الديمقراطية يكون دفاعاً ناقصاً أو مبتوراً إذا أسقط من الحساب قضية العلمانية». انظر: ناصيف نصار، «مهمات أمام العقل السياسي العربي،» **الفكر العربي المعاصر**، العددان ١٤ ـ ١٥ (آب/ اغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٨١)، ص ٣٨.

المختلفة، بما يشير إلى تراث فكري راسخ في هذا المجال[٥٥]، ويقيناً قبل الترويج لمفهوم المجتمع المدني الذي برز ضمن الكتابات العربية الحديثة، بينما تشكّل جماعات مختلفة مثل التكفير والهجرة، والجهاد وغيرهما، جماعات تتفاوت في موقفها من السلطة والمجتمع، بحيث تدور أفكار الأولى حول الانسحاب من المجتمع هجرة، بينما تكفر جماعة الجهاد السلطة بما ينعكس على علاقة عنيفة تجعل كل همها حال المواجهة ـ شبه الدائم ـ مع السلطة أو رموزها، وربما ببعض قطاعات من المجتمع[٥٦].

٤ ـ التحيّز في تقويم الظاهرة الاسلامية: شركات توظيف الأموال الاسلامية أم شركات توظيف الاسلام لجمع الأموال؟

من الأمور الغاية في الأهمية ضمن عناصر تأسيس المجتمع المدني أن يوجد كل ما يوفر عناصر الاستقلالية عن الدولة والسلطة. ويعتبر التأسيس الاقتصادي أهم عناصر الاستقلالية في هذا السياق، كما أنه يشكل سياجاً للحركة السياسية المستقلة وعنصراً من عناصر استمراريتها[٥٧].

يساعد على ذلك محاولات الدولة في (الحالة المصرية) التخفّف من الأعباء[٥٨]، وترك مساحة أوسع للقطاع الخاص الاقتصادي بما سمح لبعض القوى أن تستثمر ذلك في ظل سياق انتقاص مورِس فيه أقصى درجات الفساد في المعاملات الاقتصادية الطفيلية[٥٩].

ومن هنا أشارت بعض الكتابات إلى قيام التيار «الاسلامي» بإنشاء مؤسسات اقتصادية واجتماعية مختلفة اقتصادية واجتماعية لتطبيق نموذجه، وهو يشير بذلك إلى ما أسمي تحديداً، خاصة في مصر، «شركات توظيف الأموال الاسلامية».

---

(٥٥) انظر بصفة خاصة محمد فريد عبد الخالق، «الاخوان المسلمون: لمحة تاريخية عن المراحل التي مرّ بها جماعة الاخوان المسلمين،» ورقة قدّمت إلى: ندوة اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر التي نظمها مكتب التربية العربي لدول الخليج، البحرين ٢٠ ـ ٢٥ شباط/ فبراير ١٩٨٥، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢، ٤٨٣ ـ ٤٨٩ و٤٩٠ ـ ٤٩٦. إذ تشير الدراسة إلى التكوينات التربوية والاجتماعية، وتصورها للإصلاح المجتمعي. وانظر أيضاً: ابراهيم البيومي غانم، «الفكر السياسي للإمام حسن البنا: دراسة للتفاعل بين الفكر والحركة في الواقع السياسي العربي،» (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٠)، ص ٢٤٨ وما بعدها. إذ يشير الباحث إلى تصور البنا لمراحل التغيير ومراحل التنفيذ ووسائله، والمصادر كثيرة في هذا المقام اقتصرنا على القليل منها.

(٥٦) انظر في ذلك: جمال البنا، الدعوات الاسلامية المعاصرة على الساحة (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، [تحت الطبع])، انظر بصفة خاصة الفصل الرابع بعنوان «الدعوات الرافضة الجديدة» والذي اشتمل على (جماعة التكفير والهجرة والقطبيون، وجماعات الجهاد).

(٥٧) انظر في أسس تكون المجتمع المدني، خاصة الأساس الاقتصادي: ابراهيم، «بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية،» ص ٦٩٨ ـ ٦٩٩.

(٥٨) روسيون، شركات توظيف الأموال والانفتاح الاقتصادي، ص ٤٩.

(٥٩) انظر: محمد دويدار، «شركات توظيف الأموال،» قضايا فكرية، الكتاب الثامن (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٩)، ص ١٣٩ ـ ١٥٤.

وواقع الأمر إذا كان السند الاقتصادي من عناصر الاستقلال فهذا ما لا تنكره الرؤية الاسلامية. وما تمثله خبرة «الوقف» في هذا المقام، إذ مثّل حركة حضارية فاعلة لضمان الاستقلال الحركي لمؤسسات مجتمعية مختلفة تتعلق بـ «العلم والتعليم» و «الافتاء»، وإذ مثّلت تلك الأوقاف مصدراً وأداة للاستقلال التمويلي عن السلطة بما يضمن حركة استمرار واستقرار لتلك المؤسسات(٦٠).

وبعد هذه المقدمة التي نعتبرها مهمة في هذا السياق، فإن الباحث ـ وفي ضوء ما حدده من زاوية اهتمام بالجوانب المنهجية، حتى تلك التي تشير إلى التطبيق، التي نراها مهمة وأساسية، يرى أن التعامل مع هذه الشركات، وبما تدعيه من وصف الاسلامية، سواء ضمنته أسماءها أو أشارت من خلال ما تعبّر به أسماؤها على رموز ذات تعلّق بالرموز الاسلامية، لا يشكّل مسوغاً للخلط بين هذه الشركات والتيار الاسلامي بأسره من جانب، كما لا يسوّغ اتخاذ أخطاء هذه الشركات تكأة للهجوم على الاسلام ذاته والتحذير من التيار الذي يؤسس حركة السياسة والمجتمعية على أساس منه. ونظرة إلى مفردات الجدل الذي دار حول شركات توظيف الأموال ومناهجه تشير إلى عناصر تحيّز في معالجة الظاهرة الاسلامية(٦١).

أهم عناصر هذا التحيّز أن الجناح الذي روّج لمضمون المجتمع المدني وعناصره وتكويناته، هو تقريباً الذي روج لمفهوم التخصيصية في المجال الاقتصادي باعتباره رديفاً لمفهوم المجتمع المدني، فإن حجج هؤلاء تجاهلت وبشكل لا منهجي، أن كل ما يتعين على نشاط هذه الشركات إنما هو جزء من ظاهرة عامة بدأت منذ أواسط السبعينيات قبل ظهور هذه الشركات وقبل تضخمها، وأنها ظاهرة جرى بها ربط الاقتصاد المصري بعلاقات التبعية بالسوق الرأسمالي.

إلّا أن هذه الشركات وبحكم سيادة عناصر الاقتصاد الطفيلي، قد مارست نشاطاتها في محاولة منها ما يمكن تسميته «توظيف الاسلام» لجمع الأموال، وبما يشير إلى أكثر من حقيقة لا تسوغ الخلط بين تلك الممارسة ومجمل التيار الاسلامي. وغاية الأمر أنها أشارت إلى فعالية اللغة الاسلامية على مستوى أو آخر(٦٢).

---

(٦٠) انظر: عبد الله، **الشخصية الاعتبارية في الفقه الاسلامي: دراسة مقارنة**، ص ١٩٥ وما بعدها.

(٦١) انظر تلك المقالة الضافية التي تنتقد منهج دراسة الموضوع والحوار حوله: طارق البشري، «أساليب الصراع حول توظيف الأموال،» **الأهرام الاقتصادي** (١٨ تموز/ يوليو ١٩٨٨)، ص ٢٠ ـ ٢٥. قارن الملف حول الموضوع نفسه في العدد نفسه.

(٦٢) انظر على سبيل المثال سلسلة المقالات للسيد يسين، بعنوان «أوراق ثقافية: مصر بين الأزمة والنهضة: يوميات باحث مصري،» كتاب **الأهرام الاقتصادي** (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢)، ص ٣٢ وما بعدها، ص ٣٨ وما بعدها، وص ٤٥ ـ ٦٤... ومقالات أخرى.

خاتمة

تكافل مؤسسات الأمة والمؤسسات المجتمعية: بين سدّ الذرائع للفساد داخلها، وفتح ذرائع تهميش السلطة.

نقصد بتكافل مؤسسات الأمة والمؤسسات المجتمعية أن تحقق عناصر الترابط والتماسك في ما بينها وداخلها، وبما يعد ذلك سداً لكل مداخل الفساد الذي قد يهدّد بنية تلك التكوينات في داخلها أو يفسد عناصر العلاقة بين هذه التكوينات بعضها البعض. ولا شك أن اجتماع تلك المؤسسات على هدف يشير إلى ضرورة مواجهة تضخم وتضخيم السلطة هو أحد العناصر الايجابية ضمن مفهوم المجتمع المدني حينما يرتبط بالواقع العربي، إلا أن هذه المؤسسات المجتمعية أو مؤسسات الأمة يرد عليها «بنية» و «وظيفة» و «مقصداً» من عناصر الفساد التي تشكل أهم قابليات اختراقها وتبديل وظائفها الأساسية في مواجهة السلطة.

ومن أهم هذه العناصر:

١ ـ الشعوبية المؤسسية، التي تشير إلى مجموعة من الممارسات الفاسدة، التي ترتكز في تحديد مطالبها على قاعدة من البراغماتية والمصلحية، والمصالح الفئوية المادية، أي الانغماس في الشأن الخاص دون العام. وهذه المطالب وتعامل السلطة معها يمكن أن تمثل مداخل إلى رشوة مؤسسات المجتمع والأمة في محاولة لعزلها بعيداً عن حركة المؤسسات الأخرى، وهي أمور تشكل مدخلاً من السلطة لاختراق بنية هذه المؤسسات الداخلية، اضافة إلى افساد جوهر العلاقة بين تلك المؤسسات وبعضها البعض. الشعوبية المؤسسية حينما تجعل محور حركتها الشأن الخاص، تهمل الشأن العام الذي يرتبط بقضايا الأمة التي يجب أن يكون لها أولوية ضمن حركة هذه المؤسسات.

٢ ـ ضمن عناصر الاتفاق العام بين مؤسسات المجتمع ـ الأمة على الأهداف العامة التي تجعلها محور حركتها، ليست باعتبارها أحاديث مناسبات، بل باعتبارها تمثل قضايا محورية تستأهل التركيز، بحيث تجعلها لغة خطاب عام في الأمة: وهذا بدوره يشير إلى ضرورة ايجاد أسس وقواعد اتصال بين مؤسسات المجتمع ـ الأمة، بما يوفر لها الاستقلالية عن السلطة من جانب، كما تعضد تضامنها وتماسكها من جانب آخر. إن هذا الفصل بين الشأن العام والخاص يصير قضية تجب مراجعتها في ضوء التناسق بين الحركة في المجالين، وهذا بدوره يؤكد مواجهة عناصر التفتيت في هذا المجتمع، وذلك من خلال استثمار حقائق التعدد القادر على احداث التكامل في عرض المطالب والتعبير عن حاجات الأمة، وهو ما يعني ضرورة التفكير: كيف أن التعددية[٦٣]، مفهوماً وممارسة تقود وفق عناصر القابلية للتجزئة وبيئة مؤاتية للتأزيم إلى التفتيت في المواقف والحركة؟ تساؤل مشروع في هذا السياق يتطلب بحثاً علمياً

---

(٦٣) انظر على سبيل المثال: سعد الدين ابراهيم، محرّر، التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، سلسلة الحوارات العربية (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٩).

متـأنياً. لمـاذا تتحول التعـددية إلى عنـاصر مكرّسـة للتفتيت والتجزئـة سـواء في نـظرهـا عـبر المؤسسات الخاصة بها، أو عبر الحدود القومية، خاصة مؤسسـات المجتمع عـلى طول الـوطن العربي؟!

التعددية التي تفترض تنوع التكامل غالباً ما تمارس في أشكال تشير إلى التشرذم وتفتيت القـوى. ولا شك أن اختـلاف التناقض والتضـاد مورث للضعف. من أوضـح النماذج عـلى ذلك ووفق توجهات مسبقة تحاول قوى ثقـافية أو سيـاسية استبعـاد قوى أخـرى من المشروع الحضاري أو بناء مستقبل الأمة.

٣ ـ إن الاختراق الداخلي لمؤسسات المجتمع والأمة من جانب السلطة ـ الدولة سيكون بلا شك أحد ميكانزمات السلطة للدفاع عن مكاسبها، خاصة أن السلطة ستتجـه بصورة دائمـة إلى الحلقـات الأضعف في داخـل تلك المؤسسـات، اضـافـة إلى الاخـتراق المفصـلي في هـذه المؤسسات التي تشكّل أضعف مناطقها، بما يتيح السيطرة عليها في الحركة سواء بشل فاعليتها الحركية أو توجيهها. تكـافل هـذه المؤسسات وتعـددها في القيـام بالـوظائف في سيـاق تقسيم العمل وتوزيع الأدوار والتنسيق بينها، هذا التكافل يشير إلى ضرورة تأسيس قواعـد للتضامن والتماسك كـإحدى الأولـويات ضمن مكـوّنات حـركاتهـا، وبما يستثمـر أقصى فاعليـات هذه المؤسسات، وسداً لأهم منافذ الاختراق السلطوي لتلك المؤسسات[٦٤].

٤ ـ كـذلك فـإن من أهم عناصر التـأسيس للمؤسسات المجتمعيـة أن تحذر من عمليـات الاختراق الخارجي[٦٥] بحثاً عن الاستقلال المادي الذي يسند حركتها، لأنها ـ ربما ـ في تحقيقها هـذا الاستقلال الـداخلي، تمـدّ جسور عنـاصر فقدان هـذا الاستقـلال وبنـاء قـواعـد تبعيـة

(٦٤) انظر في اشارة إلى هذا الاختراق بل والسيطرة في: محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع استشراف مستقبـل الوطن العـربي، محور المجتمـع والدولـة (بيروت: مـركز دراسـات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٢٧، إذ يشير إلى ما يمكن تسميته بـ «دولنة المجتمع» ويؤكد على قضية سيـطرة السلطة على مؤسسـات المجتمع الأستاذ برهان غليون «... الواقع أن موضوع أزمة علاقات السلطة الاجتماعية والمدنية لم يطرح بتاتاً بعد في بلادنا، لأن أزمة السـلطة تعني أولاً أزمة السـلطة السيـاسية التي هي ذات المسؤوليـة الأولى في اعادة تنظيم السلطات الاجتماعية والصلاحيات، ولهـذه السلطة السياسيـة المصلحة الأولى في أن يبقى المجتمع دون مستندات وتـوازنات، حتى تبقى هي مـركز التـوازن الوحيـد فيه، ويبقى لـديها مـركز تجميـع كل السـلطات الأخرى وامكانات التلاعب عليها وبها من أجل حفظ توازنها الخاص، ولذلك ليس من قبيل الصـدفة أن يؤدي هذا الوضع إلى جعل اعتماد المجتمع على الدولة نوعاً من المرض الحقيقي... فمع انخلاع الأفراد عن السلطات الوسيطة المنظمة يصبـح الطلب عـلى الدولـة قوياً، إن لم نقل لا نهائيـاً...» انظر: بـرهان غليـون، «الاسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية،» ورقة قدّمت إلى: الدين في المجتمع العربي (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣١٥.

(٦٥) في اشارة إلى هذا الاخـتراق الذي يؤدي إلى انهيـار التوازن بـين وظائف الضبط ووظـائف الاشباع التي يقوم بها هذا النسيج الاجتماعي ـ الحضاري، انظر: الموصلي، «تأملات عن التكنولوجيا والتنميـة من منظور حضاري،» ص ٣٥ ـ ٣٦. انظر اشـارة إلى تبعية مؤسسـات المجتمع المـدني للغرب، المهـدي المنجرة، الحـرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وماضي المستقبل، ط ٢ (الـدار البيضاء: عيـون، ١٩٩١)، ص ٢٣ و٢٩٧ ـ ٣١٥.

للخارج، نظنها أقسى في نتائجها، وأخطر في مؤثراتها. أما حركة التعبئة لتبنّي قضايا الأمة من جانب مؤسسات مختلفة عالمية ودولية واقليمية فإن ذلك مما يحسن القيام به وعليه دون أن يؤثر ذلك في تصور مصالح كيان الأمة وأولويات قضاياها.

٥ ـ غني عن البيان أن أول العناصر الذي يتأكد من خلاله أهمية سد منافذ الفساد التي تشكّل قابليات الاختراق الداخلي والخارجي، هو ما يتعلق بضرورة تأسيس قواعد ممارسة داخلية تتأبى بشكل أو بآخر عن الفساد أو الانحراف أو الاستبداد، ذلك أن فساد التكوينات الداخلية سيؤدي ضرورة إلى ضعفها بما يحقق إمكانات هائلة لاختراقها، وليس من المنطقي أن تطالب تلك المؤسسات بمجموعة من المطالب ثم تنتهكها في الممارسة الداخلية (أي داخل المؤسسة المجتمعية ذاتها)[٦٦].

٦ ـ كذلك فإنه من أهم عناصر فساد هذه التكوينات للمجتمع ـ الأمة أن تتغاضى العناصر الفاعلة فيها عن مصادر تعظيم قوتها الإضافية تارة بالممارسة الشعوبية، وتارة أخرى بالاستبعاد. وأهم من هذا وذاك موقف سلبي نظنه لا يتأسس على قاعدة منهجية تجاه ما أسمي داخل الوطن العربي بأنها مؤسسات تقليدية اشارة إلى «المحاضن الطبيعية»[٦٧] التي يمكن أن تقوم بدور فاعل في مواجهة تضخم السلطة ـ الدولة، وتكثيف فاعلياتها في هذا الاتجاه. فالمؤسسات المسماة بالتقليدية ليست إلا محاضن طبيعية تشكل خط الدفاع والحماية الأخير للفرد، وهي التي لا يجوز تكسيرها، بل من الواجب استثمار قدراتها وفاعليتها وتوظيفها داخل النسيج الحضاري الاجتماعي، بما يضمن الايجابية والفاعلية لإحداث التغيير المرجو اتجاهاً ومقصداً.

---

(٦٦) انظر اشارة إلى ذلك في: غليون، «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية،» ص ٧٣٧ ـ ٧٣٩.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٧٣٥ ـ ٧٣٧، إذ يؤكد برهان غليون أنه «بالنسبة إلى المجتمعات البشرية التي استطاعت أن تصعد خطوة إضافية في طريق التنظيم الاجتماعي، لم يعنِ تطوير بنية سياسية جديدة متمحورة حول جهاز الدولة وسلطتها محو البنى المدنية السابقة، أي أشكال التنظيم الديني والقبلي والعائلي والأسري. . . وإنما سمح بتوسيع دائرة التساكن والتعايش البشري. . . ولا يمكن تصور نشوء الدولة العربية الاسلامية الأولى من دون وجود البنى الاجتماعية المدنية التي استفاد منها الاسلام، كيان لسلطة جديدة على أسس عقيدية. ونعني بهذه البنى القبيلة. . .»، ويؤكد في كتاب آخر له «. . . وقد أحدث إدخال نموذج اتفاق جديد غربي على الجماعة العربية شرخاً في منظومة القيم التي تشترط اعادة انتاج وحدة الجماعة واستمرارها واستقرارها، وعاشت الجماعة هذا الإدخال للقيم الجديدة كمروق وتمهيد لتوسع النفوذ الغربي وبداية لتفاقم عجز الجماعة بأكملها عن الحفاظ على استقلالها والسيطرة على مصيرها ومستقبلها. فالأثر الأول لهذه العملية ما كان يمكن أن يكون إلّا اثارة الشك في القيم السائدة ثم تفكيك منظومة القيم، أي أيضاً تدمير أسس المجتمع (المدني) الذي يستند إليه البناء السياسي والاقتصادي معاً، . . . فالقيم تفقد فعاليتها عندما تفقد طابعها كقيم مشتركة وكمعايير محترمة ومتبناة من الجماعة ككل، ويفقد المجتمع المدني كل معيارية تتيح له اعادة توحيد نفسه وضمان استقراره وتوازنه. . .» انظر: برهان غليون، مجتمع النخبة، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٢٧٤.

٧ ـ كما يحسن، ونحن بصدد الحديث عن سدّ منافذ الفساد في تكوينات ومؤسسات المجتمع ـ الأمة أن نشير إلى نمط شائع من الشرعية بدأ يسود خصائص العلاقة السياسية، والأنظمة العربية، يعتمد على «كتلة الثلج الشعبية»، إذ تشكل ما يمكن تسميته «شرعية اللامبالاة»(٦٨)، ذلك أن السلطة جعلت وما زالت تجعل من نمط الممارسة بالشكل الطوعي بما يعد مدخلاً لتكريس اللامبالاة، وتجعل ذلك ضمن قمة فاعلياتها في الحكم وضمان استقرارها. اللامبالاة مناخ تتهيأ فيه مُكنات النظام باغتصاب القول باسم الجماهير والتعبير عن روحها. تتبنى هذه النظم القاعدة التي تشير بالسكوت كعلامة للرضا، ومن ثم للشرعية، إلا أنها تهمل قاعدة أهم مفادها ألاّ ينسب قول أو موقف لساكت.

هذه الكتلة الثلجية التي تمثّل شرعية اللامبالاة يجب أن تكون مجال فاعلية مؤسسات المجتمع والأمة بتحريكها نحو الفاعلية لأنها ضمن القواعد التي تحمي وتحتمي بها تلك المؤسسات.

٨ ـ كل ذلك يشير إلى ضرورة فتح ذرائع لتوطيد عُرى ووشائج مؤسسات المجتمع ـ الأمة بما يؤكد ضرورات الحوار بينها. بيئة الحوار وتهيئتها لا تعني حسم مادة الاختلاف والخلاف وانقطاع الأزمات، بل تعني ضمن ما تعني ضرورة التعامل بمناهج منضبطة تحرر النزاع وتحقق أصوله وتحدد آليات الخروج منه في سياق يعتبر الواقع بكل تشابكاته، يقترن بذلك إرساء تقاليد داخل هذه المؤسسات، وقواعد لممارسة النقد الذاتي.

وأولى القضايا التي تستحق الاهتمام من جانب تلك التكوينات «الانسان»(٦٩) فهو أصل القضية، وما عداها فرع عليها. والإنسان في منطقة العرب، ووفق ميراث طويل من الممارسات والانتهاكات حقوق مهدورة، وواجبات واهنة. يتطلب ذلك أن تطالب هذه المؤسسات، بحد الكفاف الانساني من الحقوق التي تنتهك بصورة يومية.

ويرتبط بذلك الاهتمام بثانية القضايا، بقضية السلطة من جانب آخر وما آلت إليه في التصور. السلطة التنين(٧٠) يجب لو أريد تهميشها أن تظل تكليفاً لا تشريفاً. كما يتضمن ذلك، وبشكل موازٍ، ضرورة إبداع آليات مختلفة تعين على تهميش السلطة في نفوس الشعوب، إذ السلطة مشكلة تربوية ثقافية، وقد ساهمت الجماعات الأكاديمية في تضخيم

---

(٦٨) قام الباحث بدراسة مفهوم الشرعية وينوي استكمال تأصيله في دراسة أخرى، انظر: اسماعيل، **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية اسلامية**، ص ٢٤٧ وما بعدها.

(٦٩) انظر في هذا السياق: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، «حرب الكلمات في أحداث الخليج: أزمة الإعلام وإعلام الأزمة،» ورقة قدّمت إلى: المؤتمر السنوي الخامس للبحوث السياسية الذي نظّمه المركز خلال الفترة من ١٤ ـ ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٧٠) مفهوم السلطة التنين مستوحى من عنوان كتاب هوبز، انظر:

Thomas Hobbes, *Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil,* edited with an introduction by Michael Oakeshott, Collier Classics in the History of Thought (New York: Collier Books; London: Macmillan Publishing Company, 1962).

ظاهرة السلطة إذ جعلتها محوراً للتحليل السياسي، وجعلت كل تحليل أو بحث يتعلق بها أو ينبع منها أو يرتد إليها بشكل أو بآخر، تهميش السلطة ضمن عملية تربوية ممتدة(٧١)، لا بد أن تتعانق مع رؤية الانسان حقوقه وواجباته وفاعلياته في المجتمع السياسي.

وثالثة القضايا ترتبط بحقيقة العلاقة السياسية(٧٢) دون أن نقع في دائرة الاختيار الملعون، الانسان باعتباره مواطناً من جانب والسلطة من جانب آخر، فحينما تتحوّل المشاركة إلى فريضة، والسلطة إلى تكليف، يمكن تحويل فكرة تهميش السلطة إلى اجراءات، فتعيد هذه التكوينات تعريفها وتراجع النظرة إليها، وتحرك مؤسسات أمة قادرة على الفعل والفاعلية استقلالاً عن السلطة، إن عناصر التبعية للسلطة تتأتّى من جانبي العلاقة السياسية، ولا يصلح في هذا المقام أن نرجع الخلل في هذه العلاقة إلى إكراه السلطة فحسب، دون البحث عن قابليات تغلغل السلطة في النفوس (الجماعة المثقفة ـ والصحفيون ـ وعلماء الدين) ليست إلا نماذج لتشوّه العلاقة السياسية.

٩ ـ إن مؤسسات المجتمع ـ الأمة، يحكمها منطق السفينة، الذي تمتزج فيه السنة المادية بالسنة الاجتماعية في مثل السفينة وركابها، وعلاقة سنن المركب بسنن المادة تارة وبسنن البشر تارة أخرى. هذا المنطق يبين أن للمجتمع قانوناً يترابط به ليحميه من الغرق. وإذا كان من العسير إمكان إدراك نتائج الخرق الذي يحدث للسفينة، فإنه ليس بمثل هذه السهولة إمكان إدراك نوع الخرق الذي يحدث للمجتمع. إنه علم ووعي وفقه، فقه يتعرف على نظام له قانونه «ركوب البحر» وقوم معنا يخوضون معنا البحر، ينتحلون ضروباً من الأوصاف، ولا يزال أحدهم ينقر موضعه من السفينة العربية بفأسه زاعماً أنه موضعه من الحياة يصنع فيه ما يشاء، ويتولاه كيف أراد موجهاً من المعاذير ومتعللاً الحجج، جاهلاً أن القانون في السفينة إنما هو قانون العاقبة دون غيرها. . . فلا حرية هنا في عمل يفسد خشب السفينة أو يمسه من قرب أو بعد ما دامت ملججة في بحرها، سائرة إلى غايتها. إذ كلمة «الخرق» لا تحمل في السفينة معناها الأرضي، هناك لفظة «أصغر خرق» ليس لها إلا معنى واحد وهو «أوسع قبر»، فهو ههنا محدود على رغم أنفه بحدود من الخشب والحديد، وتفسيرها في لغة البحر حدود الحياة والمصلحة. واقتسام السفينة أو الاستهام فيها إن جاز فلا يعني جواز خرقها. والاقتسام استكمال وحركة متسقة وتكافل(٧٣).

---

(٧١) انظر: اسماعيل، «حرب الكلمات في أحداث الخليج: أزمة الاعلام واعلام الأزمة،» ص ٤٥.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٧٣) انظر في منطق السفينة وسننها: مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد، ط ٥ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٣)، ص ٢٣، وانظر أيضاً: جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم: بحث في سنن تغيير النفس والمجتمع، تقديم مالك بن نبي، ط ٢ ([د.م.]: المؤلف، ١٩٧٥)، ص ٢٥. وهذا المنطق المنوّه عنه اشارة إلى حديث النبي «فإن قوماً ركبوا سفينة فاقتسموا، فصار لكل منهم موضع، فنقر رجل منهم موضعه بفأس فقالوا له ما تصنع؟، قال هو مكاني أصنع فيه ما شئت فإن أخذوا على يده نجا ونجوا وإن تركوه هلك وهلكوا» رواه مسلم.

هذا المنطق الذي يجب أن يسود تلك التكوينات المجتمعية لتحقق أهم شروط التماسك والتكافل والمسؤولية.

١٠ ـ وفي النهاية، كانت البداية في هذا البحث بالنقد المنهجي لمفهوم المجتمع المدني كما نقل، لا لسبب سوى تحريك مكامن الخصوصية التي تعني تفجير فاعليات الأمة أقصى فاعلياتها، دون أن يعني ذلك الاقتتال والتفتيت والعزلة والانسحاب من المجتمع أو الاعتداء على كيان الأمة. وقد عرجنا على الرؤية الاسلامية لنوضح أن فاعلياتها الفكرية والتاريخية يمكن استثمارها. نتناول ايجابياتها فتُكرّس. وأشرنا إلى ممارسات الحركة الاسلامية بفاعليتها، التي تجعل من منظور الاستبعاد ليس هو المدخل السليم، لأنه استبعاد لطاقة اضافية. كما أن التيار الاسلامي ليس له أن يستبعد من الأمة أي قوى قادرة على الفعل والفاعلية. إن معنى الأمة يجب أن يكرّس بالأذهان، ومنطق السفينة يجب أن يسود، لأنه يسدّ منافذ الشعوبية والتفتيت والتجزيء. أليس هذا أول متطلبات تكوّن المجتمع ومؤسساته؟ وبناء الأمة يتطلب تأسيس عقد اجتماعي جديد(٧٤) على أسس للحوار بشكل منهجي يخرج من أفكاره توجهات الاستبعاد لكل قوى أو تكوينات اجتماعية لأنها في التحليل الأخير قوى مضافة للكيان الاجتماعي الحضاري للأمة.

لنؤسس ذلك، ولنحترف، ولنجرب مرة الاتفاق والتوافق بعد أن جعلنا من اختلاف التضاد والتفرّق حرفتنا.

قد يعتبر البعض هذا ليس إلاّ «حلماً» من باحث متواضع يرجو ذلك أو يتمناه، وقد يتندّر البعض «دعه يحلم، دعه يمر»؛ إلا أن قناعتي أن علينا عندما نحلم أن نحلم الحلم الصحيح.

---

(٧٤) هذه الدعوة نتلمسها لدى برهان غليون الذي يطلب التخلص من المنهج السجالي في الحوار إذ يؤكد أنه «... في جميع الأحوال لا نستطيع أن نخرج من المأزق إذا بقيت اشكاليتنا الرئيسية في ما يتعلق بالدين مستمدة من رؤية كل من الأطراف المتنازعة لنفسها أو مشاركتها ومبالغتها وتطرفها...». انظر: غليون، «الاسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية،» ص ٣١٧. ولا شك أن هذه الدعوة تتمايز عن دعوة «عقد اجتماعي جديد... طرفاه السلطة من جانب والمجتمع الأهلي من جانب آخر» وهي تلك التي دعا إليها غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

التعقيبات (١)

عزيز العظمة

ابتهجت عندما شرعت بقراءة بحث سيف الدين اسماعيل. فهو استهل كلامه باعتبارات منهجية تشي بدرجة عالية من الانضباط الفكري وبوعي مرهف لضرورة تحرّي المعاني. وهذا الانضباط شأن كبير الأهمية في وضع كوضعنا العربي المتّسم بفضاءات ثقافية وفكرية وايديولوجية واجتماعية متعددة ومتداخلة متنافرة. وبقدر من البلقنة الزمانية المتمثّلة في تفاوت وتائر التحوّل، دون زمانية جامعة تؤدي إلى وجهة تاريخية واضحة المعالم، ومفضية إلى امكانية إنشاء ما دعاه غرامشي الكتلة التاريخية، أي الفاعل المؤسس المستمر القائم على اجماع قومي في طور التحقق.

ولكنني - مع بهجتي - أعتقد أن اسماعيل اقتصر في تقصّيه أوجه مفهوم المجتمع المدني على تحرّي المعاني الفيلولوجية. ولذلك بدت استعمالات المفهوم وكأنها خارجة عن كل ضابط أو كأنها راجعة إلى الهوى الخاص بكل فرد من أفراد من دعاه «الجماعة الأكاديمية» التي اعتبرها تملك - عبر أقطابها - «الحجّة والحجيّة». ولذا بدت هذه الاستعمالات للمفهوم وكأنها موضات ونزوات وسوء استخدام للمفاهيم ومشاكل تقنية في التمثّل والتبيئة. أما عندي، فإن الأهم هو رصد أطر استخدام المفهوم. فهذه الأطر هي أطر تمثّله. إن قضية تبيئة المفاهيم شأن بالغ التعقيد ابستمولوجياً وثقافياً وايديولوجياً، وليس بالممكن اختصار القضية إلى استخدام الاستعارات الزراعية التي يلجأ إليها اسماعيل، كالاستنبات وغيره. وأكتفي هنا بالتذكير بما قاله كمال عبد اللطيف أمس في هذا المقام. أما في إطار القضية موضع البحث، فإني أود الإشارة إلى أطر التلقي القائمة في الأجهزة الفكرية والدعاوية للنزعات الايديولوجية المختلفة لدينا. لن استفيض في هذا، وسأقصر كلامي على مورفولوجيا المجتمع المدني عندما يستخدم استخداماً فعلياً في سياق الخطاب السياسي الاسلامي الفاعل، وهو استخدام اجرائي أدواتي أغفله اسماعيل على صورة سأعود إليها بعد قليل.

ليست هناك خصوصية مغرقة غير متعدية في خطاب الإسلام السياسي - في ما عدا

الجهاز الرمزي المستقى من تاريخ ما أو بالأحرى من تأويل أسطوري لهذا التاريخ. وليست هناك خصوصيات غير متعدية في قطاعات الفكر العربي لأن بُنانا الفكرية والايديولوجية هي جزء من بُنى فكرية وايديولوجية عالمية أصبحت في داخلنا، فهي ما تبثّه فينا أجهزتنا الثقافية والسياسية والايديولوجية منذ وقت أصبح طويلاً لدرجة تمكّننا من القول بأن لهذه الأمور في يومنا أصالة على درجة من الواقعية أكثر من الأصالة الاسلامية التي يزعمها لنا البعض. يستبطن خطاب الاسلام السياسي مفهوماً للتاريخ ومفهوماً للمجتمع ومفهوماً للعمل السياسي تناظر ما في الخطاب القومي العربي في دوره البعثي أو شبه البعثي، وفي أدواره الأوروبية لحركات أقصى اليمين وفي أدوار شعبوية شتى في العالم الثالث، ونحن قادرون على تلمُّس الكثير من هذه العناصر في كتابات الشيخ حسن البنا التي جاءت متزامنة مع انشاء هذا الضرب من الايديولوجيا القومية العربية، وقومية مصر الفتاة، والقومية السورية والمنظمات شبه العسكرية المرتبطة بها. ويعتبر هذا التصور التاريخ خطاً مستمراً لجوهر ميتافيزيائي متعالٍ على التاريخ هو الأمة، يصعد ويهبط دون أن يتحوّل في الجوهر. أما المجتمع، فهو - حسب هذا الفهم - استمرارية مكانية، أي تجانس صفحة مستوية مهيئة للفعل المستمر والمباشر لدولة شمولية. ولذلك، فإن كل تمايز هو خروج على صفاء أو أصالة الداخل وهو أمر يُعزى دوماً إلى الكفّار أو الشعوبيين، لا إلى التاريخ والمجتمع. وأخيراً، السياسة. تصبح السياسة في هذا التصور ممارسة خلاصية، نيوبلشفيّة في أساليبها، تعيد في جوهرها توكيد الأصول وتصفّي فعل التاريخ بإلزام واقعه بصفاء أصول مزعومة له. فتكون السياسة إذن ممارسة في نقض الآخر، والقيام على علامات التمايز والتميز عن الواقع؛ فليست التعددية السياسية في هذا الإطار إلاّ ظرفاً مؤاتياً للاستيلاء على السلطة القائمة على الاستثناء والشمول.

في هذا المنظار، نرى أن ايديولوجيا الإسلام السياسي ليست بالشأن الأصيل أو المتميّز فصيلة ونوعاً عمّا عداها، بل هي دور خاص لفصيل ايديولوجي كوني يستصلح الرموز الاسلامية. وفي هذا الإطار الكوني يندرج تلقّي الإسلام السياسي لمفهوم المجتمع المدني على صورة لا تفارق بكثير استخدام الفكر الأوروبي المحافظ له، عند توكفيل مثلاً كما ذكر الكنز يوم أمس. فإن المجتمع المدني بالمفهوم الاسلامي السياسي هو هذا المجتمع بكلّ بساطة، وليس المجتمع هذا إلا كتلة في مواجهة الدولة وأداة النزاع معها؛ وهو كل ثابت مستوي الوجه، لا نتوء فيه، متجانس على أساس من ثوابت تاريخية لا يشك فيها الخطاب السياسي الاسلامي. وهذه الثوابت التاريخية تشكّل في ضوء هذا الفهم ما أطلق عليه الأستاذ عبد الله ساعف أمس وصف المجتمع المدني باعتباره «حالة الطبيعة». إن الصفة الطبيعية للمجتمع السوّيّ المفترض - الاسلامي هنا - أمر ليس خاصاً بالإسلام السياسي، ولو كان سيد قطب قد أفاض في الكلام عليها، كما استفاض في الكلام على طبائع ثابتة لمجتمع ما ايديولوجيو المانيا الهتلرية وغيرها من الحركات الأوروبية اليمينية من بدايات القرن التاسع عشر حتى اليوم، وبعض منظري القوميات الطرفية.

ونحن نرى بكل وضوح أن المجتمع «الأصيل» الذي يتكلّم عليه الخطاب السياسي

الاسلامي في صيغته المناضلة التي أصبحت غالبة، هو نتاج عملية اعادة تنشئة اجتماعية، تخرج بالفرد عن ثقافته وتربيته وتزج به في جو من علامات التميّز الاستعراضية، كارتداء الملابس الغربية، والاقتداء بسنن ليست مستقاة من الممارسة الاجتماعية الفعلية بل من كتب الحديث. تلك هي «الطبيعة» المجتمعية التي يميل إليها خطاب الاسلام السياسي. وكان قول الشيخ عباسي مدني ـ حسبما اذكر ـ قبل فوز الجبهة الاسلامية للانقاذ في الانتخابات البلدية إنه من غير الممكن أن تفوز الجبهة بأقل من ٧٠ بالمئة من الأصوات اشارة على الافتراض بطبيعة قارة لشعب الجزائر تلخص في الجوهر الاسلامي.

ليست هناك بالطبع صفة طبيعية ثابتة لأي مجتمع، وفي نظري، فإننا إن رغبنا جدلاً في أن نطلق أي نعت على المجتمعات العربية لوصف وجهها الطبيعي اليوم، فهو لن يكون نعتاً اسلامياً، ولو كانت مجتمعاتنا العربية مجتمعات مسلمين على الأغلب دون الحصر بالطبع، وتكفي في هذا المضمار الإشارة إلى أنماط التنظيم النقابي، وإلى أنماط الزي الغالبة، والنظم التربوية والقانونية. ولعل من أبرز المؤشرات على غرابة الاسلام السياسي عن مجتمعاتنا حاجته إلى استخدام درجة غير طبيعية من العنف اللفظي والمعنوي والجسدي ضد عناصر كثيرة من الجسم الاجتماعي وعلى رأسها المرأة.

على ذلك، ليس بوسعنا أن نقرأ القراءة السياسية الاسلامية لمفهوم المجتمع المدني إلاّ في اطار محاولة قسر المجتمع على شكل متخيّل أو مرجو له، يجري الإيهام بكونه طبيعياً تحت عنوان «مفهوم الأصالة»، وهو ليس بالمفهوم البريء على الاطلاق. وليست محاولة قسر المجتمع هذه إلاّ وجهاً لاعتبار المجتمع رافعة الاسلام السياسي إلى مقام السلطة. فإن ارجاع السياسي إلى الاجتماعي ليس إلاّ الوجه العملي لمشروع التوثّب على السلطة السياسية لدى الاسلام السياسي، بدعوى اعادة الطبيعة إلى مكانها وإزالة ما هو غير طبيعي ـ الوافد، والقاهر، والحديث.

ولكن علينا أخيراً أن نسجل إحالة فعلية إلى المجتمعات العربية في خطاب الاسلام السياسي. ذلك أن تعاملهم مع قضية المرأة إنما هي احالة إلى اعادة الاعتبار إلى التجمعات الأهلية، تجمعات الإخوة وأبناء العمومة وأولاد العشيرة وتجمعات الأزلام والفتوات والأشقياء والولاءات الشخصية وانتاج روابط الولاء والطاعة المستجدة للحزب ـ الأب، رابط المجتمع الأهلي، لا المدني، المنشود في هذا البرنامج. تضمن هذه التجمعات التي تضمنها دونية المرأة التي تشكل هذه الدونية عقدتها الاستراتيجية وموقع اعادة انتاجها؛ وقيامها ـ أي المرأة ـ على اقامة الفواصل بين الجماعات على أساس من النسب والعصبية ما دون التاريخية، وعلى رفع التمايزات الدينية والاثنية إلى مقام السياسة. إن الإحالة الفعلية التي يقوم بها الخطاب السياسي الاسلامي على المجتمع، هي محاولة له في الهروب من التحوّل الاجتماعي، والتخندق وراء سواتر ماضٍ انقضى مع زوال التعاضديات الحرفية المدينية، وبالتالي إلى اجهاض امكان قيام المجتمع المدني وإعادة الروح إلى التجمعات الأهلية الطائفية وغيرها، وإلى تثبيت شروط النزاعات الأهلية وحروبها.

أعود إلى اجتهاد سيف الدين اسماعيل بصدد مفهوم المجتمع المدني. لا أعتقد أن هذا الاجتهاد يمثّل الوجهة الغالبة على الإسلام السياسي أو الإسلام الثقافي. إن اجتهاد اسماعيل اجتهاد مخلص لصياغة مفهوم المجتمع المدني ضمن مفاهيم الاصلاحية الاسلامية، وهو بذلك يمارس عملية تربيع الدوائر التي وسمت جل مجهود الاصلاحية الاسلامية: مثل تأويل الديمقراطية بالشورى أو الشورى بالديمقراطية أو التأويل العلمي لبعض آيات القرآن أو التأويل الغريب الذي سمعناه مؤخراً للمنهج التاريخي بأسباب النزول. أما في واقع الأمر، فإن تأويل مفهوم المجتمع المدني بالاستناد إلى مفاهيم كفروض الكفاية ومقاصد الشريعة، ليس إلّا اعادة تسمية. فإن فروض الكفاية ليست إلّا المجال العام. ومقاصد الشريعة، في بداياتها الأولى في مفهومي العدل والصلاح الاعتزاليين، ثم في صياغتها المنهجية الفعلية عند الغزالي حتى تنظيرها الفذ عند الشاطبي، ليست إلّا تسمية أخرى لما عرف في التراث الإنساني بالقانون الطبيعي، مع اجتهاد خاص في ما يتعلق بالحفاظ على الدين كإحدى كليات الشريعة، ولو تماثل هذا مع ما جاء في نظريات الحق الطبيعي في الحقوق المسيحية Canon Law. ولم يكن تشريع الشاطبي للربا تحت عنوان المصالح المرسلة إلّا تسمية إسلامية لممارسة اقتصادية، وكل محاولات الاصلاحية الاسلامية تندرج في هذا السياق.

لا أظن أنني بكلامي هذا ظالم للاعتدال، في عبارة اسماعيل، فإنني أحاول جاهداً رصد الواقع بعيداً عن التمني. إنني أتمنى الاعتدال لدى اسماعيل، ولدى التيار الذي ينتمي إليه فكرياً، تيار الشيخ محمد عبده من الرواد والدكتور أحمد كمال أبو المجد من المعاصرين. إنني أتمنى الاعتدال ولو تحفظت فكرياً على الاصلاحية الإسلامية، فهو من سبل السلامة التاريخية والسياسية والاجتماعية. ولكنني أتمنّى على تيار الاعتدال أن يواجه نفسه، وأن يواجه تيار التطرف الاسلامي مواجهة فكرية وايديولوجية واضحة، وألا يكتفي بالمراوحة بين شجب التطرف بعبارات عامة. وترداد الموقف الاصلاحي المعتدل، دون النظر المتأني في الأرضية المشتركة بين الاثنين، ومراجعة النفس على هذا الأساس. وفي صلب هذه المراجعة النظر المنهجي في مدنية السلطة والمجتمع ومؤسساتها ومرجعيتها، والعودة الفعلية إلى تراث الشيخين محمد عبده وعلي عبد الرازق، وعدم السلوك وكأن الموقف المعتدل مرتهن في نهاية المطاف بالموقف المتطرف.

التعقيبات (٢)

عروس الزبير

هـذا ليس تعقيباً عـلى سيف الدين عبـد الفتاح الـذي تعرّض في مـداخلته إلى معضلة الحرج المنهجي في تعريف المجتمع المدني بطريقة متميزة، مع التشديد على طرائق معالجة هـذا المفهـوم، وذلك من خـلال محاولـة فك خيـوط اشكـاليـة ربـطه بـالمجـال المعـرفي الاسـلامي كمصطلح منقول عن مرجعية «غربية» ومحاولات الأخذ به بلا بيّنة أو رويّة، خاصة إذا عـرفنا أن مراحل الالتجاء إلى مفهوم المجتمع المدني سياسياً وايديولوجياً في تاريخ الحـركة الاسـلامية ليس محايداً.

فالتعريف الاجرائي بالرغم من وضوحه وامكانية الاستنجاد به ليس بالنهـج الأسلم في التعرّف إلى المفهوم وربطه بمجال الفكر والممارسة الاسلاميـة باعتبـاره مفهومـاً حضاريـاً يجعل محاولات ادخاله في سياق حضاري مختلف أصلاً ووصفاً، أمراً غير موفق.

وهنـا يأتي السؤال مستنتجاً من عنوان المـداخلة والشق الثاني من عنـوان الندوة. وهـو كيف يمكن أن نربط بين المجتمع المدني والديمقراطية في الفكر والممارسة الاسلاميين إذا كـانت المحددات الفكرية لبعض الحركات الاسلامية تقف موقف النفي من المفهـومين؟ وخـاصة إذا كانت القراءة الانتقائية للفكر الاسلامي هي التي تحدّد الرؤى الكلية للحركة من هذه القضية أو تلك. والخطاب الانقاذي بالجزائر خير مثال على ذلك.

إذ أثناء الاضراب العام أو ما سمّي اصطلاحاً بالعصيان المدني الذي دعت إليه الجبهة الاسلامية للإنقاذ رفع شعار اعتبره جديداً في الممارسـة الاسلاميـة وهو: «لا قـانون لا دستـور قال الله قال الرسول».

أي نفي كل الأسس والمضامـين القانـونية والتنـظيمية التي تقـوم عليها الـدولة الحـديثة والركائز التي يمكن أن يستند إليها المجتمع المدني، بالرغم من الدور الذي مثّله هذا الأخير في التمكين لها.

ومن هنا تطرح اشكالية العلاقة بين المجتمع المدني كمفهوم وارد وفاعل في الوقت نفسه في الممارسة الاسلامية المعاصرة على أساس أن مفهوم الدولة في الخطاب الاسلامي عامة والانقاذي بصفة أخص يقوم على دعامتين، وهما:

١ - من جانب الوجود، أي وفق ما ورد في النص القرآني والسنّة النبوية.

٢ - من جانب العدم أي وفق الاجتهادات والآراء الانتقائية لزمرة محددة من علماء السنّة والجماعة. وباختصار شديد، وفق الرؤى والقناعات السياسية لزعيم هذا الاتجاه أو ذاك هي التي تحدّد مقومات الدولة، والتي يكون فيها على الغالب لمؤسسة المسجد دور محور الترابط بين الدولة والمجتمع.

فالعمل الحزبي التعددي كشكل من أشكال مؤسسات المجتمع المدني منتقى على أساس أن الإسلام لا يعرف إلا حزبين اثنين لا ثالث لهما، حزب الله، وحزب الشيطان مدلاً على صحة هذا التصور، كون التعددية لا تعرف في النص القرآني، إلا وارتبطت بالشرك، أي أن التعددية كلما ذكرت في القرآن ذكرت بالذم. أضف إلى ذلك اعتبارها مفهوماً يتنافى ومبدأ الحاكمية، ودعوة إلى الطاغوت.

لكن هذا الموقف السلبي يقابله موقف ايجابي مرحلي يتمثل في تبرير العمل في اطار التعددية، وذلك للانتقال من مركزية أحادية لائكية «مشركة»، إلى مركزية أحادية توحيدية. محاجاً في ذلك بانعدام الطائفية، والشيع السياسية والصراعات الاجتماعية في ظل قيام الدولة الاسلامية.

فالمسلمون يشكّلون حزباً واحداً وهو حزب الله، أي حزب جماعة المسلمين التي تقوم على أساس القاعدة الربانية، إنما «المسلمون إخوة». وما العمل في اطار التعددية إلا وسيلة من أجل التمكين لدين الله. أي أن الحزب الاسلامي المعتمد وفق القوانين الوضعية «الكافرة» ما هو إلا وسيلة لغاية كبرى. ويبرر الخطاب الانقاذي هذا الموقف من خلال تطويع النص القرآني وذلك للإفلات من حرج «الممنوعات» شرعاً، ومعارضة الاتجاهات التي ترى في ذلك ركوناً إلى الظلمة ورضوخاً للطاغوت الذي أمر الكفر به ومحاربته جهاداً.

وهنا يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن الديمقراطية في الخطاب الانقاذي، والتي تعتبر نوعاً من «الباطل» يجب إبطاله. إذ تقوم التركيبة البنائية الفكرية للخطاب الانقاذي على أساس نفي هذا المفهوم من الأساس باعتباره مفهوماً دخيلاً على العقل والممارسة الاسلامية، وأحد رواسب الغزو «الصليبي» الذي عمل على تغيير كل المفاهيم الاسلامية الأصلية في أصول الحكم، وأحلّ محلها مفاهيم دخيلة «كافرة» محمية من طرف قوانين وضعية لا ربانية. فالإسلام بالنسبة إلى هذه الرؤية لا يستنجد بغيره من النظم والقوانين التي تقوم على أساس مبدأ الحرية المطلقة وفق معايير ينفيها الشرع الاسلامي. أي أن المجتمع الاسلامي المنشود هو مجتمع عقيدة لا يكون فيه المسلم حرّاً في ما يعتقد أو ينتظم في ما يريد لأنها رِدّة. والرِّدّة إحدى الجرائم التي تعدّ انتهاكاً مباشراً للضروريات المتعلقة بكليات المصالح الخمس التي

جاءت شرعة الاسلام لتحميها، وهي: الدين ـ الحياة ـ العقل ـ النسل ـ المال.

فعلى المسلم أن يكيّف حياته وفقاً للأحكام التي تجسدها العقيدة الاسلامية، وأن يتجلّى ذلك في سلوكه وعلاقاته.

ومن هنا تصبح الديمقراطية «بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار».

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد بل يتعداه إلى التدليل اللغوي على أساس أن أصل المفهوم غير وارد في لغة القرآن، وهذا في حد ذاته دالة على منافاتها للشرع، إلى جانب كونها مفهوماً ظهر في «أرض الكفر» والفساد والطغيان. أضف إلى ذلك كون علّة العلل في الديمقراطية هو مبدأ الحرية، الذي يعمل على اطلاق عنان الفكر من كل قيد وعقيدة، وهذا يتناق ومبدأ الحرية في الإسلام، المقيّدة بالشرع لا بالقانون حسب الخطاب الإنقاذي، ويتناق ومبدأ «العبودية لله». أي أن كل قانون لا ينبثق من عقيدة الاسلام هو «طاغوت» يجب الكفر به. وحتى تحكيم رأي الأغلبية مهما كانت الوسائل هو تحكيم للجاهلية، فمن قواعد هذا الدين في حالة الاختلاف بين الأفراد والجماعات بين الحاكم والمحكوم أن يردّ إلى الكتاب والسنّة أي نفي فكرة مؤسساتية للمجتمع تخرج عن اطار الممارسة التاريخية لمجتمع الرسالة الأول.

فحرية الاختيار في المجتمع الاسلامي لا تتعدى اختيار الحاكم المسلم الذي يحكم بما أنزل الله. والسيادة في المجتمع المنشود للشرع لا لمؤسسات المجتمع الكافر وأصوات الغوغاء، كما يقول الشيخ علي بن حاج.

المنـاقشـات

١ ـ عصام العريان

أقدم الشكر الوافر إلى الباحث المجيد في عرضه رغم أن استغراقه في قضية المفهوم ـ رغم أهميتها ـ قد طغت على اهتمامه. وكنت أود أن يفرد فيها ورقة منفصلة أو تعقيباً على إحدى الأوراق التي تناولت المفهوم.

ولذلك أقدم رؤية من واقع الممارسة العملية المنطلق من فكر واضح محدد، هو فكر ومدرسة «الاخوان المسلمون».

أولاً: في جانب الفكر

يقرر الإمام حسن البنا بوضوح أن فكرة «الاخوان المسلمون» فكرة اسلامية صحيحة تنطلق من الإسلام وتستمد منه. لذلك لا بد من توضيح وضع «المجتمع المدني» رغم عدم وضوح المفهوم في الخطاب الاسلامي النصي: القرآن، السنّة.

وأحيل في هذا الصدد إلى كتابات الإمام البنا، وأخص بالذكر منها:

ـ **رسالة إلى الشباب**.

ـ رسالته إلى المؤتمر الخامس تحت عنوان: **فكرة الاخوان المسلمين تضم كل المعاني الاصلاحية**.

ثانياً: في جانب الممارسة

ويتضمن مراحل ثلاثاً في الممارسة الاسلامية المعاصرة:

١ ـ المرحلة الأولى ما قبل ١٩٥٤.
٢ ـ المرحلة الثانية ١٩٥٤ ـ ١٩٧٣.
٣ ـ المرحلة الثالثة منذ ١٩٧٣ وإلى الآن.

وعن المرحلة الثالثة (التي نعيشها الآن) نجد نشاطاً واسعاً في مجالات المجتمع المدني كافة، كما حدّدها مخطط الندوة: ففي النشاط السياسي أن الممارسة الاسلامية المعاصرة تحرض على إبراز وتشكيل أحزابها السياسية التي تراوحت بين بناء تنظيمي مغلق، أو جهة اسلامية واسعة، أو جهة قومية وطنية أشمل. ونجد أن هذا الاحياء الاسلامي السياسي يواجه من جانب الدولة في وطننا العربي بقمع متفاوت في شدّته وحدّته.

وفي جانب النشاط النقابي نجد في مصر على وجه الخصوص ـ مع الأخذ في الاعتبار البدايات الأخرى في بلدان أخرى ـ نجد نشاطاً نقابياً بارزاً، حيث يؤرخ الآن للحركة النقابية المهنية في مصر بوصف الاسلامية.

ومع سيطرة الاتجاه الاسلامي ـ الاخوان المسلمون ـ على أهم النقابات المهنية في مصر (الأطباء، المهندسون، الصيادلة، العلميون)، برز دور جديد لهذه النقابات، فنجح التيار الاسلامي في احياء الدور الوطني والقومي لهذه النقابات. وابتعد بها عن النظرة الضيقة لمصالح أعضاء المهنة، الأمر الذي يلقى مواجهة شديدة من جانب الدولة في مصر.

وقد ظهر ذلك بوضوح في حادثتين مؤخراً:

١ ـ **حرب الخليج الثانية**: وأحيل هنا إلى البحث الجيد الذي قدمته أماني قنديل إلى المؤتمر الأخير لمركز البحوث السياسية في جامعة القاهرة عام ١٩٩١.

وقد نجحت النقابات المهنية في بلورة موقف قومي واضح ضد السياسة الحكومية في ذلك الوقت وأحيت بذلك دور المجتمع المدني.

٢ ـ **مؤتمر مدريد**: حيث كانت منافذ التعبير الوحيدة ضد توجهات الحكومة أيضاً في صورة ندوات فكرية وحملات توعية وغيرها من الأنشطة.

وفي جانب النشاط الاجتماعي برزت الجمعيات الخيرية الأهلية التي تشكل قاعدة كبيرة للنشاط الأهلي في المجتمع وتمارس مسؤوليات عدة، في مقدمتها:

- المعونات الاجتماعية.
- انشاء المؤسسات الخيرية.
- انشاء المدارس.
- انشاء المستشفيات.

٣ ـ **الممارسات الاسلامية المعاصرة**: وهنا بالذات أشير إلى تجربة السودان التي تتعرض لنقد شديد. ونحن هنا نتفق مع هذا النقد في مجال الحريات العامة ومؤسسات المجتمع

البعيدة عن الدولة وهيمنتها. وقد دان الاخوان المسلمون تقييد الحريات من أي نظام حتى ولو انتسب إلى الاسلام.

ولكن ألا يثير الانتباه أن نظام الحكم في السودان الحالي لم يصل بطريقة ديمقراطية حتى يحتكم إليها بعد ذلك؟

وختاماً، أرى أن حواراً ضرورياً يجب أن يبدأ بين كل المهتمين بقضايا الأمة للاتفاق على ميثاق ثقافي وفكري وسياسي يعملون في ظله لتغيير الأوضاع الفاسدة الموجودة الآن في الوطن العربي.

٢ ـ حسام عيسى

تعليقي في شقين: **الأول** يتعلق بتلقي المفاهيم (أو استزراع المفاهيم التي أثارها الباحث) وبخصوص استقدام المفاهيم ومدى قدرتها على تفسير ظواهر غير ظواهر المجتمعات التي نشأت فيها، أشير إلى أن هذه المسألة لا ترتبط فقط بكون هذه المفاهيم قد نشأت في الغرب أو نشأت في العالم الاسلامي، ولكنها ترتبط بمعرفة ما إذا كانت جوانب العلمية قد اجتمعت للمفهوم أم لم تجتمع له. وما إذا كان قد ظل مفهوماً ايديولوجياً فحسب. القضية ليست كذلك اطلاقاً، فنصف المفاهيم التي تستخدمها في بحثك مفاهيم مستقدمة من الغرب. وأستطيع أن أستخرج من ورقتك عشرات منها.

والشق **الثاني** من مداخلتي يتعلق بقضية الممارسات الاسلامية. واسمح لي هناك قضية شركات توظيف الأموال، كلا عندما تقول إنك تسميها اليوم الشركات شركات توظيف الاسلام لجمع الأموال أنا سأزودك بعناوين الصحف التي كتبت بواسطة المفكرين الاسلاميين الأكثر تحرراً وليبرالية. أنا كتبت أن هذه عمليات نصب تاريخية. سنة ١٩٨٥ بمجرد وصولي إلى لبنان كتبت مقالة فجاء رد من كاتب أجلّه جداً وأحترمه الأستاذ فهمي هويدي وكتب في الأهرام: الذين لا يضايقهم وجود المال الاسلامي على الأرض فما الإسلام إذن؟ وفي ما الإسلام وما هو الذي ليس اسلام. فتم الدفاع عنه... كتب عادل حسين وهو واحد من المفكرين الليبراليين الاسلاميين هذا القانون الغادر الظالم على قانون توظيف الأموال لما أجبرته الدولة دافع دفاعاً مستميتاً عن الريان والسعد. وفي الوقت الذي قلنا عليهم «إنهم نصابين، كبار نصابين».

لا بد من النقد. وإلا، إذا لم يكن هناك نقد من الجماعات الاسلامية لأخطائهم، فلنا الحق أن نقول إنهم ظل الله على الأرض لا يخطئون... لا يخطئون أبداً... دائماً هم على حق... لا... لا بد من نقد حقيقي.

القضية الأخرى هي: أنك عندما تقول إن المفاهيم المستنبة من أرض إلى أخرى، أي أنه يوجد اختلاف تاريخي، وأنه هناك أيضاً المفاهيم المستخدمة في تفسير المجتمع الاسلامي في القرون الأولى لا تصلح لتفسير مجتمعات اليوم، لأن العلم تاريخ، وأن المجتمعات

تتطور. إلا إذا آمنا أن العالم الاسلامي عالم فوق التاريخ وفوق الاختلاف، وأنه مختلف. وفي هذه الحالة نكون قد أخذنا بنظرية الغرب العنصرية؟!

٣ ـ حيدر ابراهيم علي

خطورة الحديث المستمر عن استيراد الأفكار أو الغزو الفكري أو التبعية، يوجب علينا أن نفرّق بين تاريخ وتجارب ذات طابع انساني عام ومشترك. فهناك قيم ومبادىء يمكن أن نسميها انسانية، ولكن الاختلاف حول طريقة التعبير عنها أو ممارستها هو الخصوصية أو الخاص. فالحرية مثلاً قيمة انسانية، ولكن تجسيداتها الواقعية تختلف، وهذا هو الخاص.

في الحديث عن المفاهيم تتكرر كلمة الاقتتال كثيراً، وكأننا في جهاد معرفي أو أكاديمي كان من الممكن أن يُسمى ذلك الحوار أو النقاش حول المفاهيم، لأن المطلوب ليس إلغاء الآخر وكأنه لعبة الصفر. هناك علاقة جدلية دائماً في الحوار، أي تأثير وتأثر، لكن الاقتتال يعني بالضرورة انتصاراً وهزيمة.

الحديث عن المفاهيم «الموضة» أو المفاهيم الرحّالة ينسحب أيضاً على «الموضة» التي تنشغل بإحياء الماضي. كذلك يمكن أن ترتحل المفاهيم من الماضي أو التراث وتزرع في الحاضر. فالاغتراب ليس فقط جغرافياً بل هو تاريخي وزمني، وفي الحالتين يعني الاغتراب عدم تلاؤم المفهوم أو الحدث مع الواقع.

الموقف من بعض المفاهيم يشي بعلاقة الحب/ الكراهية بمفهوم فرويد تجاه الغرب أو أوروبا. فبعد نقد كثيف وحاد للمفهوم نعود ونتأثر أو نتبنى هذا المفهوم. وبالمناسبة تنسحب هذه العلاقة على كل المجالات مثل التقانة والعلم وأنماط الحياة... الخ.

هناك خلط بين سير التاريخ الحقيقي وبين الينبغيات. لذلك يحاول الكثيرون اعادة بناء التاريخ أو كتابة تاريخ متوازٍ لما حدث فعلاً. يظهر هذا جلياً في تحليل وتفسير بعض الاسلاميين للتاريخ، فهناك ما فرضه وقرره الاسلام نصّياً، وما تمّت ممارسته فعلياً. فالإسلام نادى بالمساواة الكاملة ولكن الواقع عرف الموالي والعبيد والترف. لذلك هذه نقطة ضرورية فنحن لا نخاف الاسلام، ولكننا نخاف على الإسلام من الذين سوف يطبقونه. لم يُجب الباحث عن سؤال هام هو: لماذا تحوّل الإفتاء من سلطة أمة إلى افتاء سلطة؟ السبب ببساطة أنه حتى العلماء تراهم خاضعين للانحيازات الايديولوجية والتصنيفات الطبقية، حيث تتجه مؤسسة العلماء إلى أن تكون كنيسة معنوية، وليست بالضرورة مادية.

أعتقد ـ ودون أي استلاب غربي ـ صعوبة تعايش بعض المؤسسات الدينية مع المجتمع المدني، مثال ذلك جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ما هي حدودها في العمل ومدى احترام الحرية الشخصية مع وجود مثل هذه المؤسسات. كذلك استعمال اللغة الدينية في العمل السياسي، فالمختلف عني في الرأي يسمّى معارضاً ولكن في هذه اللغة أدعوه كافراً أو

جاهلياً. وينجم عن ذلك نتائج مختلفة؛ فقد أُعدم محمود محمد طه مثلاً عام ١٩٨٥ بسبب آرائه.

أتفق بأن الاقتصاد من عناصر الاستقلال، ولكن شريطة ألا يستغل ظروف الفقر والحاجة، فقد تدخلت بعض منظمات الإغاثة في صناعة القرار السياسي في بعض البلدان الفقيرة. كما يجب عدم تبرير أي فساد اقتصادي لأنه يدّعي الانتساب إلى الاسلام.

التحذير من بعض القوى الاسلامية ليس سببه الكتابات الغربية ولكن ظهرت بالفعل ممارسات لهذه القوى تجعل الكثيرين يتشككون في جدية التزامها بالديمقراطية، الفكر والممارسة. ولماذا التباكي على الديمقراطية في الجزائر والصمت المقدس على الديمقراطية الموءودة في السودان. وهل هناك دبابات اسلامية ودبابات غير اسلامية؟ علينا ألاّ نكيل بمكيالين ونرفض الأخلاقية المزدوجة.

صعوبة الحديث عن حركة اسلامية واحدة ولا حتى حركات اسلامية، بل كتل اسلامية يتم تعبئتها وتجييشها كأشكال رفض دون أن تمتلك البرامج المفصلة ولا حتى الأسس الفكرية المتماسكة، فهي تهتم بالخطب والصحف وتهمل الكتب مثلاً. فالانتاج الفكري للتيارات الاسلامية ليس في اتساق مع وزنها العددي.

٤ ـ خالد زيادة

أريد أن أثير ملاحظة تتعلق بالممارسة الاسلامية التي يمكن أن نراقبها على مستويين، **الأول** يتعلق بالممارسة اليومية الدينية للناس التي تدخل في حياتهم ومعاشهم. والمستوى **الثاني** يتعلق بممارسة الحركات الاسلامية ذات الطابع الاجتماعي أو ذات الطابع السياسي.

وبطبيعة الحال يحدث تداخل بين المستويين المذكورين، لأن الحركات الاسلامية تنطلق من بيئة قائمة، وتعتبر أن هذه البيئة هي بيئتها الطبيعية التي تنشط ضمنها. وهذا الأمر يؤمن لهذه الحركات محيطاً قائماً. علماً بأننا لا نستطيع القول بأن الحركات الاسلامية تزاوج بين الفكر والممارسة وتؤمن التناغم بينهما.

الشيء الذي أريد أن أقوله هنا، هو أن الفكر لدى الحركات الاسلامية يستعيد في جوهره مبادىء مستمدة من النظريات الشائعة وهذا أمر ايجابي، ولكن الشيء الذي نريد أن نركّز عليه هو أن هذه الحركات التي تجعل من هدفها اقامة «دولة» فإنها تأخذ بجوهرالفكر السياسي لدى الحركات الاجتماعية السياسية كما عُرفت في أوروبا، أي أن الحركات الاسلامية تحصر همها في الوصول إلى الدولة، آخذة ضمناً بفكرة أن الدولة هي التي تحقق الفكرة، وأن الاسلام يتحقق في الدولة.

هناك إذاً تناقض بين فكرة الحركات الاسلامية، وبين ممارسة المسلمين اليومية الاجتماعية والايمانية. وهي تريد أن تحوّل المعاش إلى حركة سياسية نشطة، وهو ما يقحم جمهور المؤمنين في مشاريع لا رأي له فيها.

في هذا السياق ينبغي أن نذكر بأن «الدولة العربية الحديثة» منذ نشأتها أرادت أن تقنّن الممارسة الاسلامية اليومية، إن بإلحاق المؤسسات الدينية في الدولة أو بإفقادها فعاليتها. أما الحركات والتيارات الاسلامية فتبدو وكأنها تريد استثمار النشاط والممارسة اليومية في هدف محدد هو اقامة دولة تُنسب إلى الاسلام.

٥ ـ فهمية شرف الدين

يتبادر إلى الذهن، عند قراءة هذا البحث، وبعض الأبحاث الأخرى، أننا لا نزال تحت نقطة الصفر.

قرنان من الزمن، ولا نزال في خضم سجال عقيم حول الأصالة والمعاصرة، العقل والنقل، ما يجب أن نأخذ وما يجب أن نترك. وننسى أننا نتوسل العلاقات الودية بالمال لنحصل على الأسرار العلمية من الدرجة العاشرة وننسى أننا نأخذ بالرغم عنا. فالحداثة تخترقنا بالرغم من كل الحواجز التي ندّعي إقامتها تدعمها ثورة في الاتصالات والمعلومات، والأصالة تلجأ إلى الذاكرة كحصن أخير، تستعيد التاريخ دون كلل.

هذه وقائع تنتج أسئلة لعل أهمها: ماذا بعد؟ ماذا نريد؟

فإذا كانت اشكالية النقل هي اشكالية مركزية وأساسية في فكرنا الحديث، أفليس السؤال الأساسي هو: ما العمل أمام هذا التقدّم الهائل في كل وسائل العيش، وتطور مجتمع الرفاهية؟

هل نغلق الأبواب؟ أم هل نفتحها قليلاً؟ وهل نحن أحرار في ذلك؟

أعتقد أن السجال الآن يدور حول الحداثة والتحديثي، وهو نتيجة فشل مشروع التحديث الذي جرى استخدامه في الفترة الماضية، ولكنه ليس مأزق الحداثة فقط، إنه مأزق البديل أيضاً. فهل لدى الآخرين اجابة عن التحديات لتجاوز هذا الرفض المطلق الذي يدور كحجر الرحى؟ وإذا كنا نتوقف أمام التحديثي، وأمام المفاهيم الحديثة، وأمام غربتها عن المجتمع، فنحن نتوقف أكثر عند البديل، ليس لأنه صحيح أو خطأ بل لأنه ليس موجوداً أصلاً. فالنموذج التحديثي موجود، وتجري مناقشته ونقده وقبوله أو رفضه.

فهل نستطيع أن نناقش نموذجاً يقع على حدود الوهم في هذا الزمن الذي يتعدّى بتسارعه امكانية اللحاق بتفاصيله؟

إنني لست من دعاة الاندماج الكلي والمعاصرة، لسببين: **أولاً** لأنها غير مفيدة، وثانياً لأنها غير ممكنة وغير مسموح بها. ولكنني أيضاً لا أستطيع أن أوافق على الرفض الكلي لكل ما يمكن أن يجعل من حياتنا أكثر شفافية، ويجعلنا أكثر فهماً لها، ويسمح لمجتمعاتنا بأن تكون أكثر قابلية وأكثر مواءمة للتطورات الحاصلة في العالم. إن استخدام المناهج والمفاهيم هي أدوات جراحية يستخدمها الباحث كوسيلة للفهم. أفلا نستخدم آلات الغرب وتقنياته في أمور أخرى؟ فلماذا لا نستخدم المناهج الحديثة إذن؟

أعتقد أننا مدعوون إلى عمل أكثر جدية يستخدم ما نستطيع الوصول إليه لفهم آليات تقدم المجتمعات وتطورها، ولا أعتقد أن ذلك يقود إلى التهجين، خاصة إذا كان الوعي بمخاطر الاستلاب ماثلاً أمامنا؛ نحن مدعوون إلى ايجاد صيغة ايجابية ليست هي الرفض الكلي، أو القبول الكلي. ولكنها وبصورة أكيدة، ليست هذا الرفض والانغلاق والتقوقع داخل الذات التي أصبحت مستحيلة في ظل ثورة الاتصالات والاعلام. إنها صيغة أخرى تتخلص من عقدة النقص التي تتجلّى في حياتنا اليومية،وتفتح أفق التغيير على مصراعيه دون أن تتجاوز الثوابت الأساسية للشخصية العربية كمسألة الانتماء والحضارة.

٦ ـ مصطفى كامل السيد

إن المقدمة المنهجية في هذا البحث توحي برفض مفهوم المجتمع المدني لأنه وليد تجربة اجتماعية مغايرة هي تجربة المجتمعات الغربية. رغم أن المؤلف يعود إلى التعامل مع هذا المفهوم في نهاية بحثه.

والواقع أنه على الرغم من التباين بكل تأكيد بين المجتمعات العربية والمجتمعات الغربية، من حيث تجربة التحول التاريخي بين هذه المجتمعات، إلا أن هناك بعض السمات المشتركة جزئياً في ما بينها، نظراً إلى أن ما جرى من تحوّل في المجتمعات الغربية قد أثّر في مجتمعات العالم الثالث بما في ذلك المجتمعات العربية بحكم أن هذه البلدان قد خضعت للاستعمار الغربي بصورته التقليدية، وتخضع الآن للسيطرة المالية والتقانية لهذه المجتمعات في إطار الاقتصاد الدولي ونظام-دولي تحتل فيه هذه البلدان موضع الصدارة. فضلا على أن الحكومات المستقلة لدول العالم الثالث قد اتبعت سياسات للتنمية الاقتصادية والاجتماعية تسترشد بما جرى في الدول الأسبق إلى التصنيع والنمو الاقتصادي.

ونتيجة ذلك، فإن التحوّل الاجتماعي الذي حدث في البلدان العربية بما في ذلك نشأة الطبقة العاملة واتساع حجم ودور الطبقة المتوسطة وظهور أنماط من المنظمات النقابية والمهنية والسياسية يشبه إلى حدٍ ما، ما عرفته الدول الغربية في مراحل أسبق من تطورها. ويبرر ذلك استخدام مفاهيم واحدة لوصف مثل هذه التطورات. ومفهوم المجتمع المدني هو أحد هذه المفاهيم. لذلك، فليس من الصحيح القول بضرورة رفض هذا المفهوم لأنه لا يعكس تماماً وجود مقابل موضوعي له في الواقع العربي المعاصر.

والحقيقة أن هذا الموقف هو موقف بالغ الخطورة من الناحية النظرية لأنه سيؤدي إلى تعدد المفاهيم التي تصف الظاهرة نفسها، وذلك بحسب الانتماء الوطني للباحث. ويعني ذلك بالضرورة غياب أي قاعدة لتطوير علم اجتماعي ولإيجاد حوار بين المتخصصين في هذا العلم إذا جاءوا من بلدان مختلفة، بل حتى عندما تتعدد مدارسهم الفكرية داخل البلد نفسه. تلك هي **الملاحظة الأولى**.

أما **الملاحظة الثانية** فقد تتعلق بما أثاره الباحث حول ارتباط مفهوم المجتمع المدني

بمفهـوم العلمانية، وأن ذلـك قد يؤدي إلى استهجـان قطاعـات واسعة من المـواطنـين العـرب ورفضهم إيـاه. وفي الواقـع فإن مفهـوم العلمانية قـد أُسيء فهمـه بـين عـديـد من المتعلمـين العرب، فهو لا يعني رفض الدين، ولا يعني الإلحاد، وإنمـا يعني أن تتيح الـدولة لأصحـاب العقائد المختلفة فرصة اعتناق هذه العقائد وممارستهـا دون أن تميّز بينهم على أساس الـتزامها بعقيدة معينة، كما يعني أيضاً استقلالية الأنشطة الاجتماعية المختلفة وفقاً لقوانينهـا وأوضاعهـا الخاصة، بما في ذلك البحث العلمي الذي يجب أن يتاح للقائمين بـه كل الحـرية في التفكـير واجراء البحث ونشر نتائجه وتفسيرها، دون أن يكون اثبات صحة أو بـطلان مقولات دينيـة معينة عن طبيعة الكون والمجتمع واحداً من شواغله الأساسية. وباستثناء ذلك، فإن القائمين على هذه الأنشطة الاجتماعية يتمتعون بحريتهم الكاملة في الاعتقاد والعبادة والممـارسة وفقـاً لما تمليه عليهم عقائدهم أياً كان الاختلاف والتباين في ما بينهـا. ومثل هـذه الحريـة النسبية التي تـوافرت للعلماء والفـلاسفة في ظـل بعض مراحـل الحضارة الاسـلاميـة هي التي مكّنتهم من تقديم مساهمات قيّمة أثرت الفكر العربي والاسلامي والانساني عمومـاً، وهي التي نفخر بهـا حتى اليوم، ونتمنى لو أتيح لنا أن نواصل هذه التقاليد السامية مرة أخرى.

٧ ـ محمد هناد

١ ـ الفكر والممارسة «الاسلامية» أو «الاسلاميين» لم أفهم اسهاب البـاحث في التعرّض إلى المسائل المنهجية. وإن ذلك، في رأيي، قد حرمنا من الاستفادة من الدراسة، ولا سيـما بشأن مـوقف الفكر الاسـلامي من المجتمع المـدني وتعريفـه، وكذا ممـا حمل الحـركات الاسـلامية. فبصفتي جـزائريـاً، كنت أرتقب الاطلاع عـلى الحركـة الاسـلاميـة في مصر. ولتعميق الفهم للحركة الاسلامية، أرجو أن يعود الباحث إلى هذه المسألة إن أمكن.

٢ ـ القراءة التاريخية انصرفت إلى الحديث عن التاريخ لكنها أغفلت كيفية استفادة الحاضر من الماضي في اطار الفكر والممارسة.

٣ ـ اقترح الباحث استبدال كلمة «الأمـة» بكلمة «المجتمـع المدني»، وفي رأيي هنـاك فرق كبير بينهما، لا سيما عندما يتعلق الأمر بالتبعات العملية الناجمة عن القول بـأي منهما. فـالأمة تفترض ـ كما يـدل عليها اشتقـاقها اللغـوي ـ الوحـدة في القصد، بينـما يشير مفهـوم المجتمع المدني إلى كيفية ادارة الصراعات الاجتماعية والاعتراف بها بصفة يمكن الحفاظ معها على كيان المجتمع. بالإضافة إلى ذلك، لا يعترف مفهـوم «الأمة» بـالحدود الـوطنية، أي بـاختصار مـا يسمى «الدولة الوطنية»، وذلـك عكس مفهوم «المجتمـع المدني». مفهـوم «الأمة» أقـل تقبلاً للتغير ما دامت القوانين وحياً، والوحي ثابت.

٤ ـ مـلاحظة أخـيرة تتعلق برفض استنبـات مفاهيم في غـير تربتهـا: في اعتقـادي السؤال الذي يُطرح ينبغي ألّا يتعلق برفض هذه المفـاهيم، وإنما النـظر في امكانيـة تهيئة الـتربة لهـذه المفاهيم النابعة أولاً وقبل كل شيء من تجربة انسانية مهما بعد مكان وقوعها.

٨ ـ كمال عبد اللطيف

أعود مرة أخرى إلى مسألة استعارة المفاهيم في مجال الفكر السياسي. وهنا أميّز بين لحظتين في موضوع هذه المسألة في مجال الكتابة السياسية العربية المعاصرة، لحظة الاستعمال الانفعالي المقلد، وهي لحظة عرفها الفكر السياسي العربي في مطلع عصر النهضة، حين دافع بعض المثقفين عن التغريب الشامل كوسيلة للتحديث. وفي هذه المرحلة طغت شعارات الدعوة الاصلاحية على المحاولات النظرية التأصيلية بحكم شروط وملابسات تاريخية لا مجال هنا لتفصيل القول فيها. ثم هناك لحظة ثانية ظهرت ملامحها بصورة بارزة في العقود الثلاثة الأخيرة.

لتوضيح هذه المسألة أريد أن أحيل على سبيل المثال إلى ندوة المركز **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**؛ فالجانب النظري في هذه الندوة المتعلق بالأبحاث والتعقيبات والمناقشات التي قدمت في باب تحديد مفهوم الديمقراطية تبرز بكثير من القوة النظرية نوعية الاستيعاب الجديد الحاصل في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، إننا لا نجد فيها مجرد عملية نقل أو ترجمة قدر ما نجد مسألة معرفية هامة هي مسألة محاولة توسيع المفهوم أو العمل على زحزحة بعض مكوناته بالتقليص والإلغاء والإضافة. ولا يتم ذلك إلاّ عن طريق استيعاب أولياته وسياقه التاريخي والسياسي في إطار التجارب التي نشأ في إطارها، مع محاولة التفكير في الصيغ التي بلورتها وما زالت تبلورها الممارسة الفكرية والعملية في الواقع العربي.

ومعنى هذا أن الحديث عن الديمقراطية في الوطن العربي وأقصد معركة الديمقراطية في النظر وفي الممارسة لا تعني تقليد نموذج جاهز قدر ما تعني محاولة بناء مطابق للواقع العربي شريطة وعي المقدمات النظرية العامة الموجهة لتشكل هذا المفهوم في إطار النظرية السياسية الليبرالية.

ينطبق الأمر نفسه على مفهوم المجتمع المدني، إنه مفهوم مفتوح وسيرورة تشكّله في تاريخ الفكر السياسي الغربي ومجال العلوم السياسية اليوم يدل دلالة قاطعة على طابعه المفتوح. واعتقد أن مسار نقاشنا بمختلف تناقضاته يدل من جهة على شكل من أشكال امتحاننا للمفهوم. وسواء في التدخلات التي اهتمت بجوانبه النظرية الخالصة أو التي ستحاول مقاربته في مستوى تطبيقي، فإن الخلاصات المنتظرة ستمكّننا من توضيح نوع المعاملة الايجابية التي نحن بصدد انجازها حول المفهوم.

نحن إذن لا نقوم بعملية نسخ قدر ما نسعى إلى صياغة حدود تصورنا لاستيعاب المفهوم نظرياً، وستتبين حدود اجرائيته تطبيقياً وعملياً.

وبناء عليه، فإن كل تشكيك في أسلوب محاورتنا للمفهوم بدعوى التقليد يعيدنا إلى اشكالات متحجرة، لا تسعفنا بالتقدم في مجال تطوير الفكر السياسي العربي، ويمنع عنا بالتالي إمكانية الامساك بمتغيرات واقعنا من أجل تطويره في اتجاه الأهداف التي ننشد.

٩ ـ مجدي حماد

١ ـ أضاف الباحث من عنده عنواناً فرعياً للبحث: «مراجعة منهجية»، وبالتالي فقد أجهد نفسه ـ لغة وتحليلاً ـ وأجهدنا معه، في ما يزيد على نصف البحث تقريباً، لكي ينتهي إلى ثلاث نتائج، هي محل اتفاق بيننا، وما كانت تستحق كل هذا العناء:

الأولى: إن مفهوم المجتمع المدني ـ من الناحية التاريخية ـ هو افراز للحضارة الغربية، وبالتالي خطورة النقل الميكانيكي للمفاهيم من بيئة حضارية إلى أخرى، وأرجو أن يفرّق الباحث بين الخطورة والخطأ هنا.

والثانية: إن مفهوم المجتمع المدني ـ من الناحية الفكرية ـ يعني الفصل بين المدني **والكنسي**، أي فصل الدين عن الدولة، وبالتالي تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أسس جديدة. وليس كل المعاني التي أوردها الباحث.

والثالثة: إن الحضارة الاسلامية، فكراً وممارسة، تعكس بالضرورة خبرة مغايرة. ولكنه لم يخرج من ذلك بتحديد «المجتمع المدني والدولة في الفكر الاسلامي المعاصر». وهذا هو الشق الأول من موضوع البحث.

٢ ـ إن متابعة نشأة الدولة الاسلامية كانت كفيلة بأن توضح لنا جوانب العمومية وجوانب الخصوصية، في ما يتصل بموضوع المجتمع المدني. إن الدولة الاسلامية في مراحل تكوينها الأولى شهدت اغتيال ثلاثة من الخلفاء الراشدين، من أصل أربعة، وهو مظهر هام على مدى حيوية المعارضة السياسية في صدر الإسلام، التي بلغت حد العنف في أقصى درجاته. وبالتالي، كيف تشكّلت ظاهرة المعارضة عبر الامتداد الزمني، وكيف تشكّلت العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ومن كل ذلك نتساءل: هل كان هناك مجتمع مدني، أو شيء قريب منه في الممارسة التاريخية الاسلامية؟ والسؤال نفسه يصح على الواقع، بغضّ النظر عن الممارسة عبر التاريخ، أي هل تتبنى الممارسة الاسلامية المعاصرة مفهوم المجتمع المدني أم أن لها خصوصية معينة في هذا المجال؟

٣ ـ إن الباحث ينطلق من التعارض التام بين الحضارة الغربية والحضارة الاسلامية، ويحذر من خطورة نقل المفاهيم التي أفرزتها الحضارة الغربية إلى المجتمعات الاسلامية، باعتبار أن ذلك قد يؤدي إلى الاستلاب الحضاري، كما أنه يمثّل استمراراً للسياسة الاستعمارية في تشويه خصائص الشخصية القومية الاسلامية. ولكن ذلك يفترض من الباحث إقراراً بأن القيم الكونية العامة حكر على حضارة دون أخرى. . . إلى ما شاء الله. فهل هذا هو فعلاً ما يقصده؟

٤ ـ لماذا لم يستطع المجتمع العربي الاسلامي أن يحقق نهضته، مثل غيره من المجتمعات التي استطاعت تحقيق ذلك، مثل المجتمع الياباني، والمجتمع الصيني، والمجتمع الهندي؟ إنني أعتقد بيقين أن استعراض موقف الغرب من محاولات النهضة القومية العربية الحديثة ـ في

مجالات الوحدة والتنمية والديمقراطية ـ يؤكد أن الغرب يعارض «التقدم» العربي الاسلامي أصلاً، حتى إذا ما اتخذ من الغرب ذاته نموذجاً لذلك التقدم، وأن الغرب مهتم أساساً بمصالحه الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية المباشرة أكثر من اهتمامه برسالته الحضارية وقيمه الانسانية في الحرية والاخاء والمساواة.

ولهذا كله اضطربت عملية التفاعل بين الغرب والعرب منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. واضطربت عملية التحضير والتحديث في المنطقة العربية؛ فلا هي أدّت إلى ما يشبه النموذج الياباني في النهضة التقنية مع الحفاظ على الشخصية التقليدية. ولا هي أدّت إلى ما يقرب من النموذج الصيني في الثورة الجذرية الشاملة واعتناق عقيدة جديدة باترة للقديم. ولا هي وصلت إلى مستوى النموذج الهندي في تحقيق ملامح الدولة العصرية الديمقراطية مع محافظتها على تراثها الروحي وطابعها التقليدي. ونلاحظ أن هذه الأمم الشرقية الكبرى انطلقت من مبدأ «الوحدة القومية» أساساً، ولم تدخل العصر مقسّمة مجزّأة، حيث يكاد يستحيل انجاز تجربة تحديثية راسخة تجابه تحديات العصر ومستلزماته من واقع التقسيم والتجزئة. هذا ما أراه، فماذا يرى الباحث؟

١٠ ـ سعود المولى

لدي أربع ملاحظات حول النقاش الذي أثاره بحث سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل:

١ ـ حول اطلاق عالمية أو كونية المفاهيم: إنني لأعجب من ورود تأكيدات حازمة جازمة حول تشابه العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية من حيث اطلاقية وعالمية أو كونية المفاهيم والنظريات. وكأن الذين يثيرون هذا الكلام لا يعلمون أن الموضوع هو مثار نقاش منذ عقود في الغرب نفسه، وأن الابيستمولوجيين الغربيين وعلماء الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية، هم شبه متفقين على عدم «علمية» العلوم الانسانية أصلاً، وعدم صحة وجود قوانين عامة ونظريات ومفاهيم كونية. ولذا فلا أدري لماذا يصرّ بعضنا على استحضار أوغست كونت أو كارل ماركس، أو كل أعلام «مركزية الذات الأوروبية» وصياغة قوانين عامة ومفاتيح ومفاهيم لدراسة الانسان والمجتمع على أساس ذلك... علماً أن هذه النظرة قد انتهت في الغرب نفسه، وقبل أن تصل إلينا. فلماذا نستمر في تعميمها وكأنها «علم»؟

ومن هنا فإن ما قدّمه الباحث في ورقته في محاولة تأصيل منهجي للمفاهيم يبقى جهداً رائعاً مشكوراً.

٢ ـ إن المعقبَين يقومان بعملية محاكمة نيات واستبطانات «خطاب سياسي» ما. ويستحضران الشيخ عباس المدني من زنزانته لمحاكمته على خطاب وممارسة منسوبين إليه أو إلى التيار الاسلامي عموماً، انطلاقاً من خطاب ايديولوجي هو كناية عن موهومات ايديولوجية واسقاطات سياسية ظرفية لا تتعامل مع الخطاب الاسلامي كما هو، وإنما كما تتصور أنه موجود، أو كما تريد أن يكون عليه ليسهل عليها تفكيكه قبل تدمير حامليه... وهذه

الموهومات الايديولوجية رأينا مثيلاً لها عند صادق جلال العظم في نهاية الستينيات. أما الإسقاط السياسي الظرفي فهو يؤدي بصاحبه إلى الاندراج في سياق تشكيل تحالف استبدادي جديد ما بين نخبات الحداثة والتغريب (نخبة التقدمية واليسارية هنا) من جهة، والسلطات الحاكمة من جهة أخرى، وذلك في مواجهة المجتمع.

وفي حين يكون خطاب التيار الاسلامي «تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم» يأتي الرد نفياً واستبعاداً، لا بل دعوة إلى القتل والسجن أو «لا حرية لأعداء الحرية»، وصولاً إلى الدعوة اللطيفة إلى «التيار المعتدل» لكي يقوم هو بيديه بذبح «التيار المتطرف» تمهيداً لأخذ شهادة حسن سلوك تؤهله لدخول المجتمع المدني.

والمعقبان يتذاكيان ويتغافلان عن حقيقة أن المأزوم هو تيار التحديث والتغريب الذي حكم بلادنا وأفكارنا منذ قرن على الأقل، وأن الناهض والمتطور والمتحرك هو تيار الاسلام رغم ما قد يكون لدينا من تحفظات أو ملاحظات على الخطاب السياسي لهذا الاتجاه أو ذاك.

٣ ـ إن النقاش يتغافل أو لا يلامس اشكالية الانقسام الاجتماعي منذ السيطرة الأجنبية على بلادنا، ما بين مجتمع أهلي تقليدي محافظ ومجتمع حديث، ناشيء في حضن الدولة السابقة ومتطور في حضن التحاقه بآلية السيطرة الأجنبية، وهو الذي تسلّم مقاليد الحكم في الدويلات المؤسسة على قاعدة التجزئة والتغريب.

وهكذا، فإن ما كان قد فرض فرضاً على بلادنا تحوّل إلى عامل داخلي في تصارع وتناقض مع عامل داخلي آخر مكون لمجتمعاتنا.

ثم إن هذا الانقسام (بين أهلي وحديث) قد طرأت عليه هو الآخر تغيرات، فاندمج المجتمعان وتقاطعا وتواصلا، وانقطعا وتعارضا في علاقة معقّدة، وعبر بنى متشابكة. وهنا أحب أن ألفت انتباهكم إلى أنه لا يمكن اعتبار حسين آيت أحمد، على سبيل المثال، أكثر حداثة من عباس المدني أو حسن البنا... ولا يجوز اعتبار المهدية أو الختمية أكثر حداثة من الجبهة الاسلامية القومية في السودان... قد يكون لنا اعتراضات أو تحفظات على بعض ما في الخطاب السياسي لهذا الاتجاه أو ذاك داخل الحركة الاسلامية، وقد يكون هناك شيء من الغموض والالتباس وشيء من الارتباك والتوتر ولكن النقطة الفصل هي في أن نسأل: أي خطاب يقوم اليوم بتجديد وتوتير الانقسام الاجتماعي المدني؟ أي خطاب هو خطاب ايديولوجي استقطابي يسهم في تمزيق الأمة والجماعة؟

٤ ـ إن النقاش يقفز أيضاً ودائماً فوق الاشكالية الفعلية: الدولة/ المجتمع، وأعتقد أنه يوجد في الفكر الاسلامي القديم محاولة نظرية سياسية هامة وخطيرة تستحق المساءلة... إذ يطرح علينا هذا الفكر موضوعة أو مفهوم الولاية، ويميّز بينها وبين المُلك أو الدولة.

فهناك حقوق ودوافع مستقلة تتشكل خارج الطبقة المالكة والأغنياء، وهي لا تعود إلى الدولة بل تعود إلى منصب ولي الأمر الممثل لحقوق الله والجماعة، وذلك على مستوى الولاية الدينية (الخلافة أو الإمامة): عندما سأل الخليفة عمر (رضي الله عنه) سلمان هل أنا ملك أم

خليفة، أجابه سلمان «إذا أخذت من أراضي المسلمين درهماً واحداً أو أكثر أو أقل ورسمت به بغير حق فأنت ملك ولست خليفة».

وهناك ولاية الجماعات والقبائل والعائلة وصولاً إلى ولي الأمر في المنزل. . . فهذه الأنماط أو الأشكال المختلفة من التنظيم الاجتماعي والقائمة على صلات الرحم ونزعات الجماعة والعقيدة والشرع، لا تدخل ضمن معنى «التغلّب والحكم بالقهر» إنما ضمن معنى ما يسميه ابن خلدون الرياسة «الرياسة بدون الملك إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم والقهر».

أما الدولة، فهي في أصل اشتقاقها اللغوي كانت تحمل بالضرورة مفهوم اليد القاهرة والحكم والغلبة. ويعطينا ابن خلدون وابن الأزرق وابن المقفع (وغيرهم من المفكرين المسلمين) معطيات هامة عن العلاقة بين الولاية والدولة؛ فهم يميزون بين ثلاثة أنواع من الولاية هي: الولاية الكاملة (الإمامة أو الخلافة الراشدة أو ملك الدين) الولاية الناقصة (مُلك الحزم عند ابن المقفع، والملك السياسي عند ابن خلدون، وهي اختلاط الخلافة والملك عند ابن الأزرق) واللاولاية أو الملك العضوض (وهي الملك الطبيعي عند ابن خلدون، وملك الهوى عند ابن المقفع) وهي الدولة المستبدة المتفلتة من أي شرع أو ضابط. وعبر التاريخ الاسلامي كان الصراع دائماً ومتجدداً بين هذين المفهومين وهذين التيارين: الولاية والدولة، وحين تأتي الدعوة اليوم إلى اعادة تأسيس الأمة والجماعة (أو صياغة عقد اجتماعي جديد على المستوى الوطني القومي) وحين يمد التيار الاسلامي يده، يُواجه من أصحاب الدعوات الديمقراطية والليبرالية واليسارية بالرفض والتشكيك، لا بل بالقمع والعداء. فمرة أخرى: تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم.

١١ ـ عبد الملك المخلافي

يثير البحث القيّم الذي قدمه سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل عن «المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الاسلامية المعاصرة» العديد من القضايا على صعيد ممارسة التيارات الاسلامية المعاصرة ودورها في إقامة المجتمع المدني في الوطن العربي أو اعاقة قيام هذا المجتمع. ولقد آن الوقت للحديث صراحة بأن بعض هذه التيارات في الممارسة، كانت عائقاً أمام قيام وترسيخ مجتمع مدني وديمقراطي يسمح ببناء المنظومة الديمقراطية المتكاملة التي تبدأ بحقوق الانسان والتعددية السياسية وتنتهي بالتداول السلمي للسلطة. واستندت هذه التيارات في ممارستها إلى عدد من المفاهيم الفكرية «السلفية» التي كانت صالحة في زمانها ولكنها أصبحت في هذا الزمان عائقاً أمام تحقيق ـ ليس فقط أهداف مجتمع معاصر متوافق مع المفاهيم التي نطرحها الآن. ولكن متعارضة مع المقاصد التي طرحت فيها هذه المفاهيم في سياقها الزمني والتاريخي.

وأشير تحديداً إلى مسألتين بالغتي الأهمية، طرحتا في البحث القيّم للباحث:

المسألة الأولى: هي الرؤية الاسلامية للتكوينات المؤسسية السابقة عليها أو المؤسسات

التقليدية. لقد أشار الباحث إلى مضمون هـذه الرؤيـة في الموقف من المؤسسـة القبلية، وهـو موقف تصالحي يسعى «إلى استثمار هذه المؤسسة لتحقيق أقصى فعالية لها في الأمة محققة مقاصدها»، إن هذا المضمون الذي أشار إليه الباحث في عهد الرسول ﷺ، وكانت القبلية لا زالت طوراً اجتماعياً معاصراً ـ آنذاك ـ يمكن فهمه في سياقه التاريخي، كرؤية سياسية ناضجة لم تتعارض مع مقاصد الرؤية الاسلامية في خلق مجتمع جديد، وإنما هي توظف هذه المؤسسات ضمن مقاصد الأمة بعد عزل القيم والعناصر الفاسدة منها، تماماً كما ذكر الباحث.

ولكن التمسك بهذه الرؤية «السلفية» حتى الآن من قبل تيارات الاسلام السياسي، يجعل هذه الرؤية والتيارات شديدة الإعاقة للتقدم ولبناء المجتمع المدني الحديث. إن مثل هذا القول ليس مجرد تجنٍ، ولكنه جزء من صراع يدور في أجزاء عدة ـ من الوطن العربي ـ بين التوجه لتكسير المجتمعات التقليدية التي أعاقت الانتقال إلى المجتمع المدني المعاصر وبين التوجه ليس فقط إلى الاستفادة من المؤسسة التقليدية، ولكن التصالح معها وإعادة تقديمها مؤسسة معاصرة بكل قيمها الفاسدة وعناصرها الضارة.

واسمحوا لي أن أشير إلى مثل صارخ لهذا التصالح بين الرؤية الاسلامية السلفية والمؤسسات التقليدية في منطقة الجزيرة والخليج العربي عموماً، واليمن خصوصاً التي أفرزت الرؤية الاسلامية والسلفية فيها، ليس فقط تصالحاً بين المؤسسة التقليدية المعيقة للتقدم وللمعاصرة، ولكن تمازج وتزاوج يعيد تقديم الاسلام باعتباره رمزاً للعصبية والجاهلية الاجتماعية. وهو ما يتناقض مع مبررات الرؤية الاسلامية في سياقها الزمني التي ذكرها الباحث. وهو الأمر الذي يتطلب أن تخضع مثل هذه المسألة للبحث الدقيق والتقييم الموضوعي، بما يؤدي إلى كسب التيار الاسلامي في سياق بناء مجتمع مدني معاصر وحديث، عوضاً عن استمرار التصادم الحادث بين قوى التحديث في المجتمع العربي/ وقوى هذا التيار المتمازج مع المؤسسات التقليدية المعيقة للتقدم.

المسألة الثانية: عن دور العلماء ووظيفتهم الاجتماعية والسياسية والدينية. لقد تحدّث الباحث بوضوح وتفصيل عن جانب هام من اختلال هذا الدور ـ الذي كان صالحاً في سياقه التاريخي أيضاً ـ وهو تحوّل هذا الدور لصالح السلطة السياسية وتحوّله إلى مؤسسة للسلطة، عوضاً عن دوره كمؤسسة للأمة، مشيراً بأمثلة محددة حول دور هذه الجماعة من خلال الإفتاء.

لكن المسألة الأهم في رأيي ـ المتصلة بهذه القضية ـ ليست فقط هذا التحول. إذ إن التحوّل سابق على أزمة الخليج، وهو متصل بأن هذه الجماعة في غالبية التاريخ الاسلامي كانت جزءاً من السلطة، ولكن المسألة الأهم هي مدى صلاحية هذه الجماعة (كجزء من مؤسسات الأمة كما أسماها الباحث) لأن تستمر في الوجود في إطار مجتمع مدني.

إن علينا أن نعترف أولاً أن هذه المؤسسة كان لها زمانها التاريخي، وأنها في زماننا

أصبحت جزءاً من المؤسسات التقليدية المعيقة للتقدم، ومن هنا تمازج التيار الاسلامي معها وهو ما يخلق في كثير من الأحيان تمازجاً أيضاً مع السلطة التي تستخدم هذه الجماعة لتبرير شرعيتها.

وهذه هي النقطة الأهم في قضية الصراع الدائر الآن لبناء مجتمع مدني. إذ إن بقاء هذه الجماعة في سياق الفهم الخاطىء لدورها المعاصر يحوّلها إلى مصدر للمشروعية، مشروعية السلطة المتناقضة مع الارادة الشعبية من خلال الادعاء بأن مشروعيتها متصلة بارتباطها بالدين وبالشريعة. ولما كان للشريعة علماؤها القادرون على فهم مقاصدها فهم وحدهم القادرون على تحديد ما هو اسلامي وما هو غير اسلامي، وما هو شرعي في السلطة وما هو غير شرعي، وبارتباط هذه الجماعة بالسلطة فإنها تصبح مصدر تبرير لكل ممارسات السلطة في مواجهة المجتمع المدني. إن الدور الذي لا زال مطروحاً لجماعة العلماء في الوطن العربي (ومنها اليمن) يجعله بديلاً للشعب، ففي الاستفتاء على الدستور مثلاً الذي تنظر إليه هذه الجماعة بأنه بدعة وكفر وإلحاد، وأنه بديل للكتاب والسنّة ولشرع الله، ورغم الحديث عن الاختلاف مع الدستور من زاوية هل تكون الشريعة الاسلامية المصدر الرئيسي أم المصدر الوحيد للقوانين، فإن المطلب الأساسي لجماعة الاسلام السياسي وجماعة العلماء اقتصر على الغاء الاستفتاء على الدستور وتشكيل جمعية من العلماء تقوم بصياغة دستور جديد وفقاً لمقاصد الشريعة التي يعرفها العلماء ولا يعلمها العامّة كما قيل.

إن تقديم جماعة العلماء كمصدر لمشروعية السلطة ومشروعية القوانين، يتناقض مع أسس المجتمع المدني حيث الشعب مصدر السلطات جميعاً. إن علينا أن نمعن النظر في ذلك التوجه الذي يسعى إلى أن يجعل للعلماء في زماننا دور رجال الكنيسة في القرون الوسطى، وهو ما يتناقض مع المفاهيم الاسلامية الصحيحة.

ويبقى في هذا السياق الكثير من القضايا الاشكالية التي يثيرها الفكر والممارسة الاسلامية المعاصرة. ولكني اكتفي بما ذكرت احتراماً لوقت الندوة.

١٢ ـ عبد الناصر جابي

سأحاول أن أتدخل حول بعض الأفكار التي استمعت إليها ضمن هذه الندوة في يومها الأول، التي خصصت للجانب النظري «لتحديد مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي والممارسة الغربية، كما في الفكر العربي (الحقوقي والسياسي)». كما سأحاول التطرق إلى نقطة متعلقة بتجربة التيار الاسلامي (أفكاراً وممارسات) في الجزائر خاصة. وسيكون تدخلي هذا على شكل نقاط.

١ ـ **المجتمع المدني ليس هياكل فقط بل هو قِيَم قبل كل شيء**: فالكثير من المؤسسات «المدنية» في الوطن العربي لا تمت بصلة إلى المجتمع المدني، بل هي أقرب إلى الدولة والمؤسسات المعيقة لتطور الفكر المدني، ولذا اقترح أن يتم التركيز على القيم المدنية،بدل الاهتمام والتركيز فقط على الهياكل.

٢ ـ **المجتمع المدني لا يساوي المعارضة**، فالمعارضة السياسية لها أهدافها: الاستيلاء على السلطة والوصول إلى السلطة، في حين أن المجتمع المدني (مؤسسات وقيماً) لا يهدف إلى هذا.

فالمجتمع المدني لا يهدف إلى الاستيلاء على السلطة بل إلى المشاركة في الفعل السياسي والثقافي والاقتصادي المستقل بمشاركة أو ضد السلطة القائمة من خلال تحالفات سياسية مستقلة، ومن أجل أهداف مستقلة، لكنها قد تكون هي أهداف السلطة السياسية.

٣ ـ **المجتمع المدني لا يساوي الحركة الاجتماعية**، فهو أوسع منها حتى وإن كانت الحركة الاجتماعية جزءاً أساسياً من خلال استقلالها ومن خلال فاعليها الاجتماعيين ومن خلال أهدافها، فهدف الحركة الاجتماعية، هدف مطلبي بحت، في حين أن أهداف المجتمع المدني تسييرية دائماً بمعنى أنها ليست مطلبية فقط.

٤ ـ النقطة الأخيرة متعلقة بالحركة الاسلامية والمجتمع المدني وقضية الازدواجية في الخطاب التي عادة ما تثار عندما يتعلق الأمر بحركة الاخوان المسلمين (حركة النهضة في تونس تحديداً). فالتيار الاسلامي في الجزائر والانقاذ تحديداً واضح جداً في خطابه السياسي، فالجبهة الاسلامية من خلال تصريحات زعمائها وجرائدها ـ ضد التعددية السياسية والاعلامية، ضد الديمقراطية باعتبارها كفراً وذات مصدر غربي، لا نثق به، وبما قد أنتخب عليها منتخبوها في الجزائر على هذا الأساس، فهي إذن لم تنتج خطاباً مزدوجاً.

١٣ ـ محمد السيد حبيب

سوف أتناول بالتعقيب المختصر بعض المفردات والقضايا التي وردت في ثنايا ورقة الباحث، أو طرحت من خلال كلمات المعقبين، أو ما تناولته مداخلات بعض الزملاء.

١ ـ قضية عدم ادانة التيار الاسلامي الإرهاب والعنف

نلاحظ في الفترة الأخيرة وجود هجمة شرسة تركّزت فقط على عنف وارهاب الأفراد، وأغفلت في الوقت نفسه عن قصد أو غير قصد عنف الحكومات والنظم ومدى الصلة الوثيقة بينهما. من المهم أن نذكر أن عنف الأفراد مهما كان، يمكن ايقافه وردعه بما تملك النظم الحاكمة من امكانات وأجهزة وقوانين، لكن الكارثة تقع حينما ترتكب أجهزة النظم الحاكمة ذاتها العنف والارهاب بقسوة وشراسة وضراوة في حق الأفراد والشعوب. وأنا أعتقد أن عنف النظم الحاكمة هو السبب الرئيسي والمباشر وراء عنف الأفراد، ويجب أن تكون لدينا الشجاعة الكافية للتصدي لإيقاف هذا المسلسل المسمّى العنف والعنف المضاد، وأن ندين العنف والارهاب أياً كان مصدرهما، وأياً كان شكلهما، فذلك ظلم وتجاوز واعتداء.

٢ ـ قضية الأقليات

عاشت الأقليات في المجتمع الاسلامي عبر قرون طويلة، وتمتعت بالحقوق كافة التي

تتمتع بها الأغلبية المسلمة في المجتمع حسب القاعدة التي تقول: لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم. وإذا كانت هناك ممارسة شاذة وقعت من بعض الأفراد، فلا يجب أن يكون لها أثر في التصور العام، لأن الاستثناء لا يقاس عليه. إن الحقوق السياسية والاجتماعية والعقيدة التي كفلها الاسلام للأقليات في المجتمع الاسلامي يتضاءل بجوارها ما تعطيه الديمقراطية الغربية للأقليات في بلادها.

٣ ـ الموقف من الدولة المدنية

إن أية حركة اسلامية تستطيع عن طريق الديمقراطية أن تصل إلى الحكم ثم تتنكر لها فتقوم بقمع الحريات العامة وإهدار حق الأفراد والجماعات في انشاء النقابات والأحزاب وإصدار الصحف والمجلات، أفلسنا معها بحال ونعتبر ذلك نوعاً من الظلم والاستبداد. وأؤكد أننا ندين الظلم والاستبداد أياً كان مصدره وأياً كان توجه أصحابه طبقاً للقاعدة التي ترددت على ألسنة كثير من فقهاء السلف: «إن الدولة العادلة تبقى وإن كانت كافرة، وإن الدولة الظالمة تفنى وإن كانت مسلمة» وقد أعلن الاخوان المسلمون في مصر رفضهم واستنكارهم بعض الممارسات التي وقعت من حكومة الانقاذ السودانية في حق الأفراد والجماعات. ويؤكد الاخوان المسلمون أنه ليس لديهم ما يعرف بالدولة الدينية التي عرفها الغرب وقاسى طويلاً من ورائها، إنما الدولة في فكرهم وتصورهم هي دولة مدنية ذات مرجعية اسلامية، ويمكن أن نرجع في ذلك إلى رسائل الامام البنّا، ورسالة الأستاذ عمر التلمساني حول الحكومة الدينية والحكومة الاسلامية.

٤ ـ الموقف من المرأة

النساء شقيقات الرجال ولا يتصور أن يحرم المجتمع من قدرات وكفاءات تسهم في بنائه وتنميته، والقضية تكمن في كيفية التوظيف الصحيح للطاقات سواء أكانت طاقات رجال أو نساء. وفي الحركة الاسلامية تشاطر المرأة الرجال في مختلف الأنشطة. وعلى سبيل المثال، يرى الاخوان المسلمون أهمية أن تشارك المرأة في العمل النيابي والنقابي وما إلى ذلك متى تهيأت الظروف الشخصية لذلك من حيث الكفاءة والقدرة والتفرغ.

٥ ـ الديمقراطية الغربية والممارسة

لنا في ذلك سؤال هو: ما رأيكم في النظم الديمقراطية الغربية التي استخدمت ما يسمّى الشرعية الدولية وحشدت كل قواها للقضاء على القوة المتنامية للعراق، وتدمير بنيته، واخضاع شعبه، وحصاره تحت سيطرتها، هذا في الوقت الذي تسقط فيه الشرعية الدولية المزعومة أمام اغتصاب أرض العروبة والإسلام (بما فيها المسجد الأقصى) وتغضّ الطرف عن ممارسات السحل والقمع والطرد والإبادة التي يقوم بها بنو صهيون ضد شعب فلسطين؟

١٤ ـ إلهام كلاّب

لا تحرق الجمرة إلا في محلها. أمام كل هذا الخطاب الرجّالي الذي سمعته، أحسست بأن التاريخ والمجتمع والقانون رجل ـ لا بل ذكر ـ وبأن النساء لا مكان لهنّ في هيكلية المجتمع الديني كما يرسمه الرجال: إلا كملحقات، محكومات، مطيعات، محرّمات، لا بل كمغيّبات. وإننا نحس أن الازدواجية بين السرّي والمعلن، المحسوس والقانوني تجاه المرأة، هو المحرّم الذي يمنع الصدق عن الخطاب الديني في هذا المجال ويجعله ملتجأ ـ وليس بالتحديد في الكلام على المرأة ـ إلى ذكرية تقليدية لا تستطيع المرأة العربية المعاصرة إلا أن تطلب اعادة النظر فيها لفظاً ومحتوى، والتساؤل عن قانونيتها. تماماً كما تتساءل الشعوب المغلوبة، والفئات المكبوتة الوجود عن مساهمتها في بناء المجتمع المدني، وعن معنى الديمقراطية.

١٥ ـ سيف الدين عبد الفتاح يردّ

تعقيب ختامي على ملاحظات المعقبين والمتدخلين على بحثي المقام تحت عنوان: المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الاسلامية المعاصرة: (مراجعة منهجية).

ربما أكون قد نجحت في إثارة النقاش حول أفكار البحث، وهذا ما كنت أرغبه.

وفي أرض العرب لن تعدم نقداً أو ناقداً فإن فعلت أو كتبت، قيل لك إن ما فعلت أو كتبت ليس مطلوباً وإن ما لم تكتبه هو المطلوب، وإن قوّمت فكرة هنا أو هناك قيل لك «ايديولوجي». . . إذ تحوّلت الايديولوجيا إلى سُبة هذا الزمان، أو قيل إن خطابك سياسي، فمن منكم لا يعمل في السياسة؟ فإذا كانت السياسة هي المعاش، فمن منا ليس سياسياً أو مدنياً؟! وإذا حاولت الدفاع عن وجهة نظر بحجة وبرهان فأنت صاحب خطاب ايديولوجي ملون فاقع الألوان، ليست تلك مفرداتي، ولكنها بعض مفردات خطابنا في الندوة بالأمس واليوم. هذه منهجية سجالية.

فعلى سبيل المثال، رغم أن الناقد قد ينتقد العنوان، فإنه يعتبر الباحث المسؤول عنه مسؤولية كاملة. رغم أنه قد يعلم أن الباحث قد كُلف بالموضوع عنواناً ومحتوى وعناصر. . . ورغم أن البحث ربما يكون إحدى مهامه البحث في التاريخ، ولا بد أن يعتمد على نماذج تاريخية (فالموضوع يفرض منهجه) إلاّ أن ذلك ليس إلا نزعة تاريخانية ـ على تعبير البعض وأن من ادعى أن تلك المفاهيم عالمية وليس لنا إلا نقلها واستخدامها، تعوزه الحجة والحجة على من ادَّعى، وأما من أشار إلى ما ذكرت حول الضوابط المنهجية للتعامل مع المفاهيم الغربية عامة فأسمي ذلك جموداً وانغلاقاً فإنه لا يسمّي الأشياء بمسمياتها. وموقفنا من تلك المفاهيم ليس رفضاً عاطفياً أو انغلاقاً، كما أنه ليس القبول الساذج، بل هو يقف منها موقفاً نقدياً دون إفراط أو تفريط لا يزايد ولا يناور، ونحن بهذا الموقف لا نمارس سجالاً عقيماً حول الأصالة والمعاصرة ولكننا ننوه بالمنهج المظلوم من بحوثنا العلمية، وأن نقدنا ينصرف إلى عقلية

التقليد سواء احتمت بالتاريخ أو استهلكت مفاهيم الغرب. أما من تحدث عن أخطاء هنا أو هناك للحركة الاسلامية وتياراتها، فهذا يشير إلى نهج اعتاد الحديث عن المنضوين ضمن هذا الاتجاه وكأنهم ملائكة يجب ألا يخطئوا، وهذا فضلاً عن عدم واقعيته فإنه يفضي إلى تحيّز في معالجة «الظاهرة الاسلامية» بحيث يضخم من أخطائها، كما يؤدي إلى محاكمة تلك التيارات بالنيات والمتوقع وفق صورة ذهنية فهي في معظم جوانبها وخلفياتها مصنوعة اعلامياً سواء من سلطات مستبدة في الداخل أو دراسات برزت حول هذه الحركة في الغرب يحذّر منها ومن فصائلها. ودون أن يعني ذلك أن قدراً من ممارسات تيارات هامشية منها تسهم في صناعة الصورة المشوهة، لكن ليس علينا أن نجعل من النادر غالباً أهم، أو من الاستثناء قاعدة.

وربما لو قلت أو تبنيت أن مفهوم المجتمع المدني ليس إلاّ مفهوماً أصيلاً لدينا، وبضاعتنا رُدّت إلينا وفق مقولات رفاعة وخير الدين التونسي سيقول البعض، ما هذا الكلام الساذج، لَسْتَ إلا ملتقطاً بلا حجة. أما إذا قاله الطهطاوي أو من هو في حكمه فهو متنور وطليعي... الأمر يحتاج منا نهجاً في الحوار يتخطى ذلك... يتعامل ليس مع سيل منهمر من المفاهيم يلهث وراء مفاهيم الغرب الذي يتميز بانفجار معرفي وتجاوز، يتبعه انفجار مفاهيمي، فما زلت مقتنعاً أننا في حاجة إلى مفاهيم أقل وعمل أكثر. إن الشعب والمجتمع في لبنان وضع أُسُساً نظرية وواقعية متكاملة لمؤسساته الاجتماعية والمجتمعية تفرز عناصر تكافل... ولكنها برزت جميعاً في وقت الأزمة... «وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم». إن الاستعمار في ما قبل التحرير أبرز فاعليات مجتمع ومؤسسات مجتمعية حفظت للأمة كيانها ونسيجها في الزوايا وحركات المقاومة، والانتفاضة تمثل نموذجاً آخر تحفر أصولاً على الأرض والواقع لمؤسسات مجتمع ـ أمة... أعلنت احتجاجها بالحجر أياً كان رامي هذا الحجر، رجلاً كان أم امرأة أم طفلاً مسلماً أو مسيحياً، لتؤكد أن التحدي يخلق فاعليات استثنائية. قضيتنا نحن المثقفين والأكاديميين: كيف يمكننا أن نجعل روح التحدي مؤسسة دائمة تجابه كل مغتصب لحق سواء كان ذلك سلطة ـ داخل، أو سلطة ـ خارج، أو كلتيهما معاً في ما تأخذه من أشكال متنوعة من التبعية.

مَنْ منا ليس ضد التبعية من أي اتجاه أو فكر؟ مَنْ منا ليس ضد الاستبداد سواء صدر من اسلامي أو من قومي ـ رغم أنني لا أرغب في تلك التصنيفات ـ فالاستبداد ملة واحدة أتى من اسلامي أو من غيره، وهو مدان في كل الأحوال؟ مَنْ منا ليس مع تكريم الإنسان وحفظ كيانه ومعاشه؟.. ﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾[1]. فلنتأمل كيف يكون قتل نفس واحدة قتلاً للناس جميعاً... أليس ذلك خطاباً لكيانية جماعية مجتمعية تأثم حينما لا تفتدي انساناً يقتل بغير حق أو ذنب. وعلى أي الأحوال ما زلت مصرّاً على الحلم الصحيح «عقد اجتماعي جديد».

---

(١) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٣٢.

الفصل الثامن

هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟ علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي

الطاهر لبيب

نعتمد هنا مفهوم براديغم (paradigme) ونقصد به منظومة المفاهيم والمبادىء المترابطة في الذهن أو الخطاب بصورة صريحة أو ضمنية، التي يدعو فيها ـ بنيوياً ـ بعضها بعضاً أو يعوض فيها ـ وظيفياً ـ بعضها بعضاً[1]. والمقصود ببراديغم الفقهاء تلك المنظومة الممتدة بين الوحي والواقع الاجتماعي دون أن تطابق الأول ـ وإن اعتمدته وأحالت إليه ـ ولا أن تفسر الثاني لأنها ليست «نظرية» متماسكة حوله. عمر الماكروبراديغم (macro - paradigme) هو عمر الاسلام، ونسجه هو كل ما قال وكتب المسلمون وما زالوا يقولون ويكتبون كمسلمين أصوليين. في هذا النسيج النصي تتداعى أو تتنادى المفاهيم والمبادىء والمقولات وحتى الصياغات عبر القرون، كما تتبادل الدلالات والوظائف في ما بينها، بل وحتى بينها وبين ما أفرزه الفكر الحديث، باعتباره مندرجاً في منظومتها. على هذا الأساس تكون الديمقراطية، مثلاً، مقبولة في حدود ما للشورى من امكان دعوتها وتعويضها، وكذلك تكون الحرية بالنسبة إلى العدل، إذ «ما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف»، على ما رأى الطهطاوي في «التخليص» ومعه، في هذا، من رجال النهضة كثيرون. وهكذا، فإن كل عنصر من عناصر البراديغم لا يرتبط بالعناصر الأخرى في مستوى توزيعها الأفقي في النص فحسب، وإنما أيضاً في مستوى «الذكرى» التي يحملها عن عناصر

---

(١) لا نعرف ما يرضي في ما يقترح للبراديغم من مقابل في العربية: «جريد»، «استبدال»، «جذوري»... الخ وخاصة عند اللسانيين، ثم «نموذج» و «مثال» عندهم وعند علماء الاجتماع، وغير ذلك مما لا يؤدي المعنى بدقة. انظر: ر. بودون وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦) نجد في نص واحد (حول النظرية) ترجمة للبراديغم بـ «مثال» (مع قلب المعنى الوارد في تعريفه بالفرنسية) ثم بـ «نموذج». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

كـان بالإمكـان أن تكون مكـانه. من هنـا كانت الفـائدة التي رأينـاها في استعـمال الـبراديغم كوحدة فهم وتحليل.

إن الحديث هنا عن التوجهات الكبرى. لذلك لا مناص من أن يكـون له مـا يعارضـه من تفرعات واستثناءات هنا وهنـاك. وحتى لا يتسع ذلـك دون جدوى علميّـة، فإن التـأكيد مفيد على أن البراديغم الذي نسعى إلى اعادة بنائه لا يشمل النص القرآني ولا السنّة مباشرة، وإنما النص الذي ـ استناداً إليهما ـ تشكّـل فتشبّع ثم انغلق. وهـو كذلـك لا يشمل مشـاريع الاختراق نحو براديغمات جديدة عرفها الفكر الاسلامي، كما هو الحال عند ابن رشـد أو ابن خلدون، مثلاً. وبصورة أعم، فبما أن احتمالات التـداعي والتعويض هي، نـظرياً، لا حصر لها، فإن بعض الاختيـارات في استنباط التـأليفات (combinatoires) أفضت إلى بلورة بعض الميكـروبـراديغـمات (micro - paradigmes) التي لهـا ما يميّـزهـا عن السـائـد فتسمّى عــادة اجتهادات. وإذا كنا نسميها ميكروبراديغمات فـلأن تأويـل النصوص في مجـال الشريعة مهـما اتسع لا يصل بالاجتهاد إلى «البدعة»، أي إلى الابداع بالخروج عن النص[٢].

أولاً: براديغم الطاعة

إن مبرر الرجوع إلى النمط السائد من منظومات الفكر الاسـلامي الوسيط هـو امتداده في بنية المجتمع المدني العربي المعاصر وتدخله في النقـاش الدائـر حول المشروع الـديمقراطي. هـذا الحضور لا تمثله الفئـات والحركـات التي يقال عنهـا إنها «اسلاميـة» لأن حضوراً أوسـع وأعمق في معناه الانتروبو ـ ثقافي، كان ولا يزال محدداً هاماً ـ بمعنى التأثـير ورسم الحدود ـ في تكـوين رؤى العـالم وفي صيـاغـة الآراء والمـواقف التي للنخب السـائــدة. إن مـا سميـنــاه ميكروبراديغمات اجتهادية وكذلك التجاوزات المستنيرة في الفكر الاسلامي الوسيط لم تمتـد ولم تؤثر. لقد تواصل سند «حجة الاسلام» وانقطع سند ابن رشد. وفعلاً، فإن «الأورثـوذكسية» هي الغالبة اليـوم شعبياً ونخبـوياً، وهي التي تستثمـر ـ كمحصلة انتروبـو ـ ثقافيـة للبراديغم الفقهي وللسلوك أيضـاً ـ لا من قبل حـركات الاسـلام السياسي فقط وإنما كذلـك من قبـل النخب الفكرية والسلط السياسية. لـذلك، فـإن تناول القضـايا الكـبرى في المجتمع العـربي المعاصر ـ وخاصة منها ما اتصل بحرية الفرد في مواجهة أنظمة الحكم ـ لا بد أن يمرّ بها، مهما كان موقفه منها. والافتراض هنا أن مـا حصل منهـا في تركيبـة الشخصية القـاعديـة للإنسـان العربي لا يحفزها على صياغة مطلب الحرية الذي من دونـه لا يتسع مجتمـع مدني عـلى أساس ديمقراطي.

معلوم أن مسائل الفقه الاسلامي السيـاسي كانت محـل اختلاف. والـذي يهم في ذلك

(٢) في العلاقة والفرق بين الاجتهاد والابداع، انظر: سمير أمين، «الاجتهاد والابداع في الثقافة العربيـة وأمام تحديات العصر،» ورقة قدّمت إلى: الدين في المجتمـع العربي (نـدوة) (بيروت: مـركز دراسـات الوحـدة العربية، ١٩٩٠).

أنها كانت محل اختلاف. ذلك أن هذا الاختلاف، وإن كان له مضمون اجتماعي، لم يجد في مستوى الحركات الاجتماعية ما يقدر على فرضه كحرية اختلاف. لذلك لا يمكن اعتبار جزئيات الاختلاف بالضرورة مؤشراً على الحرية ما دامت محصلتها الاجتماعية غلبة رأي سائد واحد، يكتسب «شرعيته» من نسبية الاختلاف ذاته فيتحول إلى رأي مطلق. هكذا شرّع الفقهاء - باسم الاختلاف ومرونة التأويل - لكل الأنظمة تقريباً، كما شرّعوا لخضوعهم لكل أنواع السلاطين. هكذا، أيضاً، أمكن أن يغيروا آراءهم في المسألة الواحدة - وإلى يومنا هذا - دون حرج الخروج عن أحكامها الفقهية[3]. أما أولئك الذين تمسكوا بالرأي المخالف فمعلوم أنه أصابتهم «محن» أوردتها الكتب ولكن لم يتراكم منها أثر في الحد أو التعديل من «طبائع الاستبداد».

لا شك أن الفقه الاسلامي صاغ قيماً اجتماعية كواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومبادىء «دستورية» ثورية في عهدها كالشورى والعدل والمساواة ومساءلة الحاكمين. هذا لا نقاش فيه. لكن ما يلفت الانتباه هو أن هذه القيم والمبادىء تقلّصت وتبلورت تاريخياً كمطالب اجتماعية - دينية في حدودها وصياغاتها الدنيا، أي في تلك التي تنحسر فيها حرية الفرد وإرادته، ويضيق فيها المجال بين الإله والسلطان إلى حد التماثل بينهما. وإذا كان لا بد من البحث عن مصدر ديني لهذه الظاهرة فما من شك في أن مسألة أصول الحكم مسألة حاسمة في الموضوع.

أهمية كتاب الشيخ علي عبد الرازق الصادر سنة ١٩٢٥ حول الإسلام وأصول الحكم هي - هنا، في كون الاختلاف يمكن أن يكون في «أصول الحكم» ذاتها، وجوداً وعدماً. وقد أثار الكتاب ردوداً واسعة تنقض ما جاء فيه وتدافع عن وجود أحكام دستورية «عامة» حملتها الآيات والسنّة وحسمتها أول «دولة» اسلامية أسسها الرسول في المدينة، ووازى ممارساتها ما يناسبها من وحي ذي طابع تشريعي. هذا الرأي هو بمثابة المحل الهندسي، تلتقي وتتحرك فيه ثنائية الدين والدولة، وتعود إليه أغلب حركات الاسلام السياسي اليوم. أما الشيخ علي عبد الرازق الذي فصل بين «زعامة الرسالة وزعامة الملك» فرأى أن الخلافة بمعنى الحكومة يمكن أن تكون - نهاية الأمر - «في أية صورة كانت الحكومة ومن أي نوع: مطلقة أو مقيّدة. فرديّة أو جمهورية. استبدادية أو دستورية أو شورية ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشيفية»[4]. ومهما يكن فقد فتح هذا الرأي نقاشاً كان مكبوتاً. محمد عابد الجابري لخّص - قاطعاً بأن «القول بوجود نظرية» في الحكم الاسلامي - من كتابات المتكلمين والفقهاء هو قول لا يعبّر إلا عن رغبة وجود مثل هذه النظرية، وهي لم توجد ولن توجد لأن الشرط الضروري في قيام نظرية اسلامية في الحكم غير متوفر، نعني بذلك وجود نص من القرآن أو السنّة يشرّع للمسألة السياسية: لشكل الدولة

---

(٣) هذه ظاهرة مستمرة إلى اليوم، خاصة في الفتاوى، ومنها فتاوى الأزهر كالتي أصدرها سنة ١٩٥٦ بعدم الصلح مع اسرائيل، ثم أفتى للتطبيع بجواز الصلح، قياساً على صلح الحديبية. وقد ظهرت فتاوى أثناء حرب الخليج تعارضت حسب مواقع أصحابها... الخ.

(٤) علي عبد الرازق، **الاسلام وأصول الحكم** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٩٠ هـ)، ص ٨٢.

واختصاصات رئيسها وكيفية تعيينه ومدة التعيين، . . . الخ[٥]. والمهم أن فقدان الأحكام الدستورية أو ـ في أحسن الحالات ـ عموميتها أتاح للتأويل فرص الاختلاف نحو صياغة بدائل يختار منها السلطان، دائماً، أنسبها لسلطته ولخضوع الناس له. لنتخذ ـ مثلاً وتوضيحاً ـ بعض المبادىء الكبرى.

لا اختلاف في وجود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعاً و/أو عقلاً. أدلة ذلك في القرآن والحديث والاجماع. هذا من حيث المبدأ. لكن ما شروط تطبيقه؟ يلاحظ، أولاً، أن الشروط عند جمهور الفقهاء تتصل بالنهي عن المنكر أكثر مما تتصل بالأمر بالمعروف، وهذا أمر له دلالته في مستوى الفعل الاجتماعي. ومما هو موضوع اختلاف ـ وخاصة بين السنّة والشيعة الإمامية ـ أن يعلم الآمر أو أن يغلب على ظنه أن أمره أو نهيه مؤثر، وأنه لا ينتج عنه ضرر أكبر منه. أما الأمر فمن شروطه المختلف فيها العدالة وإذن الإمام: الأولى تستبعد تدخل أصناف الفسّاق والعصاة. وأما الثاني فيعني عند البعض عدم تدخل الآمر إلاّ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحصر ذلك فيمن يكلفه السلطان. وقد أدرج الماوردي هذا الموضوع في باب «الحسبة» من **الأحكام السلطانية** وفرّق فيه بين المتطوع والمحتسب. وعلى كل، فقد رأى الغزالي، في ما بعد، أن هذا المبدأ انقرض في عهده، «فكان الذي خفنا أن يكون، فإنا لله وإنا إليه راجعون»[٦].

كذلك تقوم الشورى على آيتين صريحتين، وإن كان في السيرة ومواقف الخلفاء ـ وخاصة منهم أبو بكر وعمر ـ ما يبرر عدم اعتمادها[٧]. وإذا كان الراجح عند الفقهاء وجوب مشاورة الأمة فإن بعضهم ذهب إلى الندب. كذلك اختلفوا في التزام الحاكم بما تنتهي إليه الشورى، فمنهم من رأى وجوب الأخذ به، ومنهم من رأى في ذلك «استشارة» يأخذ الحاكم منها ما يراه صالحاً[٨]. ثم من هم الطرف في الشورى؟ هل هم «أهل الحل والعقد»؟ وهؤلاء من هم؟ هنا أيضاً اختلاف: فقد يكونون ممن لهم سلطة الجيش والقبائل، أو ممّن لهم سلطة

---

(٥) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٣٥٩.

(٦) عن: محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الاسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ١٧٣.

(٧) اعتمد البعض على بعض المفسرين للآية ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ في معنى أن «التوكل» هنا لا يتعلق بما يصل إليه رأي الناس، كما قاسوا على صلح الحديبية الذي لم يأخذ فيه الرسول برأي بعض أصحابه، وكذلك على موقف أبي بكر في حروب الردة الذي خالفه فيه أصحابه. . . الخ.

(٨) «وإذا استشارهم، فإن بيّن له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين، فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك، وإن كان عظيماً في الدين والدنيا (. . .) وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون، فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به» (مع التأكيد على الصيغة: «اذا استشارهم. . .»). تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**، ط ٤ (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د.ت.])، ص ١٥٨.

العلم والفتيا. وقد يكونون جميعاً بين الصنفين. أما مجالات الشورى فغير محددة. إنها الشورى في «الأمر». وإذا كانت الشورى أرجح وجوباً فإن مساءلة الحاكم ـ عند الجمهور ـ من قبيل الجواز لا أكثر. أما طاعة أولي الأمر من غير معصية (والمعصية محل تأويل واجتهاد) فواجبة لمن قام بحقوق الأمة و «ما لم يتغير حاله» على حد تعبير الماوردي[9]. والمتأمل في شروط الإمامة ـ كما ذكرها الماوردي ـ يلاحظ أنها شروط سهل توفرها وصعب عزله من أجلها. وقد بينّ الجابري كيف أن تتبع شروط الإمامة لدى المتكلمين والفقهاء يفضي إلى «سلسلة من التنازلات تنتهي بالتنازل عنها جميعاً» وختم بأن «فقهاء المالكية لخصوا في النهاية «الكلام» عن الإمامة في كلمة واحدة هي: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته»[10]. وإذا كان هذا في النص فإن التاريخ لم يكن أقل طاعة للسلطان.

وإذا كانت طاعة أولي الأمر واجبة، فإن الخروج عنها مسكون، في النصوص، بالخوف من «الفتنة». لم يكن هناك أدهى من الفتنة. وسيمتد هذا الخوف القديم في نعت المعارضات الحديثة (باسم الوحدة الوطنية) وحتى في نعت حركات التغيير الكبرى خارج العالم الاسلامي: أوائل المتحدثين عن ثورة ١٧٨٩ الفرنسية من بين المسلمين استعملوا في وصفها لفظ «الفتنة»، قبل أن يستعمل الأتراك والفرس لفظ «الانقلاب» والعرب لفظ «الثورة»[11]. إن الرأي المخالف كلّما بدت امكانية انتشاره في الناس تمّت مقاومته باعتباره عامل فتنة. لذلك يغلب أن نجد عامة العلماء الذي يقفون إلى جانب السلطان في مواجهة حركات شعبية يبررون ذلك بالخوف من الفتنة وانخرام وحدة الأمة. هناك خوف من البدائل يبدو معه المجتمع وكأنه، دائماً، بلا بدائل «شرعية». وهذا الخوف يبرر أنماطاً كثيرة من السلطة، بما فيها الجائر (وحتى الأجنبية إذا اقتضى الأمر) ما دام في وجودها ضمان الدين وقضاء المصالح، وفي غيابها الفوضى. من السهل والتسرّع التعليق هنا بأن قول الفقهاء بالطاعة للجائر هو دائماً، بدافع الخوف منه أو الطمع فيه. ثم إنه تعليق غير مهم وغير مفيد. ما يهم ويفيد هو معرفة ما رسموه وبرّروه من حدود السلطة التشريعية في ملابسات زمانهم. ولقد انحسر ذلك في ضمان ممارسة المسلم دينه، سواء كان ذلك في ظل إمام عادل أو ـ عند فقدانه ـ في ظل إمام جائر. لكن المبدأ ـ في حالته القصوى ـ هو أن لا يهتم المسلم بشؤون السلطان ما دام هذا لا يحول دون قيامه بشؤون دينه، معتبراً في ذلك أن «من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها» ولو كان السلطان. ووراء كل ذلك خوف من الفراغ السياسي، كما يقال اليوم وسواء كان ذلك لأسباب دينية أو بسبب «الوازع» الخلدوني، فالمهم أن يكون هناك سلطان. ابن تيمية الذي

---

(٩) «والذي يتغير به حاله فيخرج عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه». انظر تفصيل ذلك في: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، الباب الأول، الفصل الحادي عشر.

(١٠) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٣٦٢. وقد عبر «العامة» من المغرب بلهجتهم وبصيغة لا تخلو من تهكم، عن هذا المبدأ الفقهي فقالوا: «الله ينصر من أصبح». الجابري، المصدر نفسه، والعبارة نفسها متداولة في تونس.

(١١) Bernard Lewis, *Le Langage politique de l'Islam* (Paris: Gallimard, 1989), p. 146.

يقول بوجوب اتخاذ الإمارة لأنها «من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها» والذي ينقل «أن السلطان ظل الله في الأرض»، ينقل أيضاً: «ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان»، ثم يضيف: «والتجربة تبين ذلك»[١٢].

براديغم الطاعة تطور «داخلياً» ولا شك. ولكن ذلك كان ـ بوجه عام ـ في اتجاه تصلب نواته لصالح السلطان. ولقد كان ذلك على قدر ما ازدادت وتنوعت مواجهة السلطان التحديات والمخاطر. والتوجه العام هو أنه ـ شيئاً فشيئاً ـ تراجعت شروط شرعية الوصول إلى الحكم وبقيت شروط شرعية ممارسة الحكم: الدين وقوة الجند والمال. هذا ما جعل الكثير ممّن تناولوا تراث الفكر الاسلامي يذهبون إلى النصوص التي كانت لها «السلطة العليا» (محمد أركون) شرعت لكل الأنظمة تقريباً وإن المبدأ الشوري تحوّل فيها إلى خطاب استبدادي (الجابري).

ميل العربي ـ منذ جاهليته ـ إلى صيانة حريته الشخصية في معنى الذود عن الحرمة ظاهرة معروفة. قيمة الشرف عنده محورية. لذلك ارتبط بها استعمال كلمة «حر»، كما ارتبط بمعاني النبل والكرم وما شابهها. ومع ذلك، فإن مسألة الحرية ليست أساسية في مصنفات الفقهاء[١٣]، ليست لهم نزعة حرياقراطية، ان جاز التركيب. هناك تناول أوسع للظلم (الذي سيؤذن بخراب العمران، عند ابن خلدون) ولحقوق فردية لا يجوز المسّ بها (وأغلبها حقوق قصاصيّة) ولواجبات (أغلبها نحو الراعي لا نحو الرعيّة) ولكن الحرية كمبادرة أو كتدخل مدني سياسي في الفعل الاجتماعي، بقيت في حدود وملابسات النهي عن المنكر أولاً ثم الأمر بالمعروف ثانياً.

الشريعة لا تميل إلى حرمان المسلم من حريته (إلّا إذا اعتبرنا بعض الفئات الخاصة كالعبيد والنساء ومن منظور اليوم) ولكنها ليست موسومة بمعنى الحزبية المدنية والسياسية، وخاصة في مواجهة السلطان. هناك من دافع عن هذه الحرية في تخوم البراديغم أو في محاولة تجاوزه من منظور أخلاقي أو فلسفي أو اجتماعي (من الغزالي إلى ابن خلدون، مروراً بابن رشد والفارابي) ولكن ذلك لم يؤثر ـ بنيوياً ـ في تركيبة البراديغم الذي استندت إليه علاقة المسلم بربه وبالسلطان، ولا وظيفياً في توجيه التاريخ. إنه مهما يكن من أمر فإن براديغم العصر الوسيط لم تتشكل فيه نواة التحفيز على التحرر أو الدفاع عن الحرية كمطلب اجتماعي. أما خلاصة ذلك لعهدنا فإنه يصعب الاجتهاد في القول بأن ما هو مطروح علينا من مشروع مدني ديمقراطي عربي يمكن أن يجد له جذوراً أو سنداً في ما ساد عبر القرون الاسلامية من رؤى الفقهاء ومن أحكامهم الشرعية والسلطانية وفي محصلة ما امتد إلينا منه كمرجعية أساسية.

---

(١٢) ابن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، ص ١٦٢.

(١٣) المصدر نفسه. انظر: فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الاسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الاسلامي، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٨)، ص ٢١ وما بعدها.

كيف أمكن أن يتشكّل براديغم الطاعة، وأن يستمر تاريخياً، رغم الاختلاف والاجتهاد ومحاولات التجاوز؟ لهذا السؤال صيغة أخرى. لهذا لم تُفضِ «المناظرات» إلى ظهور «مجتمع مدني» في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط؟ ذهبنا إلى أن نواة البراديغم الغالب تجمّدت في حدود الامتثال للأمر. والإضافة هنا أن محصلة الجمود الفكري موازية ومناسبة لجمود الحياة الاجتماعية في مجملها. هنا على الأقل «تجانس بنيوي»، لكي لا نقول أكثر من ذلك مما يفضي إلى النقاش المعهود حول الأثر الاجتماعي في تجميد الفكر الديني.

والسؤال المطروح يلتقي مع أسئلة وضعها آخرون حول العقبات التي وجدها النظام الاقتصادي العربي الاسلامي خلال مراحل مده الأولى في انتقاله إلى نظام رأسمالي، وبالتالي في أن تكون له «برجوازية» تعمل على صياغة وفرض نظام فكري قانوني يناسب العلاقات الرأسمالية ويطورها. هنا اجتهادات معروفة لا تحتاج إلى تذكير، منها مثلاً، أطروحات سمير أمين في كتابه عن **الأمة العربية** الذي دشّن فيه اهتمامه بالبعد الثقافي قبل الحديث عن «الثقافات الخراجية» (ومنها الاسلام) في كتابه **نحو نظرية للثقافة**. وقد امتدّت هذه الأطروحات بوضوح ودقة في **خروج العرب من التاريخ** لفوزي منصور: إن الانتقال لم يتم رغم توفر «شروطه المسبقة» في مراحل ومناطق مختلفة، كما هو الحال في العصر العباسي الأول، وفي حكم الفاطميين، وفي فترات لاحقة من التاريخ العصري (العصر المملوكي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر)، وكذلك، ولربما بصورة أفضل في دول أصغر حجماً نتجت عن تفتت الامبراطورية العباسية[14]. و«ليس هناك تفسير سهل أو مؤكد لهذا الفشل التاريخي الذي ظل يكرر نفسه في سياقات متطابقة تقريباً»[15]. وقد وضع مكسيم رودنسون سؤالاً مقارباً منذ أواسط الستينيات في كتابه **الاسلام والرأسمالية** عندما تساءل عمّا إذا كانت الايديولوجيا الاسلامية ملائمة أو معرقلة للتطور الرأسمالي بمعناه الحديث. وقد ساند ووضح بالخصوص أنها لا تتنافى معه. وتعرّض للعوامل التي وضعها ماكس فيبر (عقلانية، بحث عن الربح، . . . الخ) وبيّن أنها توفّرت في الذهنية الاسلامية، وأن أوروبا العصور الوسطى، بكل الصور، لم يكن لها منها أكثر مما كان للمجتمع الاسلامي. دلّل رودنسون على وجود قطاع «رأسمالي» (Capitalistique) يُعرفه بأنه «مجموع القطاع الذي يغطيه رأسمال تجاري ورأسمال مالي في مجتمعات ما قبل الرأسمالية»[16]، وذهب إلى أن «العالم الاسلامي لم يعرف هذا القطاع فحسب، بل إن هذا القطاع كان الأكثر اتساعاً وتطوراً في ما عرفه العالم قبل ظهور السوق العالمية التي خلقتها البرجوازية الأوروبية الغربية، التي لن تتمكن من تجاوزه إلا مع القرن السادس عشر»[17]. على أن ما يسميه «البرجوازية» في هذا السياق ـ وخاصة التجارية منها ـ التي تشكّلت مع بداية العصر العباسي ضعفت سياسياً مع المماليك وتراجع معها القطاع الرأسمالي.

---

(١٤) فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١)، الفصل الثاني.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(١٦) Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme* (Paris: Seuil, 1966), p. 25.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٢.

ومهما كان الاختلاف حول محفزات ومعوقات ظهور «برجوازية» في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط وحول مراحل تطورها فإن هناك التقاء حول عدم وصولها إلى السلطة السياسية كطبقة[18]. هذا العجز حال دون سيادة الايديولوجيا القائمة على تحرير العلاقات والمبادرات من تدخل السلطة السياسية (المستندة إلى ما يناسب من تشريع). كذلك حال دون سيادة قانون «مدني» يستفيد من مرونة التشريع الاسلامي فيدفع نحو استقرار أحكامه واستقلاليتها، وحال دون ايجاد مؤسسات تصدر أحكاماً موحدة وتضمن تطبيقها، تحاشياً لما قد يتنوع من اجتهاد الفقهاء وحكم القضاة. كان ذلك ضرورياً لتحفيز وطمأنة الشرائح التجارية بالخصوص.

والخلاصة أن تدخُل الطبقات التي كان يمكن أن تعدل من علاقة السلطة السياسية بالشريعة وأن «تتوسط» فيها في اتجاه الحريات المدنية أمر لم يحدث.

هناك حركات اجتماعية سياسية دينية ذات طابع شعبي رفضت السلطة السياسية القائمة، وبعضها حمل رؤى أو مشاريع مجتمع يقوم على العدل والمساواة، وخرج عن التأويل السائد للنص الديني. ولقد قيل عنها الكثير ووصفت بأوصاف التمرّد والثورة ومن منظور حديث[19]. لكن هذه الحركات ـ مهما كانت أهدافها وكان حجمها ـ لم يتراكم، تاريخياً تأثيرها في الواقع، وكانت تنتهي كـ «فتنة» حتى ولو كانت لها السلطة ما يقارب القرن، كما جرى للقرامطة. لذلك ليس مهماً رصد محطات الفعل التغييري بقدر ما يهم تفسير ظاهرة العجز عن تراكمه في المجتمع العربي الاسلامي. إن رؤى هذه الحركات ومفاهيمها ومطالبها لم تتدخل في تحديد ولا في مفصلة آراء «جمهور الفقهاء» و«جمهور المسلمين» ـ كما سادت فوصلت إلينا ـ إلا باعتبارها «مرفوضة»، أي باعتبار الفراغات التي تركتها. إن هذه الحركات لم تصلنا «ثورية» وإنما نحن أعدنا تثويرها لتعريب أو أسلمة ايديولوجياتنا «الثورية».

ابن خلدون (لكي لا نعود إلى من كانوا أكثر أخذاً بما ساد من رأي) يذكر القرامطة في مواقع قليلة من «المقدمة». كل ما جاء عنهم تقريباً ما يلي: أهل بدعة وشذوذ في أحكامهم، تبين خبثهم ومكرهم فساءت عاقبتهم وذاقوا وبال أمرهم»[20]. أما الخوارج فقد «شذّوا» هم أيضاً لمخالفتهم «مذاهب الجمهور المشتهرة بين الأمة»[21] و«لم يحفل الجمهور بمذاهبهم، بل أوسعوها جانب الإنكار والقدح، فلا نعرف شيئاً من مذاهبهم ولا نروي كتبهم، ولا أثر لشيء منها إلا في مواطنهم»

---

(١٨) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٧١، ومنصور، المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٩) انظر مثلاً: منصور، المصدر نفسه. فالخوارج «هم في الاسلام الحزب الثوري الجمهوري الديمقراطي المتطهر الداعي إلى المساواة» (ص ٩٠)، والقرامطة كان لهم من التنظيم ومن العلاقات بالجماهير الكادحة ما «يمكن أن يغبطهم عليه حالياً كثير من الأحزاب الماركسية اللينينية الحديثة» (ص ٩٤).

(٢٠) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (تونس: الدار التونسية للكتاب؛ المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٥١.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

و «لهم كتب وتآليف في الفقه غريبة»[٢٢]. وقد أخذ على بعض الخوارج قولهم بأن «الواجب إنما هو امضاء أحكام الشرع. فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه، وهؤلاء محجوجون بالإجماع»[٢٣]. أما حديثه عمّن ثاروا من العامة والفقهاء أو أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر فحديث أغلبه عن «الموسوسين» و «المجانين» و «الملبسين» ممن «عرّضوا أنفسهم للتهلكة لأنه لم يكن لهم عصبية وغفلوا عن ذلك»[٢٤].

هذا الرأي في حركات الرفض أو التغيير هو حصيلة «معقلنة» لما وصل منها إلى عهد ابن خلدون. هذه الحصيلة التي لم تحدث منعرجاً أو قطيعة في ما ساد عند جمهور السنّة تواصلت إلى اليوم. في طبعة سابعة (١٩٨٩) من كتاب له طابع العرض المدرسي يرى مؤلفه الذي يعتمد ـ حسب تعبيره ـ «البحث العلمي الصحيح» أن الخوارج ارتكبت ـ بناء على «فهم خاطئ» لشعار «لا حكم إلا لله» ـ كثيراً من المنكرات. حتى صحّ وصف بعض المفكرين المحدثين (يقصد حسن العشماوي) لهذا الشعار بأنه يسند الفوضى (. . .) يكفي لبيان مدى مساندة هذا الشعار للفوضى ـ أو تسببه فيها أنه ـ بجانب ما ارتكبه الخوارج بناء عليه من مظالم ـ أدّى إلى تفرق الخوارج أنفسهم إلى أكثر من عشرين فرقة[٢٥]. أما المعتزلة فيرى أنهم «ذمّوا وجرّحوا وكانوا يقولون إن الصحابة أنفسهم لم يتورعوا عن حمل السيف بعضهم ضد بعض فلمَ تمسك عن بيان عيوبهم؟ وقد كانت هذه الجرأة التي تجاوزت في كثير من الأحيان حدود ما يجب للصحابة من التوقير والاحترام سبباً من أسباب كراهية المسلمين ورميهم بالبدعة والخروج عن سنّة الاعتدال»[٢٦] وهو بعد ذلك يلخص للناس «موقف المسلمين من الفرق السياسية»، مع طمأنتهم بأن هذه الفرق لم تفرّق جمهور المسلمين الذين تكونت من مجموع آراء علمائه مذاهب أهل السنّة «وشكلت النظرة العامة التي سادت أوساط المسلمين وشاعت فيهم. ويمكن أن نقول إن الصيغة العامة لهم هي الذهاب إلى أن العلم والعمل أجدى وأنفع من النقاش والجدل»[٢٧]. المحاسبة على الفتنة والتمسك بما ساد وغلب: ذلك هو المبدأ الثابت حتى اليوم.

ومهما يكن من أمر هذه الحركات فهي لم تجعل من الحرية المدنية مسألة مركزية

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ «والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعي على أهله، ومرغبة في رفضه. واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات. ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهو من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة واقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك. (والتأكيد هنا على «توابع الملك»). وقد أضاف أن فرارهم عن الملك لا يفيدهم شيئاً لأنه من متطلبات العصبية، وأن الخوارج «لم يتم أمرهم لمزاحمتهم العصبية القوية». المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

(٢٤) انظر: «فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم،» في: المصدر نفسه، ص ٢٠٨ وما بعدها.

(٢٥) العوا، في النظام السياسي للدولة الاسلامية، ص ١٠٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٢.

لتحركاتها[٢٨] ولعل الأقرب للصواب هو القول بأنه لم يكن بإمكانها ذلك، لأن المجتمع في عهدها لم يكن يطرح هذه المسألة في مستوى مجموعات لم يتخلص عندها العدل والمساواة من مضامين ووظائف عقائدية قبلية مصلحية ـ أو على الأقل وبالمعنى الخلدوني ـ من ضرورة اجتماع الدعوة والعصبية. الجابري أدرج الظاهرة في ثالوث العقيدة والقبلية والغنيمة[٢٩]. لذلك كانت «السياسة المدنية» أقرب إلى ايتوبيا «المدينة الفاضلة» وكان الكلام عليها «على وجهة الفرض والتقدير»[٣٠] إلى أن استعادت المفهوم كتابات القرن التاسع عشر (كما حدث في تونس مثلاً) فتميز فيها عن «السياسة الشرعية» أو قابلها، ملوّحاً بالحرية والحقوق الفردية والسياسية.

براديغم الطاعة استطاع تحييد ما كان يعارض سلطته وأحكامه في مختلف المراحل التي ظهرت فيها الحركات الاجتماعية السياسية والحركات الفكرية المتقدمة. كان ذلك في غياب القدرة على أن تجعل طبقة صاعدة أو ثائرة من الحرية مطلباً تستفيد منه قبل غيرها. كان ذلك مع عجز «النخبة» أو الخاصة على التأثير خارج «الايديولوجيا السلطانية». والنظر إلى هذا العجز أن لا صلة له بالحكم على الأشخاص وإنما هو نظر إلى ما تجاوزهم كأفراد. ابن خلدون ذكر أن العلماء، وخاصة من كان له منهم خطة دينية هم «مستضعفون» و «عيال على الحامية»[٣١]. إن أبرز المواقع (نظرياً) هو موقع الوساطة بين السلطة والعامة. وهي وساطة

---

(٢٨) لا شك، مثلاً، أنه كانت للخوارج، في ثورتهم الدائمة على الأمويين وعلى «القرية الظالم أهلها»، مطالب اجتماعية سياسية صارمة، ولكنهم كانوا مع من خالفهم الرأي، بل وفي ما بينهم أبعد ما يكونون عن مبدأ الحرية المدنية الفردية.

(٢٩) انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**.

(٣٠) من المفيد تحديد مفهوم «السياسة المدنية» عند ابن خلدون الذي يكتفي بالقول بأنها ليست من باب ما يتناوله: فموضوع العمران البشري والاجتماع الانساني «ليس من علم الخطابة (. . .) ولا هو أيضاً من السياسة المدنية». انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٧٠. «وإذا كان الحكم يستند تارة إلى الشرع وتارة إلى سياسة عقلية فإن «ما تسمعه من السياسة المدنية ليس من هذا الباب» (ص ٣٦٨). والتعريف الذي يقترحه ابن خلدون ـ عرضاً ـ لهذه السياسة المدنية أنها «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة لتحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه» (ص ٧٠) أو أن «معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً. ويسمون المجتمع الذي فيه ما يسمى من ذلك بـ «المدينة الفاضلة» والقوانين المراعاة في ذلك بـ «السياسة المدنية» (ص ٣٦٨). والملاحظ هنا صعوبة وتنوع ترجمة العبارة إلى اللغة الأجنبية: ترجمها، مثلاً، مونتاي مرة بـ (politique)، ومرة بـ (politique de «la cité parfaite») وأخرى بـ (politique utopique). انظر: **المقدمة**، ترجمة فانسان مونتاي (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٧٥ وج ٢، ص ٦١٥. انظر كذلك ملاحظات لابيكا حول الفرق بينها وبين السياسات الأخرى عند ابن خلدون في:

Georges Labica, *Politique et religion chez Ibn Khaldoun: Essai sur l'idéologie musulmane* (Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, 1968), notes no. (73) et (74).

على أن مصطلح «السياسة المدنية» سيتم استعماله مواجهاً لـ «السياسة الشرعية»، مرتبطاً بالحرية الفردية والحرية السياسية ـ في بعض كتابات القرن الثامن عشر، كما هو معروف.

(٣١) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٢٧٨.

تسمح (نظرياً، دائماً) باستدراج العامة بالضغط (الأدبي) على السلطة[٣١]. ولقد بيّن كثيرون، وبمقاربات مختلفة، كيف ولماذا سادت وتواصلت «الأورثوذكسية» في الفكر السياسي الاسلامي. ولقد كانت مساندة الفقهاء للسلطان بالرأي والتأويل واستنباط الأحكام ووضع الفتاوى ظاهرة تؤدي إليها دراساتهم جميعاً. علي الوردي منذ الخمسينيات كان قد نشر كتاباً سمّاه **وعاظ السلاطين**، يجمع بين متعة الأدب والفزع من التاريخ. أما خلاصته فإن كل سلطان ظالم مستبد كان دائماً يجد من يدعو له بالتوفيق[٣٣]. إن الأفكار التنويرية نفسها، وحتى تلك التي كان أصحابها مع الثائرين يوماً، أمكن احتواؤها وتوظيفها لصالح السلطان بعد أن تكون قد مرّت ظروف ظهورها[٣٤]. الجابري يدفع التدليل إلى أقصاه فيصل به إلى أن «العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير»[٣٥]. وهكذا تنغلق الدائرة على براديغم الطاعة.

ثانياً: تراكم الاستبداد

عندما أطلق مونتسكيو، في النصف الأول من القرن الثامن عشر عبارة **«الاستبداد الشرقي»**، لم يكن يعلم ما سيكون لهذه العبارة من تداول صريح بعده في الفكر العربي، و«بالكناية» في الفكر العربي ذاته. ولعل ما يسّر الاستعمال العربي وجود العثمانيين خصماً مشتركاً ومناسباً لإسقاط ذلك عليه. وليس من الصدفة أن يكون الكواكبي ـ وهو من ثلة المصلحين الذين جاهروا بعداوتهم للخلافة العثمانية ـ هو الذي كتب **طبائع الاستبداد**. غير أن العربي، في العادة، يقبل في نفسه من المآخذ و«جلد الذات» ما يقبله من غيره، ولو كان هذا أكثر دقّة وأقل شدة. وهم، على هذا الأساس، «نقدوا» كثيراً من معارف الآخر، دون قدرة، في الغالب، على تعويضها بما هو أرقى منها فهماً وتحليلاً. وأغلب الظن أن ما قاله الكواكبي عن تطبّع المسلم بطبع الاستبداد حاكماً، وبطبع الخضوع محكوماً، لو صدر، في عهده أو عهدنا، عن مستشرق لا شرقي لعُدَّ من التجني والعنصرية.

لنتوقف، إذاً، عند «شاهد من أهلها» على توازي براديغم الطاعة وواقع الاستبداد في تاريخنا. الاستثناء أولاً: عهد الرسول وكل أو بعض الخلفاء الراشدين (أبو بكر وعمر، كحد

---

(٣٢) انظر: الطاهر لبيب، «العالم والمثقف والانتلجنسي،» في: الجمعية العربية لعلم الاجتماع، **الانتلجنسيا العربية**، أعمال ندوة الجمعية العربية لعلم الاجتماع ([تونس]: الدار العربية للكتاب، [١٩٨٩]).

(٣٣) انظر: علي الوردي، **وعّاظ السلاطين: بحث صريح في طبيعة الانسان من غير نفاق** (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٤).

(٣٤) «من غريب المفارقات أن تكون أطروحات حركة التنوير في العصر الأموي المدافعة عن قدرة الانسان على الفعل وعن اتيانه أفعاله بحرية واختيار (...) هي التي وظفت لتكريس مضمون سياسي مناقض تماماً لذلك الذي صيغت من أجل نشره والترويج له. لقد كانت تلك الأطروحات تهدف أصلاً إلى شجب الاستبداد وتجريمه، استبداد الحكام، وها هي الأطروحات نفسها توظف، في العصر العباسي لتمجيد نفس الاستبداد واضفاء الشرعية الدينية عليه». انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٣٥٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

أدنى) مضافاً إليه حالات غريبة في زمانها كعمر بن عبد العزيز. والواقع أن هذا النموذج له سلطته على كل من ينتمي إلى الاسلام كثقافة، سواء كان سلفياً أو مصلحاً أو ثورياً، وعلى مرّ العصور. إنه بمثابة الصورة الأولية المترسبة في اللاوعي الجماعي التي أدرجها في «سيكولوجيا الأعماق» تحت اسم «النموذج الأصلي» (archétype). وهي لذلك تتجلّى سلطتها في مختلف تعبيرات كل مسلم بمجرد انتمائه الانتروبو ـ ثقافي إلى الاسلام. يؤكد الكواكبي أن النص الأصلي (القرآن) لم يأتِ مؤيداً للاستبداد. فـ «الاسلامية مؤسسة على أصول الحرية (. . .) وقد جعلت أصول حكومتها: الشورى الارستوقراطية، أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم. وجعلت أصول ادارة الأمة: التشريع الديمقراطي، أي الاشتراكي»[٣٦]. هذا هو النص الأصلي. أما ما تفرع عنه من نصوص فقهاء الاستبداد «فلا علاقة له به إلا تعديلاً وتشويهاً لصالح المستبد. ولأن الأمر كان كذلك، فإن الاستبداد تأسس واستمر. والاستبداد هو «يد الله القوية يصفع بها رقاب الآبقين من جنة عبوديته إلى جهنم عبودية المستبدين»[٣٧]، أو هو «الحكومة التي لا يوجد بينها وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم»[٣٨].

الواقع استبداد متواصل، لذلك لا يجد الكواكبي من أمل في غير القفز من الراشدين إلى الفرنسيين: من صدر الاسلام إلى «الأمم الحرة»[٣٩]. وما يفيد تأكيده هو ما يبرزه العنوان نفسه من تحوّل الاستبداد إلى «طبع»، وما يفهم منه من أن الحرية لم تكن مطلباً عند «مصارع الاستبداد». هذه هي القضية الجوهرية: «نحن ألفنا الأدب مع الكبير ولو داس رقابنا. ألفنا الثبات وثبات الأوتاد تحت المطارق. ألفنا الانقياد ولو إلى المهالك. ألفنا أن نعتبر التصاغر أدباً والتذلّل لطفاً، والتملّق فصاحة، واللكنة رزانة، وترك الحقوق سماحة، وقبول الإهانة تواضعاً، والرضا بالظلم طاعة، ودعوى الاستحقاق غروراً، والبحث عن العموميات (يقصد الشؤون العامة) فضولاً، ومد النظر إلى البعد أملاً طويلاً، والإقدام تهوراً، والحمية حماقة، والشهامة شراسة، وحرية القول وقاحة، وحرية الفكر كفراً، وحب الوطن جنوناً»[٤٠]. إن «إلفة الاستبداد» جعلت الأمة «لا تسأل عن الحرية ولا تلتمس العدالة ولا تعرف للاستقلال قيمة أو للنظام مزية ولا ترى لها في الحياة وظيفة غير التابعية للغالب عليها، أحسن أو أساء على حد سواء (. . .) وربما تنال الحرية عفواً، فلا تستفيد منها شيئاً لأنها لا تعرف طعمها فلا تهتم بحفظها»[٤١].

وفي المقارنة بين الشرق والغرب، تبرز فكرة أساسية هي أن الغربي يقوم ضد الاستبداد

---

(٣٦) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الجزائر: موقم للنشر، ١٩٨٨)، ص ٣٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٣٩) حسب تعبير الكواكبي، وهو يذكر التمجّد: «ثم قامت فتاة الحرية تتغنى بالمساواة وتغسل أدرانه على حسب قوتها وطاقتها ولم تبلغ غايتها إلى الآن في غير أمريكا». المصدر نفسه، ص ٥٦. ويذكر كذلك من الأمم التي «تنال من الشرف الحي والمعنوي ما لا يخطر على فكر اسراء الاستبداد» بلجيكا واليابان وسويسرا التي «يصادفها كثيراً أن لا يوجد في سجونها محبوس واحد» (ص ١٦٤). أما في أم القرى وفي سياق الحديث عن انحلال الأمة ينعى الكواكبي غياب «حكيم كبسمارك أو ملزم كغاريبالدي يوفق بين أمرائنا أو يلزمهم ويجمع كلمتنا». عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، أم القرى (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨١).

(٤٠) الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

في حين قد يقوم الشرقي ضد المستبد ولو كان لتعويضه بمستبد أدهى منه وأمرّ. «فالشرقي، مثلاً، يهتم بشأن ظالمه إلى أن يزول عنه ظلمه، ثم لا يفكر في من يخلفه ولا يراقبه، فيقع في الظلم ثانية، فيعيد الكرة ويعود الظلم إلى ما لا نهاية (. . .) والغربي أكثر ما يغار على حريته واستقلاله (. . .) والخلاصة أن الشرقي ابن الماضي والخيال، والغربي ابن المستقبل والجد»[42].

اقترح الكواكبي حلولاً لا يدعو الموضوع لعرضها وإنما يذكر بعض اشاراتها. لقد طلب «أن يكتب الناشئون على جباههم عشر كلمات»، الثانية منها: «أكون حيث يكون الحق ولا أبالي». والثالثة: «أنا حر وسأموت حراً»، والعاشرة: «أخاف الله لا سواه»[43]. ثم طرح خمسة وعشرين مبحثاً للدراسة والتدقيق، منها «الحقوق العمومية» و«التساوي في الحقوق»، و«الحقوق الشخصية»، و«التفريق بين السلطات السياسية والدينية والتعليم» وآخرها السعي في رفع الاستبداد الذي لخصه في ثلاث قواعد: ١) الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية، ٢) الاستبداد لا يقاوم بالشدة وإنما يقاوم باللين والتدرج، ٣) يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد[44]. لقد اقترح ما اقترح رغم «أن الشرق ربما لا يجد في ثلاثين قرناً من يلتمس له الرحمة»[45].

إن التوقف عند الكواكبي هو لتماسك نصه في الجملة وليس لتفرّده في وصف الاستبداد. إن واقع الاستبداد في التاريخ العربي الاسلامي كان بالإمكان إبرازه في أفزع صورة بمجرد الرجوع إلى ما ترك المتصارعون من وصف بعضهم بعضاً وإلى ما ورد في كتب «المحن». ثم إن كتاباً ككتاب سيد قطب حول **العدالة الاجتماعية في الاسلام** (١٩٤٩) - الذي راج ولا يزال - كان قد حكم حكماً مطلقاً بالإدانة على الأربعة عشر قرناً، باعتبارها قرون خيانة لمبادىء القرآن والسنّة. وبطبيعة الحال، شمل التصريح، نصاً، كبار فلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد، كما نال المصلحين من نهضة القرن التاسع عشر قبل أن يمتد إلى بعض معاصريه. ورواج أفكار سيد قطب بتفرعاتها وتكويناتها يعني أن براديغم الأورثوذكسية مرّ فوق الاصلاح، وأن المجهودات المبذولة منذ ما لا يقل عن قرن في تأسيس براديغم اسلامي جديد يمكن أن يغلق قوسها في مجتمع عربي اسلامي معاصر[46].

ثالثاً: الحرية المفروضة

إذا كان براديغم الطاعة هو الذي ساد كإيديولوجيا، والاستبداد السياسي هو الذي

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤٦) من ردود الفعل المعتادة أن الظواهر الموصوفة ليست خاصة بالمجتمع العربي الاسلامي، وأن هذا المجتمع كان متطوراً عن المجتمعات الأوروبية من العصر الوسيط، بما في ذلك مجال الحريات. . . الخ. هذا صحيح معترف به شرقاً وغرباً، ولكنه لا يغير الظواهر. وقد تحاشينا الاستطراد في مقارنات لا تفيد من هذه الوجهة.

تراكم، دافعاً إليه و «مطبِّقاً» له، أي إذا كانت محصلة التاريخ لم تحمل مطلب الحرية لا في فكره ولا في ممارساته ـ إذا كان ذلك، فمن أين المطلب الحالي بالديمقراطية وبدورها في تطوير المجتمع المدني؟ اعترف أن أصل هذا السؤال جملة اعتراضية استوقفتني من أم القرى، وردت في ما يلي: «هذا، ونعترف أن فينا بعض أقوام قد ألفوا سنين الاستعباد والاستبداد والذل والهوان، فصار الانحطاط طبعاً لهم تؤلمهم مفارقته. وهذا هو سبب أن السواد الأعظم من الهنود والمصريين والتونسيين ـ لا سيما بعد أن نالوا رغم أنوفهم الأمن على الأنفس والأموال والحرية في الآراء والأعمال ـ لا يرثون ولا يستوجعون لحال المسلمين من غير بلادهم»[47]. وما يستوقف في الجملة الاعتراضية هو نيل الحرية رغم الأنف. قال الكواكبي هذا سنة ١٨٩٨. كانت تونس، عندئذ، تحت الاستعمار الفرنسي. ولا شك أن اشارة الكواكبي هي إلى ما صدر، قبل ذلك، من «عهد الأمان» (١٩٥٧) ومن «دستور» (١٨٦١). ولقد كان خير الدين التونسي وزيراً ومشاركاً فاعلاً في وضع النصوص المتصلة بذلك. وعندما أصبح رئيساً للوزراء (١٨٧٣) انتقده الكثيرون لعدم حرصه على إرجاع العمل بالدستور الذي كان ألغي سنة ١٨٦٤. كانت اجابته أنه لا جدوى من التنظيمات السياسية إلا بطريقتين: «احداهما أن يكون تأسيسها من الراعي، وثانيهما أن تطلبها الرعية»[48]. هذان الشرطان لم يتوفر أحدهما في تونس في ذلك العهد: فلا الباي أسس الحريات ولا الرعيّة طالبت بها. وقد كان ذلك كافياً لفتح باب البحث في «الحريات» المفروضة على المجتمع وفي سياق ودوافع فرضها.

الغالب عند الباحثين أن استعمال «الحرية» بمعناها السياسي، تحديداً، لم يظهر في العربية قبل ١٧٩٨، عندما وجّه نابوليون خطاباً مترجماً إلى المصريين[49]. والغالب عندهم أيضاً أن اكتشاف الغرب في ما تلا ذلك من مراحل هو الذي أوحى للمستنيرين والمصلحين بما ورد في فكر النهضة من مشاريع تتضمن اعجاباً صريحاً (في حدود الأصالة والشرع) بمبادىء الحرية وتجلياتها المؤسسية. لقد كتب الكثير في هذا الموضوع. ومن الحذر أن نتخذ حالة محددة لتوضيح المقولة الأساسية، وهي أن ما يبدو مبادرة اجتماعية محلية يخفي وراءه تدخّلاً أجنبياً، بما في ذلك لمنح «الحريات»، بل خصوصاً لمنح «الحريات» وانشاء الدساتير.

لنكتفِ، إذاً، بالسيناريو التونسي. أحمد بن أبي الضياف وصف سيناريو «عهد الأمان» بما فيه الكفاية: محمد باي (١٨٥٥ ـ ١٨٥٩) مثال للاستبداد وسفك الدماء. وكان «لازم

---

(٤٧) الكواكبي، أم القرى، ص ٥٦.

(٤٨) انظر: محمد بيرم الخامس التونسي، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ج ٢، ص ٨٢ وما بعدها. وفي تفسيره لما ذهب إليه خير الدين نقل عنه أنه «لا يكفي لذلك معرفة الوزير وحده بمصالحها (العامة) وميله إليها، ولا نظن أحداً من رجال السياسة العارفين بأصول مبنى التنظيمات يخالفنا في هذا. فكان الواجب على المعترضين أن يبحثوا أولاً عن معرفة حال أمير تونس، هل هو ممن يسعى في تأسيس ما ذكر على الوجه المذكور وعن حال الإيالة هل فيها من يعتبر لحفظها وقبولها. وفي ظني أن كلا الأمرين لا يوجد منه ما يسوغ الاقدام على تأسيس التنظيمات وفي يقيني عدم نجاحه بدون ذلك، كما أعطته التجربة...». المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٤٩) Lewis, *Le Langage politique de l'Islam*, p. 168.

الجلوس بالمحكمة لظنه أن ذلك هو الملك»[50]. لا حديث عن موقف الناس من ذلك إلى أن وقعت «نازلة اليهودي»: يهودي «من سوقة اليهود» شهد الناس أنه «شتم مسلماً وسب دينه»، صدر فيه حكم الاعدام، فأمر الباي بتنفيذه وقتل اليهودي بالسيف. أول من تدخّل قنصل فرنسا ليون روش: «إن جلوسك للحكم في الجنايات بما تراه وحدك يحملك على هذه البوادر»[51]. وكانت نتيجة هذا التدخل أن عزم الباي على جعل «مجلس للحكم في الجنايات» لكن القنصل كتب إليه أنه «لا بد من قانون يكون ضامناً لك» وأنه «نرجو الله أن يكون هذا كافياً في سكوت الدول عنك»[52]. بعد ذلك احتج يهود باريس، «وهم يردون من مياه الحرية ويتنفسون من هوائها (. . .) فأتى الأسطول الفرنساوي (آب/ اغسطس ١٨٥٧) به تسعة أجفان، بها تسعمائة مدفع»[53]. خاطب أمير هذا الأسطول الباي «بأني - عن اذن سلطاني - أتيت بهذه القوة لاعانتك على من يخالف أمرك في اعطاء الحرية لرغبتك»[54]. ثم جاء قنصل انكلترا ريتشارد هود. وكان مما قاله لابن أبي الضياف الذي كان حاضراً مع الباي: «يقبح بأمة يغصبها على العمل بدينها أجنبي منه»[55]، قبل أن يتوجه إلى الباي فكان مما قاله له: «إذا سمعت نصيحتي فبادر إلى هذا الأمر (يقصد اصدار «الأمان») لأن أسطولنا في مالطة ينتظر جوابي»، ثم قال له: «إن المطلوبَ منك واقع لا محالة، ولو بعد حين، فافعله باختيارك واغتنم فخره عند الدول واربح به المحبة من رعيتك»[56]. ثم جاء القنصل الفرنسي ومعه مكتوب إليه من وزير خارجيته، كان مما فيه «سنبيّن لك (للقنصل) البعض من هذا الترتيب الذي لا بد أن يقع بعمالة تونس. فهم (هكذا) أولاً الطريبونالات، يعني المجالس، أحدهم مختص بحكم أمور المتجرية (. . .) وينتج أيضاً من هذا الترتيب منفعة أخرى للعمالة هو أن جميع الخلق تقبل شهادتهم لدى تلك المجالس مثل شهادة سائر المسلمين. ومن جملة التراتيب أيضاً الرجوع والتمسك بشروط التجارة الواقعة بين تونس وأجناس أوروبا من غير خلاف. وأيضاً التسريح بجميع الصنائع لكافة الخلق. وأيضاً التسريح بجميع الخلق أن يملكوا العقارات مثل أهل البلد، وما أشبه ذلك. ومن غير شك عندنا أن الباي لا يتوقف في إظهار امتثاله لما أرادت منه أوروبا، ولا يمكن له الامتناع من ذلك»[57]. بعد ذلك جمع الباي رجال دولته ثم طلب من أحمد بن أبي الضياف بإنشاء «مكتوب عهد الأمان» فكتبه في ليلة. وفي اليوم الموالي «اطلع عليه قنصل الفرنسيين وقنصل الانكليز فاستحسناه»[58]. وكان هذا «القانون السياسي» ملبيا في صياغته لما جاء في مطلب القنصل الفرنسي. وقد أضاف ابن أبي الضياف: «وبقي الباي بعد هذا العهد يحكم بحكمته ويقضي في النوازل

---

(٥٠) انظر: احمد بن أبي الضياف، **اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان: الفتح الاسلامي. . . الدولة الحفصية**، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٤)، ج ٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

بمشيئته، جرياً على عادته (. . .) وظن أن المراد بعهد الأمان قد تم بوجود حروفه في الصحف المنتشرة، والأمر وراء ذلك»[٥٩].

أجبرت القوى الأجنبية الباي على اعطاء «الحرية» لرعيته. ولكنها أجبرته كذلك على سحبها. السيناريو نفسه تقريباً لإلغاء العمل بالدستور سنة ١٨٦٤: يتدخل القنصل الفرنسي لإبطال ما كان فرضه، مغتنماً ظروف ثورة علي بن غذاهم، لتقديم الحجة في أن الشعب لا يقبل الدستور وأنه يطالب بأن يحكم الباي بنفسه شخصيّاً[٦٠]. والثابت أن «كراس مطلب القبائل» تضمنت ثلاثة عشر بنداً، كان ثانيها: «العمل بأحكام الشريعة المطهرة» وثالثها: «اغتصاب الباي للحكم بنفسه، حسب العادة السابقة» ورابعها: «إبطال المجالس بالكلية»، وتاسعها: «الرجوع إلى إباحة العبيد، كما كان سابقاً»[٦١]. صحيح كذلك أن الدستور لم يجد صدى ولا مساندة شعبية، إضافة إلى أن الباي لم يكن مرتاحاً إليه. لكن كانت هناك أيضاً مقاومة الجالية الفرنسية التي أصبحت خاضعة للمحاكم المحلية بعد أن كانت راجعة بالنظر إلى الشؤون القنصلية. ولم يتوقف القنصل دي بوفال عند التخلّص من الدستور، بل طالب بعزل بعض الوزراء ـ ومنهم خير الدين ـ لأسباب منها تعلّقهم بالدستور وعدم حرصهم الكافي على تشجيع التجارة الفرنسية. والجدير بالملاحظة أن المنافسة الفرنسية ـ البريطانية عبّر عنها موقفان مختلفان من هذه المسألة. «فقد كان القنصل البريطاني يدافع عن بقاء الدستور. ولما تم الغاؤه تحصّل من الباي على جواب غامض حول ما سيتّخذه من تدابير تطبيقية تناسب سياسة المملكة»[٦٢]. لقد بدا القنصل البريطاني وكأنه مع الباي ضد «الثورة» ـ ثورة بن غذاهم ـ وبدا الفرنسيون وكأنهم معها، باعتبارهم مع تلبية طلبها بالغاء الدستور.

نختتم هذا السيناريو الثاني ببعض ما جاء في رسالة تلخص الموقف، وكان بعث بها إلى باي تونس ليون روش سنة ١٨٦٤، وكان إذّاك موظفاً في المفوضية الفرنسية في اليابان: «لئن صح أن الشعب لم يوفّق إلى ادراك معنى النزعة التحريرية التي تضمّنها وجاء بها دستور فرضه الأجانب ولربما كان فيه ما يتنافى مع الواقع القومي، فإن اخفاق سياسة الاصلاحات إنما تحمل تبعته على كاهل الباي ووزيره لأنهما أحجما عن تطبيق الدستور وإخراجه من حيّز القول إلى حيّز الفعل، واغتنما فرصة الظروف المؤاتية للتخلص منه ونبذه بالعراء. كما يتعين في هذا الصدد لفت النظر لما يتحمّله الأوروبيون المقيمون بتونس من تبعات هذا الإخفاق. فهم لم يرتضوا قط الاضطلاع بالواجبات التي تفرضها عليهم نصوص تمّ سنّها وتقنينها تحت الإلحاح والضغط المسلّط من طرف قناصلهم. فبينما هم على استعداد لقبول «الهدية» والتمتع بحق الانتفاع والتملك، إذا هم أشدّ اصراراً على رفض ما تستلزم الهدية من واجبات. فهم يريدون الغنم»[٦٣]

السيناريو الأول والثاني، مع معطيات أخرى ـ يؤكدان، إذاً، أن ما نجم في تونس من

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٦٠) المصدر نفسه، وانظر: ب. سلامة، ثورة بن غذاهم: وثائق فرنسية، المكتبة التاريخية؛ ٣ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٧).

(٦١) ذكر هذه البنود في: سلامة، المصدر نفسه، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٩٦، هامش رقم (١).

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

حريات في بنود النصوص بين نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات من القرن الماضي لم يكن تعبيراً عن ارادة السلطة الحاكمة (فالدستور يحدّ منها)، ولا تعبيراً عن مطالب الفئات الاجتماعية العريضة المعبّر عنها. فهذه الفئات ترى في الدستور تعقيداً اجرائياً وبيروقراطياً (ربما في ذلك المحاكم) وخروجاً عن العرف والعادة المألوفة، إضافة إلى ما ارتبط به من زيادة في الضرائب. وفعلاً فإننا نجد عند ابن أبي الضياف نفسه ـ وهو المدافع عن الدستور ـ اشارات إلى غضب الولاة ورؤساء القبائل والأوساط الدينية المحافظة و «جهّال» المدن وبعض أصناف التجار وكل من رأوا «أن الدستور قد فرضه علينا الأوروبيون، وقد صار للمسيحيين اليوم حق التملك، وأصبح اليهود والمسلمون على قدم المساواة»[٦٤]. لم يكن للدستور أن يجد صدى وقبولاً خارج «نخبة» محدودة جداً من المستنيرين والبيروقراطيين وخارج صنف ضيق من التجار كان ينشّطها انفتاح السوق على الخارج. وبالمناسبة، فإن المستنيرين من أمثال خير الدين وابن أبي الضياف لا داعي للإفراط المعهود في اصلاحيتهم، في اتجاه الحريات المدنية والسياسية بمعناها الحديث. فقد بقيت هذه الحريات عندهم منظوراً إليها في حدود تماشيها مع الشرع عبر تساؤلات لا تخلو من نزعة تقليدية في تقييد سلطة الحاكم. وقد أشار إلى ذلك ألبرت حوراني في حديثه عن خير الدين وأوجد شبهاً فيه بينه وبين الطهطاوي: «لم تكن قضية خير الدين قضية الديمقراطية الحديثة: كيف يحكم الشعب نفسه بنفسه، وإنما كانت بالأحرى قضية الفكر الاسلامي: كيف يجب تقييد سلطة الحاكم؟ وهو يردّ على هذه المسألة رداً تقليدياً، إنما بتعابير جديدة: يجب أن تتقلد وزارة قوية مسؤولية مهام الوزير الصالح. كانت القضية التي شغلت الطهطاوي وخير الدين ـ وإن عبّر عنها كل منهما بشكل مختلف ـ تدور حول هذا السؤال: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث، دون أن يتخلوا عن دينهم»[٦٥].

هذا داخلياً. أما خارجياً، فإن «الحريات» المفروضة ـ وقد اتضح أنها كذلك ـ كانت بدافع ما كانت تمثله تونس من مصالح اقتصادية واستراتيجية بالنسبة إلى المد الاستعماري الفرنسي[٦٦]. وقبل أن تحتل فرنسا تونس ـ وبتشجيع من بريطانيا والمانيا بالخصوص ـ كان لا بد أن تمهّد لذلك بخلق سياق «ليبرالي»، بمعناه الاقتصادي والقانوني، وكذلك الفكري والسلوكي. لقد كانت فرنسا تحتاج إلى تونس كموقع استراتيجي (وهي تحتل، إذّاك، الجزائر) وتحتاج إليها، بصورة حيوية، كسوق لمصنوعاتها ولاستثمار فوائض رؤوس أموالها. ومعلوم أن الشركات المالية كانت أكبر ضاغط في فرنسا في اتجاه الاحتلال. والتمهيد «الدستوري» كان أيضاً لإيجاد ودعم ضغوطات ومساندات: «مشروعة» محلياً لدى الجالية الفرنسية وأصحاب المصالح، وحتى عند البعض من الأهالي ممن كانت كتبهم تقول «إن فرنسا ستحتل تونس هذه السنة»![٦٧].

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٦٥) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، الفصل الرابع.

(٦٦) لمزيد من الاطلاع على هذه المصالح، انظر مثلاً: علي المحجوبي، **انتصاب الحماية الفرنسية بتونس** (تونس: دار سراس للنشر، ١٩٨٦).

(٦٧) سلامة، **ثورة بن غذاهم: وثائق فرنسية**، ص ١١٥. وقد كانت مراسلات أعوان القناصلة في =

تم الاحتلال (أيار/ مايو ١٨٨١) ووقّع الباي «معاهدة باردو» التي تقبل هيمنة فرنسا على تونس. وهي معاهدة تترك للباي ما لا يمس بالنفوذ الفرنسي وما كانت فرنسا ترى أنه يحول دون دفع تكلفة الحرب التي تندلع إذا عزل الباي المسلم وعوضه كافر. وقد حفظت المعاهدة لفرنسا كذلك علاقتها مع الدول الأوروبية. وقد صادق على معاهدة الاحتلال المجلس النيابي الفرنسي بالإجماع تقريباً: يمينه ويساره[٦٨]. أما من جهة الباي، فقد كانت معاهدته تعني: أعاهدكم على أن تحتلونا!

قاوم التونسيون الاحتلال الفرنسي منذ بدايته وحتى نهايته سنة ١٩٥٦. ومراجع هذه المقاومة كثيرة معروفة، سواء تعلّق الأمر بالمقاومة الشعبية ـ وخاصة في الريف ـ أو بحركات وأحزاب «الحركة الوطنية»[٦٩]. وأهم فرضية تتصل بالموضوع هنا هي أن مرحلة الاستعمار تبدو أنها أتاحت ـ ولأول مرة ـ فرصة ظهور مجتمع مدني في مواجهة السلطة. ورغم أنه مستقطب بهدف التحرير الوطني لا بهدف الحرية المدنية، فإنه تشكّل لأول مرة كفضاء فكري سياسي متجانس نسبياً في مواجهة السلطة الحاكمة فعلياً، التي لا يمكن إلا أن يواجهها، لا باعتبارها دولة وإنما باعتبارها استعمارية. إن القول بأن الاستعمار جمّد أو عرقل «المجتمع المدني» ـ باعتبار ارهاصاته الاصلاحية والتحديثية ـ قول فيه نظر. هكذا ظهرت ملامح المجتمع المدني ضد الآخر. وستبقى هذه الملامح بارزة حتى اليوم في علاقة القطيعة المستمرة ـ ذهنياً ـ بين المجتمع المدني والدولة. «التخلص» من الدولة هاجس يسكن المقاومة منذ الاستعمار.

لذلك كان المجتمع المدني إقصاء متبادلاً حتى اليوم. وإذا جازفنا ـ من هذه الوجهة ـ بتعريف «عملي» للمجتمع المدني العربي عموماً رأينا أنه فضاء الضدية المقصاة. ليس هو، أساساً، فعل المقاومة أو المعارضة فكرياً وايديولوجياً وهي «في حال» مواجهة، بل هو ما تفعله من ذلك وهي مقصاة، أي وهي مقاطعة (بالنصب والكسر). لذلك لم يؤدِّ الفعل فيه إلى انشاء علاقة صراعية جدلية بينه وبين السلطة. أما ما قد يكون له من تأثير فليس ذا طبيعة فكرية ايديولوجية تقدّر ما هو قوة مادية ضاغطة أو مهددة، قد تصل إلى حد العنف. بهذا المعنى يكون ما بين «المجتمع المدني» والدولة أقرب ما يكون إلى مسافة فراغية.

= الجهات توحي بأن احتلال تونس مطلب من مطالب الناس! ففي رسالة أحدهم، من قابس، للقنصل في العاصمة أشار إلى أنه يجيب من يسأله من العرب: لماذا لا يأتي الفرنسيون؟: «إن هذا الوقت الذي طالما وقع تمنّيه ربما أصبح غير بعيد»، ويذكر أن تاجراً من جربة قال له: إن كتبنا تقول: «إن فرنسا ستحتل تونس هذه السنة». المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٦٨) أورد علي المحجوبي، أن المجلس النيابي الفرنسي صادق على معاهدة باردو مع اعتراض نائب واحد من أقصى اليسار واحتفاظ ٨٩ بأصواتهم، وذلك من جملة ٥٣٥ نائباً. انظر: المحجوبي، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٦٩) في ما يتصل بالمقاومة الشعبية بالخصوص، انظر: Ali Mahjoubi et Hachemi Karoui, *Quand le soleil s'est levé à l'ouest: Imperialisme et résistance* (Tunis: Cérès Productions, °1983).

إن مفهوم المجتمع المدني عندنا بلا تاريخ[70]. وهذا مأتى الحرج العلمي في استعماله.
إن الاستعمال «الطارىء» يعبّر عن حالة طوارىء في الفكر العربي ولا يحيل، في كل الصور، إلى ممارسة تم تنظيرها ولا إلى تنظير واقع تمّت ممارسته. إنه سابق للظواهر التي يريد الإحالة إليها. لقد طفا متسيّساً وراج رواجاً سريعاً بفعل توظيفه وقبل أن يتقيد بمعنى أو باستعمال: حتى الدولة التي نشأ ضدها تستعمله لتحديد من هم «أعضاؤه» ومن هم «خارجون عنه».
ونحن عندما نستعمله هنا فاعتماداً على مؤشر استقلالية الفاعلين الاجتماعيين[71] في اتجاه المواطنة بالحرية، لا نضيف شروطاً أخرى تحصره في مجتمع محدد. ومع ذلك لا نعثر عليه في مناظرات القرون الوسطى التي لم تجد ما يدفعها نحوه[72]، ولا في ضدية المرحلة الاستعمارية التي تقوم على التصدي للأفراد دون تأسيس علاقات مدنية أكثر حرية بين المواطنين أنفسهم.
وهي ضدية تواصلت في صيغ جديدة مع الدولة الوطنية التي استعادت بناء «العداوة» في صورة الحزب الواحد. لهذا، كثيراً ما حمل خطاب معارضات ما بعد الاستقلال نفياً للاستقلال ومقارنات بالفترة الاستعمارية (الممتدة بعد الاستعمار «المباشر»)، مضافاً إلى الدولة أوصاف التبعية واللاوطنية والعمالة والخيانة وما شابهها. وكثير من حركات المعارضة السياسية أو الدينية ـ وخاصة منها ما نشأ في فترة الاستعمار ـ اعتبرت نفسها امتداداً، بشكل أو بآخر، للحركة الوطنية التي كانت تواجه السلطة الاستعمارية بمطالب ترى أن الاستقلال لم يحققها.
ولعل الحركات الاسلامية السياسية، أوضح مثال لذلك[73]، لا باعتبار مطالبها وحسب، إنما كذلك لامتداد الحقل السيمنطيقي أو الدلالي اللغوي.

إن الحركات السياسية والنقابية والفكرية كانت في عهد الإستعمار أكثر تنوّعاً ونشاطاً مما أصبحت عليه بعد الاستقلال في كل الدول المستعمرة سابقاً، على الأقل في المغرب العربي[74]، كما كانت هناك مؤسسات أهلية لها طابع خيري، اجمالاً، لكن مساهمة هذه الحركات في العمل التحريري لم تكن ـ بحكم مرحلتها ـ قائمة على مطلب تطوير المجتمع المدني كفضاء للحريات إلا في حدود ما يساعد عليه من مهمة التحرير الوطني. هناك، طبعاً، استثناءات، بعضها كانت مأخذاً على أصحابها لأنهم قدّموا على المسألة الوطنية مطلباً آخر[75]. وعموماً، فإنه قلما أبرز الباحثون في الحركات الوطنية مبدأ الحرية المدنية والسياسية

---

(70) بالنسبة إلى تاريخ هذا المفهوم في الغرب، انظر مثلاً: أعمال الندوة التي نشرت بعنوان:
La Société civile (Paris: Presses universitaires de France, 1986).

(71) أو ما يقابل في الفرنسية: autonomie des acteurs sociaux.

(72) كنا اقترحنا وجود ما قد يحيل إلى «مجتمع مدني» في لحظات ازدهار المجتمع العربي الاسلامي، وذهبنا إلى أن مناظراته ومؤسساته «الأهلية» تدفع في هذا الاتجاه، ولكننا الآن أكثر احترازاً في ذلك. انظر: الطاهر لبيب [وآخرون]، المجتمع المدني (تونس: نشر رابطة حقوق الانسان، فرع حمام الانف، ١٩٩٠).

(73) هذا ما يذهب إليه، مثلاً، عبد القادر الزغل في دراساته عن الحركات الاسلامية في تونس.

(74) في ما يتصل بتونس، انظر مثلاً: محمد الفاضل بن عاشور، تاريخ الحركة الأدبية والفكرية في تونس (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢).

(75) بعض الأحزاب والحركات كانت لها مطالب «الديمقراطية الاجتماعية»، بل وكان التوجه =

كمطلب شعبي أو نخبوي. وما كان يرد في خطاب الزعماء من ليبرالية أو ديمقراطية (برلمانية) إنما كان من قبيل توجيه الخطاب إلى المستعمِر. وعلى كل، فقد بيّنت التجربة أن من كانوا يوجهون الخطاب «الديمقراطي» إلى المستعمِر قلبوه تماماً في اتجاه شعوبهم، حالما حكموها.

رابعاً: الديمقراطية الاخضاعية

في القرن التاسع عشر، مهّد الاستعمار لتدخّله بفرض «الحريات». وها أن العرب، اليوم، يجدون أنفسهم ينالون مزيداً منها، ولكن دائماً «رغم أنوفهم» ـ على حد تعبير الكواكبي. في هذه الأثناء، تم التخلّي عن آليات استعمار مباشر تنوعت وارتفعت تكاليفه. لذلك تغيّرت هذه الآليات وبقي ما يناسب الاستغلال من مبادىء «انسانية». وإذا كانت المصالح الامبريالية أمراً لا يحتاج إلى أدنى تأكيد، فإن آليات التحكم عن بعد، وما قد يضطر إليه هذا من تدخّل «نظيف» هي موضوع مطروح للبحث والمواجهة ويتطلب من المعنيين به استنباطاً في وسائل الفهم والتحليل والعمل. فلقد أصبحت الامبريالية حقلاً رمزياً أكثر من أي وقت مضى. لقد تراكمت لصالحها المعارف والتقنيات إلى حد تطمح معه وتسعى إلى تحويل خصوصية ثقافتها إلى كونية. هذه الظاهرة بدأ البعض يتصدّى لها في أوروبا ذاتها باعتبار خطر الهيمنة الأمريكية عليها. هناك توجه نحو تأسيس مجتمع دولي عالمي له سلطة اشراف «دولية». وقد واجه أولى صعوباته، ولكن بنجاح، أثناء حرب الخليج، وهكذا كانت أقسى تطبيقاته وأحكامه «عربيّة»[٧٦].

منذ أواسط السبعينيات ظهرت، رسمياً، المبادرة الغربية لصالح «الديمقراطية» في صيغتها الأمريكية المركزة على حقوق الانسان في أوروبا الشرقية وفي بلدان الجنوب. أوروبا الشرقية أجابت أو استجابت بالبريسترويكا وما تلاها. بعض بلدان الجنوب التي لم تكن مهيّأة

= «الاشتراكي» للبعض منها يشير إلى «ديمقراطية شعبية»، كما كان الحال في الجزائر مثلاً. في المغرب الأقصى كان هناك تنوع في الأحزاب، منها من رفع الشعار الديمقراطي. انظر:

Robert Résette, *Les Partis politiques marocains* (Paris: Armand Colin, 1955).

لكن التنوّع والاستثناءات لم تؤدِّ إلى تعديل العلاقة بالزعامة أو الحكم الملكي الذي يستمد شرعيته من براديغم عريق. عبد الله العروي رأى، فعلاً، أنه لا شيء في تاريخ المغرب ـ من ١٩١٢ إلى ١٩٥٦ ـ يعارض استخلاصاته المتعلقة بسيطرة «المخزن» (على حساب الزاوية والقبيلة) وسيطرة «الخاصة» القديمة و«العلماء» المحتجين و«السلفية» كايديولوجيا. هذا نتج عنه «دور» لـ تاريخ طويل وضعت نفسها في خدمته العناصر الجديدة: فكر، قوى اجتماعية، أشكال تنظيمية، وسائل اتصال... الخ.

Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912* (Paris: Maspéro, 1977), p. 434.

(٧٦) في الكثير مما قيل وكتب بمناسبة حرب الخليج عرض للتبريرات التي أوجدتها الامبريالية لكسب حق التدخل (droit à l'ingérence). هذا «الحق» أصبح يسمح بالتدخل لأي سبب تراه. قد يكون غدا بدعوى انقاذ المحيط. لكن هل يمكن العكس أن يحدث؟ هل يمكن (في حدود الشرعية الدولية وبأية وسيلة) أن يتدخل المستضعفون إذا ما مسّت مصالحهم وانتهكت حقوقهم في بلدان القوة؟

لذلك أو «قاصرة» تم التدخل العلني لإعانتها على تغيير سلطتها، وحتى على تعويض رؤسائها ومحاكمتهم ـ عوضاً عنها ـ عند الاقتضاء. وكان هذا التدخل يخضع لانتقاء واضح حسب الحالات ومصالح الديمقراطية الغربية. حرب الخليج أبرزت ازدواجية زعزعت كونية المبادىء الغربية بما أثير حولها من تساؤلات. وقد زاد في الحرج أن أكثر الشعوب العربية تعبيراً عن استنكارها التدخل الأجنبي كانت هي الأقرب إلى التجربة الديمقراطية المطروحة. ريجيس دي براي ـ الذي وجّه «رسالة مفتوحة إلى الاشتراكيين» في فرنسا، نالت شهرة واسعة وخاصة في المغرب العربي ـ وصف دهشته أمام خضوع الديمقراطية الفرنسية لمصالح الامبريالية الأمريكية. وقد تساءل: «ألا تعلمون أن الديمقراطيات امبريالية منذ أثينا القديمة ورابطتها البحرية؟ أن تبرر خطأ امبريالياً فادحاً يكون صاحبه ديمقراطياً في بلده، فهذه سفسطائية قديمة قدم العالم. إن هذا التبرير يعني التفكير في السياسة الخارجية كما لو كانت مجرد امتداد للسياسة الداخلية. هذا في حين أن غاية الدول لها قوانينها الخاصة بها. إن الديمقراطية الفرنسية هي التي أبادت مليون جزائري والديمقراطية الأمريكية هي التي خربت البيئة الفيتنامية، ولمدة قرن كامل. أما اسرائيل فهي ديمقراطية، ولكن ليس لها أقنعة واقية من الغاز تمدّ بها من تستعبدهم من الفلسطينيين (. . .) يا لها من واجهة للديمقراطية! إن البلدان العربية التي تنفتح للتعددية ولحرية الصحافة كتونس والجزائر والأردن واليمن. . . الخ، هي، تحديداً، البلدان التي تثور ضد تدخّلكم. إن من يمدح المجتمع المدني الذي في بلده لا يجوز له أن يسبّ مجتمعاً مدنياً آخر لمجرد أن تعبيراته لا تناسبه»[٧٧]. فائدة ابراز هذا البعد الامبريالي للديمقراطية الغربية هو في التنبيه إلى أن الدفاع عن الديمقراطية كضرورة محلية يمكن أن لا يغيب عنه الاستغلال الخارجي لهذه الضرورة. ومن شأن هذه المعاينة أنها تدفع إلى العمل ـ بدءاً ـ على أن لا تحمل الديمقراطية العربية، منذ نشأتها، عامل تبعيتها واستغلال أهلها.

حقوق الانسان لم تنجُ هي الأخرى من تساؤلات حول سياقها وتوظيفها في هذا الاتجاه[٧٨]. وقد وضعت لها مؤشرات يتم على أساسها تصنيف البلدان حسب نصيب كل واحد منها. وهناك اتجاه نحو استعمال مبدأ حقوق الانسان وسيلة للضغط والتهديد، بما في ذلك حجب المعونات، على من لا يحترمها من بلدان الجنوب.

أبرز نقاش «ما بعد الماركسية» أولوية الحرية الفردية على حساب العدالة الاجتماعية «غاب السؤال عن محدودية ما تعنيه الحريات والحقوق التي أشاعتها الثورة الفرنسية بالنسبة إلى الفقراء والمضطهدين. أما السؤال الجديد فهو في علاقة الدفاع العربي عن حقوق الانسان بالتمركز الأوروبي وما يتصل به من ارادة في التغريب ومن امكانية امتداد الاستعمار بطرق جديدة»[٧٩]. في المقابل، هناك في الشمال والجنوب من يعتبر أن هذه الحقوق تمثّل قيماً انسانية كونية، بقطع النظر عن مصدرها وعن المصالح المرتبطة بتوظيفها. من هذه الوجهة، يتغلب القول بدفع ثمن الحداثة على القول

---

(٧٧) Regis Debray, «Lettre ouverte aux socialistes,» *Le Nouvel observateur*, 14/12/1991, p. 49.

(٧٨) ظهرت عناوين من نوع: «هل حقوق الانسان امبريالية جديدة»، انظر:
«La Pensée aujourd'hui,» *Le Nouvel observateur, collection dossiers*, no. 2 (1990).

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٧٠.

بالخصوصيات وبالحدّ من اختلاف الثقافات. ومما يلاحظ ـ على الأقل في الحالة الفرنسية ـ أن «الدفاع عن الثقافات الخاصة ضد تعفّن» الغرب كان قيمة من قيم اليمين وأقصى اليمين في بداية القرن ومع ازدهار المدّ الاستعماري. اليسار الذي كان متأثراً جداً بـ ««المهمة الحضارية» لفرنسا كان على العكس من ذلك يقول بالاندماج (. . .) أما في الستينيات والسبعينيات، فإن النزعة إلى حق الاختلاف انقلبت إلى أقصى اليسار»[80]، كأحد مظاهر النضال المعادي للامبريالية الغربية. هكذا، مثلاً، كان أنصار الثورة الثقافية الصينية يرون فيها رؤية خاصة ومختلفة للحرية. بذلك ظهرت المطابقة بين شعار حقوق الانسان والنزعة الأمريكية. واليوم، ومن جديد، يتبنى اليمين وأقصى اليمين الاختلاف بين الثقافات، ولكن بهدف الاقصاء ومع طابع عنصري، كما هو الحال في موضوع الهجرة وحماية أوروبا من سكان الجنوب.

على أن صعود شعار حقوق الانسان وازاه ـ منذ البداية تقريباً ـ رد فعل رفع شعار «حقوق الشعوب». ولعل أبرز مبادرة في هذا الاتجاه هي «الاعلان العالمي لحقوق الشعوب» الذي صدر في الجزائر يوم ٤ تموز/ يوليو ١٩٧٦[81]. هذا الاعلان يرى في مقدمته، أن العالم الثالث يعيش الأمل والخوف. فهو بعد توصّله إلى قلب النظام الاستعماري يواجه أشكالاً جديدة من الامبريالية. لذلك «نعلن أن كل شعوب العالم لها نفس الحق من الحرية، كما لها حق الانعتاق من كل تدخل أجنبي وحق اعتماد الحكم الذي تختاره، كما لها ـ إن كانت مستعبدة ـ حق النضال من أجل تحررها، وهو نضال لها فيه حق الاستعانة بشعوب أخرى. ولأننا مقتنعون بأن الاحترام الفعلي لحقوق الانسان يتطلب احترام حقوق الشعوب فإننا اعتمدنا هذا الإعلان»[82].

القول بالتوجه الامبريالي للديمقراطية الغربية قول وارد، إذاً، في الفكر الغربي نفسه. هذه الديمقراطية التي ظهرت في مظهر المنفّذ للإرادة الدولية وعن طريق «برلمان دولي» لتأمين المصالح وفرض النمط الليبرالي على صعيد كوني توارت معها طوباويات، وكذلك طموحات كثيرة كانت الشعوب إلى وقت قريب لا ترى لها مصيراً دون تحقيقها. لقد تلقت الشعوب «الرسالة» وفيها فصل نهائي لا تداخل فيه بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية. أما تحرّر الشعوب فليس من طبيعة هذه الرسالة ولا بنودها.

هذه اجمالاً، بعض فصول السيناريو الجديد. أما عربياً فلم يكن ظهر ـ قبل هذا السيناريو وحتى السبعينيات ـ ما يدل بصورة جدية على أن المجتمع المدني كان «يتدمقرط» أو أن أنظمته السياسية كانت تتهيأ لهذا السيناريو. أما ما يؤكد ذلك في الكتابات العربية فهو كثير ـ منذ السبعينيات ـ إلى الحد الذي لا يفيد معه توسيع الأمثلة. نكتفي بذكر ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» التي أصدر أعمالها مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٨٤. هذه الندوة وما سبقها ـ منذ أواخر السبعينيات ـ لا تكاد تخلو ورقة من أوراقها أو تعقيب

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٨١) انظر نص الاعلان مع التعليق والتحاليل في: *Pour un droit des peuples,* avant - propos de Leilo Basso (Paris: Berger - Levrault, 1978).

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

عليها من اشارة إلى غياب الديمقراطية أو تأزمها[83]. وما يمكن تأكيده هنا هو ما كان يبدو من عجز ذاتي. فالديمقراطية كانت قواها الدافعة إليها معطلة، وكانت ـ لذلك ـ تبدو كأنها تحتاج إلى دفع ما من خارج سياقها الداخلي. وسواء كان هذا الانطباع خاطئاً أو سليماً، فإنه حصل، على الأقل، عند الآخر، فحوّله إلى معاينة ثم إلى «مبرر» لتدخّله. ومهما يكن، فمرة ثانية سيبقى السؤال دون جواب مقنع، كما بقي السؤال عما قبل الاستعمار: لو لم تتدخل الامبريالية لفرض ما تراه من حريات، فهل كانت الحركية الاجتماعية الداخلية ستفرض حرياتها ذاتياً؟

إن كان ذلك، فأين ومتى وكيف؟ الافتراض الايجابي: نعم. ولكنه مجرد افتراض[84]. ومهما يكن، فإن ما لا شك فيه أن الأنظمة العربية ـ مثلما وقع للبعض منها قبيل الاستعمار ـ خضعت، بدرجة أولى، لضغوط خارجية (تقول عنها، تعمياً وتهويناً، انها معطيات عالمية) دفعتها الآن في اتجاه الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية وبضرورة الحل الديمقراطي للمسائل وبالمسار الديمقراطي نحو الخروج من التخلّف.

خامساً: الديمقراطية ما قبل المدنية

القول بأن المجتمع العربي، في جملته، لم يتوصل إلى صياغة الديمقراطية وفرضها كمطلب اجتماعي حتى وصلته كمطلب امبريالي، قول لا يهمل ولا يتناسى ما قامت به «القوى الديمقراطية» ومنظمات الدفاع عن حقوق الانسان في البلدان العربية، كما لا يقلّل من شأنه وتأثيره. فهذه القوى والمنظمات تقدم وعيها وتطور عملها بالخروج عن براديغم الطاعة الفقهي

---

(83) انظر أيضاً نصاً أقرب زمناً: محسن عوض، «مستقبل حقوق الانسان في الوطن العربي،» المستقبل العربي، السنة ١٤، العدد ١٥١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩١). وقد أشار الكاتب إلى قلة التزام الدول العربية بالمواثيق الدولية الأساسية (السعودية تحفظت حتى على الاعلان العالمي لحقوق الانسان، والصومال صادق تحت التهديد بمنع المعونة) وإلى أن الدساتير المكتوبة مفقودة في أربع دول (السعودية وسلطنة عمان وجيبوتي وليبيا) وتعطلت ثلاثة منها (في السودان والكويت والبحرين)، اضافة إلى قوانين الطوارىء ونظم الأحكام العرفية وعراقيل التنظيم الحزبي والنقابي وتكوين الجمعيات... الخ. أما تقرير سنة ١٩٩٠ للمنظمة العربية لحقوق الانسان ـ كما لخصه الكاتب ـ فليس فيه ما يعدل أو يهون من هذه الصورة.

(84) للمقارنة، فإن أوروبا الشرقية بدأت تضع أسئلتها عن ماضي مجتمعها المدني. وما يغلب في الاجابة هو أن المجتمع المدني فيها هو الآن جنيني، وفي مرحلة ما بعد الكليانية، باعتباره لم يظهر ـ هنا أيضاً ـ إلا في السبعينيات (فالأدبيات الماركسية تربطه عادة بالمجتمع البرجوازي)، الاختلاف هو حول ما قبل ظهور الأنظمة الشيوعية: البعض يرى أنه كانت ـ مع اختلاف الدرجة حسب البلدان ـ ارهاصات مجتمع مدني ذي توجه ليبرالي، وبالتالي فإن ما يحدث اليوم هو «بعث المجتمع المدني». ورغم تأخر روسيا التي يرى البعض أنها لم تعرف نهضة في تاريخها قبل ثورة اكتوبر فإن البعض يرسم (مثل سولجنسيتين في رواياته) مجتمعاً كان يتجه نحو نمط غربي من الحداثة ونحو التخلص من الطابع «الشرقي» الذي ساهم في تأخره عبر القرون. انظر مثلاً: **Miklos Molnar**, ***La Démocratie se lève à l'est: Société civile et communisme en Europe de l'est: Pologne et Hongrie*** **(Paris: Presses universitaires de France, 1990).**

والسياسي وبالتصدي للهيمنة الأجنبية في آن واحد. لكن هدفها الديمقراطي ـ تحديداً ـ حديث نسبياً (بالنسبة إلى القوى التقدمية، عموماً، التي لها تاريخها وتقاليدها). فهي اجمالاً، تنتمي إلى مرحلة ما بعد ١٩٦٧ وبداية السبعينيات، مع ما تم لها من دفع ـ في بعض الأقطار ـ بفعل النقاشات والتخوفات التي أثارها صعود حركة الاسلام السياسي. أما التركيز على المطلب الديمقراطي ـ منذ عقد واحد ـ فقد تناسب، في ظروف عالمية جديدة، مع تراجع الراديكاليات التغييرية لصالح الايديولوجيا الليبرالية. لذلك أكدت صياغة المطلب الديمقراطي الجوانب السياسية المؤسسية والقانونية دون البعد الاجتماعي. ومعلوم أن الخطاب الغربي حول الديمقراطية وحقوق الانسان أصبح، ومنذ ذلك الوقت، يعترف بهذا المطلب الجديد لشعوب بلدان الجنوب، مع تضخيمه عند الحاجة.

أما الجماهير العربية فكانت لها «انتفاضات» هنا وهناك، ولكنها في مستوى المطلب الديمقراطي لم تخرج عن «الله ينصر من أصبح»! طبعاً، لذلك أسبابه. هذا بديهي. ولكن ما في وجدان الجماهير العربية ووعيها بقي ـ رغم كل المزايدات في أمره ـ لغزاً منغلقاً ومحيّراً. وقد ذهب الكثير ضحيّة المراهنة على حلّه وتفجيره. لقد بدت هذه الجماهير ـ رغم فوارق الظروف ـ كأنها امتداد لـ «عامة» القرون الوسطى في علاقتها ببراديغم الطاعة. لذلك ليس غريباً ولا مفاجئاً أن تكون الحالات التي تحركت فيها تحركاً جماهيرياً باسم طاعة أخرى: طاعة الله(٨٥).

إن ما يستحق هنا عناية خاصة هو احتمال ظهور ديمقراطيات عربية بلا مجتمعات مدنية. وهي ظاهرة أقرب إلى الاستثناء. فالمفروض أن ما لا يحتاج إلى مجتمع مدني هو ما ليس ديمقراطياً من التحولات والانقلابات. لذلك يمكن التساؤل عما إذا كان ما هو مطروح في بعض الأقطار العربية يمكن أن يكون انتقالاً ديمقراطياً (فما هي، إذاً، وسائله) أو انتقالاً (لا ديمقراطياً) نحو الديمقراطية أو انتقالاً ما بعد كلّياني (post - totalitarisme)، لا نعرف حتى الآن منطقه؟ الأسئلة لا تنتهي وكثيراً ما تحيل إلى أسئلة قديمة حول طبيعة الديمقراطية. على أن الهدف من إثارتها في الوضع العربي هو اختزال محنة الخيبة! فإذا كان بالإمكان وضع السؤال في حينه (وهو الآن: كيف تنجح التجربة؟) فهذا أكثر مردوداً فكرياً وعملياً من وضعه بعد ضياع فرصته (فيكون كالعادة: لماذا لم تنجح التجربة؟). إن المشروع الديمقراطي العربي تطير له القلوب والأفكار فرحاً كما يطير العطشان إلى قطرة ماء في صحراء! ولكنه ـ ورغم هذا العامل النفسي ـ ما يزال فرصة نادرة لوضع أسئلة تزيد الفهم حقاً ولاقتراح أجوبة متنوعة ـ فكرياً وسياسياً ـ دون المرور السريع إلى الاطلاق، وبالتالي دون ادراج المشروع، سريعاً، في براديغم الطاعة المحلية والعالمية. إن المقترح هو فهم الظاهرة الناشئة قبل اعتماد مبدأ «ستون سنة من ديمقراطية جائرة أصلح من ليلة بلا ديمقراطية»!

إن المشروع ـ لأنه مشروع ـ لا يسمح بأكثر من فرضيات حول احتمالات في هذه

---

(٨٥) خلال انتخابات كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١ التشريعية في الجزائر، ظهر شعار محتواه أن من لا يصوت للاسلاميين سيذهب إلى جهنم.

الحدود وحسب، تبدو أن بعض التخوّفات لها ما يبررها. ومأتى هذه التخوّفات هو ـ حسب الحالات ـ غياب أو عجز المجتمع المدني الذي كان بالإمكان التعويل عليه في تحديد البدائل والصيغ والحسم فيها، وبالتالي في أن يحول دون قيام «ديمقراطية» باسم المجتمع المدني أو ضد المجتمع المدني.

الاحتمال الأول هو أن يتواصل تدخُّل العامل الخارجي في اتجاه ما يمكن أن نسميه مقاولة فرعية للديمقراطية (Sous - traitance). إن المشروع الديمقراطي بقدر ما تبيّن ضعفه كمطلب اجتماعي في التاريخ العربي تبينت قوّته كطلب امبريالي جديد. وقد بدا هذا الطلب الجديد وكأنه ـ في الوقت نفسه ـ عرض للمزاد العلني السياسي. هناك اقبال عليه في صيغة من الامتثال توحي بأدوار التنفيذ (مع مرونة الاجراء المحلّي واعتبار الخصوصيات) أكثر مما توحي بالقناعة التي لا تاريخ لها. من هذه الوجهة، لن تفقد بعض أدبيات التبعية جدواها من حيث جوهرها. والسؤال الذي كان مطروحاً عن امكانية التنمية التابعة وحدودها وما وازاه من تأكيد القطيعة ثم على «فك الارتباط» سؤال مستعاد، ولو بدا أن الواقع التجريبي قد محا بعض عناصر الاجابة القديمة عنه. ومهما كانت الرؤى والمقاربات، فإن سؤالاً أساسياً لا مفر من مواجهته: هل يمكن وفي أية حدود يمكن الحديث عن ديمقراطية المجتمع الذي لا يملك استقلالية الاختيار والقرار في ما هو مصيري بالنسبة إليه؟[86].

الاحتمال الثاني، وهو ليس بديلاً، بل هو وجه ثانٍ للأول، هو أن يتركز المشروع الديمقراطي في مشروع انقاذ ذاتي للسلط والنخب. كل التحاليل المعروفة كانت تلتقي في القول بفشل الأنظمة العربية في انجاز المشاريع التي طرحتها على نفسها ورفعت شعاراتها، سواء كانت تنموية أو تحريرية أو وحدوية. تلتقي كذلك، وبذلك، في غياب مصادر الشرعية، مضافاً إليها، منذ سنوات، غياب الديمقراطية. إذا كان هذا، فإن المشروع الديمقراطي يكون أتى في وقته لإنقاذ هذه الأنظمة. هذه الديمقراطية الانقاذية هي ـ في هذه الحالة ـ ديمقراطية تسيير الأمر الواقع بإجراءات جديدة. ونظراً إلى أن وضع المجتمع المدني لم يسمح بأن يتم اختيار النمط الديمقراطي ديمقراطياً، فإنها تتخذ شكل «الهدية». وواضح أن الحديث العربي الرسمي عنها لا يقدمها في شكل تنازلات لضغط المطلب الاجتماعي. أقصى ما يقال إنها أصبحت نمطاً مناسباً «يستحقه» وعي الشعب. أما مفهوم المجتمع المدني، فإنه يستعمل كفضاء للإقصاء في اتجاه الخارج أو الداخل: للعزل أو للضم في وحدة «الحضيرة الوطنية». وفي الحالتين يتساوى الناس في اللامشاركة.

---

(٨٦) إن أسئلة من هذا النوع تبدو «مفرطة». لذلك، وبما أن العربي (بما في ذلك الباحث) يحتاج، في العادة، إلى تبرير سؤاله بما يماثله في الفكر الغربي، فإن الاشارة هنا «واجبة» إلى أن السؤال نفسه وضعته ورقة عمل «المنتدى العالمي حول الثقافة والديمقراطية» الذي نظّمته اليونسكو في براغ من ١٤ إلى ١٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٩١ وقد كان الهدف من هذا اللقاء «تجديد التفكير حول طبيعة الديمقراطية». وبصورة عامة، فإن الفكر الغربي يضع الآن أسئلة جديدة حول الديمقراطية دعت إليها التغيرات الوطنية والاقليمية والعالمية: تغيرات أوروبا الشرقية، الوحدة الأوروبية ومسألة المواطنة، وكذلك التعدد والاختلاف الثقافي الأوروبي، صعود اليمين المتطرف والموقف منه، والهجرة. . . الخ.

على أن الانقاذ الذاتي ليس محصوراً في السلطة السياسية الحاكمة. فالنخب السياسية والفكرية التي لم تساهم نزعتها المونوبولية في مجال القضايا والأهداف في تطوير الحوار بينها ولا في تعميق الجدلية بينها وبين السلطة فقدت هذه المونوبولية بسرعة بعد أن تهاوت مرتكزاتها. لذلك فالمشروع الديمقراطي جاء أيضاً بالنسبة إليها في وقت حرج ومناسب. إنه يسمح لها، على الأقل، بتعديل الرؤى والمواقف «تماشياً مع المعطيات الجديدة»، أي التخلي أو التراجع «بشرف». والملاحظ عموماً، أن تراجع بعض المرجعيات أو فشل بعض التجارب أفضى إلى شيء من المطابقة بين ذلك وبين الأهداف التي قامت من أجلها. وكأن هذه الأهداف قد تحققت أو لم يعد في تحقيقها جدوى. يضاف إلى ذلك ما قد يمثله الاقبال على المشروع الجديد من عوامل الحراك الاجتماعي والسياسي[٨٧]. وهو أمر يدفع بعض شرائح النخب إلى مقاولات ديمقراطية قد لا تخلو من طابع بيروقراطي جماعي أو من طابع الصفقات الفردية.

الاحتمال الثالث، وقد بدأ يتأكد، هو المقايضة المعكوسة: جرّبنا مشاريع بلا ديمقراطية، فلنجرب الديمقراطية ولو دون مشاريع. والدافع إلى مثل هذه المقايضة السريعة نفسي قبل أن يكون نتيجة تأمل في المسألة الاجتماعية. السجين لا يفكر في ما وراء باب سراحه. من هذه الوجهة النفسية لا يفاجىء مظهر من امتد له تاريخه بالاستبداد وهو يستفيق على ناقوس الديمقراطية فيترك من أجلها كل غالٍ ونفيس. لقد تراءت له الديمقراطية، في ومضة عينه، شرطاً أولياً لكل شيء وعلة للكون. قد تكون كذلك. ولكن من أين له الحجة فيه؟ قد يكون التعريف بالنفي ممكناً (معرفة ما ليس ديمقراطياً، بالتجربة)، ولكن من أين معرفة ما هو ديمقراطي حقاً؟ ثم ألم تكن المبادىء والأهداف التي يتخلى عنها الآن أو يؤجلها هي الأخرى شرطاً أولياً وعلة وجوده قبل أن تصبح في كتابات من روجوها «أساطير» تتهاوى؟ في مقدمة كتاب **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** تم تلخيص «المطالب التاريخية الكبرى للأمة العربية»، فكانت قبل سنوات قليلة ـ كما يلي[٨٨]:

- الديمقراطية في مواجهة الاستبداد.
- العدالة الاجتماعية في مواجهة الاستغلال.
- الوحدة العربية في مواجهة التجزئة.
- الاستقلال في مواجهة الهيمنة الأجنبية والمشروع الصهيوني.
- التنمية المستقلة في مواجهة النمو المشوّه والتبعية.
- الأصالة الحضارية في مواجهة التغريب والمسح الحضاري.

---

(٨٧) الحديث عن هذه العوامل، قديم متواصل. انظر مثلاً:

J.W. Makhaiski, *Le Socialisme des intellectuels*, textes choisis, traduits et présentés par A. Skirda (Paris: Seuil, 1979), et George Konrad et Ivan Szélenyi, *La Marche au pouvoir des intellectuels: Le Cas de pays de l'est* (Paris: Seuil, 1979).

(٨٨) انظر قائمة المطالب في: سعد الدين ابراهيم، «مقدمة،» في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٢٨.

أن تكون هذه المطالب الكبرى «تاريخية» فهذا صحيح، في ما عدا الديمقراطية، التي أصبحت مطروحة ونالت الأولوية، ولكن دون تاريخ. أما المقايضة، فإن وضع المجتمع المدني يستسيغها ويساعد عليها: فالمبادىء والأهداف التي كانت النخب السياسية والفكرية تردد شعاراتها لم تكن ترسخت فيه إلى الحد الذي يدفعه إلى التمسك بها وإلى رفض التنازل عنها. هل يمكن دفع القياس إلى أقصاه والتساؤل، إذاً، عن امكانية التنازل، يوماً، عن «المطلب» الديمقراطي في مقايضة معكوسة من جديد؟ إن القياس ليس على ما قد يبدو من الإفراط: أثناء حرب الخليج لم يكن هناك حديث عن البسماركية، فحسب بل لامس الحديث الدكتاتورية الانعتاقية مقابل الديمقراطية الاخضاعية[٨٩]. ولقد كان هذا الحديث أغلبه في الأقطار الأقل تأخراً عربياً في مجال الحريات والتعددية، والمهم هو الدرس: إمكانية أن يتبدل، من جديد، ترتيب «المطالب التاريخية الكبرى للأمة العربية» وقد يكون هذا في لحظات استثنائية وحاسمة، كما قد يكون بعد عجز ديمقراطية لا مدنية على حل ما هي بصدد تغطيته ـ مؤقتاً ـ من مسائل عويصة.

سادساً: الديمقراطية الأخرى

قد تبدو الصياغة مدفوعة إلى أقصاها والسبب الأول هو التركيز على المنظومة التي طاولت فغلبت. أما السبب الثاني، فالتركيز على المحصلات: المبادرة، قديماً وحديثاً، لم تجد من يدفعها نحو التراكم ـ أو القطيعة ـ في اتجاه تحويل مبدأ الحرية إلى مطلب يحمله الفعل الاجتماعي. وقد نتج من هذا التركيز غياب ما قد يكون من أبعاد الحرية المدنية والسياسية في حركات تغييرية لا يبدو هذا النمط من الحرية مصدراً أو مرجعاً أساسياً لأهدافها وشعاراتها المعلنة، كما نتج منه ابراز واضح لصعوبات المشروع الديمقراطي. كان بالإمكان اتخاذ أيسر الطرق التي تحددها العودة منها بالاضاءات «المشرقة» في تراثنا. فضلنا خلاف ذلك، مع وعينا بما خرج عن المحصلة من استثناءات مضيئة في حد ذاتها، ولكنها لم تكن ذات أثر بارز في تعديل براديغم الطاعة أو في الحد من تراكم الاستبداد أو في صنع الحريات والديمقراطيات قبل أن تفرضها المصالح الأجنبية بصيغ وأشكال تناسبها. ومن الواضح أن الحديث عن عرب اليوم ـ وهم مختلفون أوضاعاً وتطوراً ـ مركّز على من هم في وضع تقبُّل للمشروع الديمقراطي. أما الآخرون، فإن الحديث عنهم يتوقف (أو يفترق) مع انتهاء الحديث عن براديغم الطاعة وتراكم الاستبداد. البعض منهم لا تحتاج معهم مصالح الامبريالية إلى تمهيد ديمقراطي.

هناك استثناء عربي معاصر يستحق الوقوف عنده: المجتمع الفلسطيني. فالمجتمع المدني فيه يتأسس خارج فضاء أو فراغ الإقصاء المتبادل مع الدولة. ثم أن نسيجه الفكري

---

(٨٩) انظر: الطاهر لبيب، «مثقف الأشهر السبعة،» في: عبد الجليل البدوي [وآخرون]، حرب الخليج ومستقبل العرب: حوار ومواقف (تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩١).

والايديولوجي السياسي متنوع المصادر والتوجهات بصورة تدعو إلى حد أدنى من التعامل الديمقراطي كضرورة للفعل. هذا ما لم يتوفر في حركات التحرّر الوطني العربية التي كانت في الجملة ذات ثقافة موحدة، في مستوى الزعامات، على الأقل. وقد استفادت المقاومة من ذلك في نسج علاقات مشاركة لا تتنازل عن صياغة وعيها في «مجتمع مفتوح»(٩٠).

إن ما يخترق كل المعاينات والفرضيات والتساؤلات، هنا ـ وإن بدت سدّاً للآفاق ـ هو الأمل الضمني (الخائب، حتى الآن) في أن تتحول الحريات إلى مطلب اجتماعي حقيقي: أن يحمّلها الفعل الاجتماعي، وعياً وتعبيراً وعملاً. وإذا تعمدنا تنويع التساؤلات، فذلك لأن المشروع الديمقراطي قد يفقد «الديموس» ولا يبقى فيه غير «الكراتوس»(٩١). ريفارول ـ الذي عايش الثورة الفرنسية ـ له قولة شهيرة: «هناك حقيقتان لا يمكن الفصل بينهما أبداً في هذا العالم: الأولى أن السلطة للشعب، والثانية أنه على الشعب أن لا يمارس هذه السلطة أبداً». ليس التساؤل، إذاً، رفضاً لما قد يحصل بالديمقراطية، وإنما تنبيهاً إلى ما قد يبطل بها...

إن الديمقراطية الغربية نفسها تزايدت اليوم أسئلتها حول طبيعتها وآفاقها، بعد أن تراجع خصمها الرسمي الذي كانت تكتسب بعض قوتها الايديولوجية والسياسية من وجوده ومن مآخذها عليه. ثم إن هذه الديمقراطية مهددة من الداخل بما تفرزه من حركات متصاعدة قد تضطر إلى اقصائها، وبالتالي إلى الدخول في مرحلة متأزمة تنكشف فيها بعض تناقضاتها وصعوباتها.

لا «وصفة» هنا للديمقراطية الأخرى، أنها متروكة لنضج الفعل الاجتماعي في صيرورة تحرره واستقلاله في مجتمع مدني قاعدي ومع نخبة فكرية وسياسية تحديثية جديدة قد تبدع فتختصر الطريق إلى مناعة القوة الديمقراطية. هناك، فقط، «قفلة» يفضي إليها كل ما ورد في هذه الورقة: الديمقراطية، كحرية، لا تكون كذلك إلا بخروجها عن طاعتين: الطاعة التي تركها السلف واستفاد منها التاريخ العربي في مراكمة استبداده، والطاعة، التي فرضها الإخضاع الأجنبي واستفاد منها تاريخه في مراكمة استغلاله.

طاعة السلف لا تحتاج إلى توضيح طبيعتها، لأنها ـ باعتراف وإصرار منها ـ وضّحت ذلك بنفسها: الحكم لله وليس للشعب. كل التأويلات والتفريعات هي تنويعات اجرائية لتطبيق هذا المبدأ المتماسك. أما طاعة الاخضاع الأجنبي فهي «حتمية جديدة» لا نرى امكانية أن يستقل فيها المطلب الديمقراطي، خاصة مع المسلسل العربي: من الهزيمة إلى التطبيع فالاستسلام. إن الامبريالية لا يصل تناقضها إلى الحد الذي تكون فيه ديمقراطية في هيمنتها. هذا حد الانتفاء. وهي ليس من طبيعتها أن تترك للصيرورة الديمقراطية استقلالية التطور، محلياً، إلى حد التعارض مع مصالحها: ما عسى يكون موقفها لو صادف أن ما تدافع

---

(٩٠) انظر: أحمد عبد الهادي، «مجتمع الانتفاضة،» (أطروحة دكتوراه غير منشورة (التعمق في البحث)، جامعة تونس ١، تونس، ١٩٩١).

(٩١) Demokratia = demos - kratos.

عنه اليوم وترفع شعاره يتحوّل إلى ديمقراطية أخرى، تدفع نحو رفض هيمنتها واكتساب القوة العربية؟ ما عسى يكون موقفها لو اتسعت حقوق الانسان العربي إلى حقوق الشعب العربي؟

إن النـزوع إلى التخلص من «الحتمية» ـ وهـذا مفـروغ منـه ـ لا يتضمن احـترازاً من الديمقراطية في حد ذاتهـا، بما في ذلـك الديمقـراطية الأمـريكية، تحـديداً (وليتـه يكون لبعض العرب بعض منافعها). الاحتراز هـو في ما استـوعبته هـذه الديمقـراطية من آليـات الظاهـرة الامبريالية. لذلك، وعوضـاً عن إعتماد المشروع الـديمقراطي في صيغتـه واجراءاتـه «الحتمية» أليس بالإمكان اعتباره واغتنامه كسياق محفز ومناسب لديمقراطيـة أخرى تكـون محصلة الفعل الاجتماعي العربي؟ هذا هو السؤال قبـل أن ينغلق براديغم الـديمقراطيـة عليها، فينغلق بـاب الاجتهاد فيها. طاغور رأى أنه «إذا أغلقت كل أبواب الخطأ فإن الحقيقة تبقى خارجها».

التـعقيبـات (١)

كريم بقـرادوني

أود أن ألفت إلى العمق العلمي الـذي اتّسم به بحث الـطاهر لبيب، وتكفي الاشـارة إلى أنه استند إلى ٩٠ هامشاً أو مرجعاً في كتابة ٣٥ صفحة أي ما يعادل ثلاثة مراجع ونصف لكل صفحة. إنه أكثر من بحث، إنها أطروحة حول الديمقراطية والمجتمع المدني.

هذا في الكم، أما في المحتوى فأتفق معـه في مجمل مـا أتى به. الفـوارق ضيقة ونقـاط الالتقاء واسعة. لذا قررت بدل التوقف عند الجزئيـات أن أتقدم بتعقيب مبني عـلى ما أوحى لي هذا البحث وإن بمنظار آخر. فأنا سياسي لا أدعي العلم والـطاهر لبيب عـالم في السياسـة والاجتماع. وعذراً إن خلا تعقيبي من أي مرجـع علمي، فقد تسلمت النص متـأخراً وكـان عليّ أن أعقّب باكراً.

في هذه العجالة استعرض وباختصار كلّي نقطتين:

أولاً: نشوء المجتمع المدني في الوطن العربي.
ثانياً: الديمقراطية العربية واقع ومرتجى.

أولاً: نشوء المجتمع المدني في الوطن العربي

بمقدورنا أن نستخلص من سيـاق البحث أن مفهوم «المجتمـع المدني» حـديث العهد، وقد مرّ في ثلاث مراحل تاريخية:

المرحلة الأولى: انتفاء وجود المجتمع المدني

إنها المرحلة الأطول وقد امتدت ثلاثة عشر قـرناً من فجـر الاسلام إلى فجـر الحركـات الاستقلالية في القرن العشرين. وقد سادت فيها مجموعة مفاهيم:

- مفهوم الشورى بدل الديمقراطية.
- مفهوم الانصاف بدل الحرية.
- مفهوم الطاعة للسلطان باسم الدين.

وباستثناء عهد الرسول والخلفاء الراشدين وبعض الحالات النادرة، فإن السمة الطاغية على هذه المرحلة هي نشوء النظام السلطوي والاستبدادي حيث صار الحاكم إلهاً والمعارضة شذوذاً وفتنة. واستند نظام الاستبداد إلى الدين والقوة والمال واغفل حقوق الانسان في الحرية أو حقوق الشعوب في العدالة. ووقف معظم العلماء والفقهاء في معظم الأوقات إلى جانب السلطان في مواجهة الحركات الشعبية والاجتماعية التي غابت في أكثر الأحيان إلّا في بعض الحالات الظرفية مثال الخوارج والقرامطة. خلال هذه المرحلة الطويلة لم تكن الديمقراطية مطروحة كمطلب اجتماعي.

المرحلة الثانية: بروز المجتمع المدني مع حركة الاستقلال

إنها مرحلة بدأت مع بروز الحركات الاستقلالية في الوطن العربي وقد تبلورت في قيام الأحزاب والنقابات وجماعات الضغط ووسائل الاعلام وأعمال المعارضة الجماعية. وسادت في هذه المرحلة مجموعة مفاهيم:

- الاستقلال قبل الديمقراطية.
- العدالة قبل الحرية.
- النظام الاشتراكي بدل النظام الديمقراطي.

تبدّل الخطاب السياسي برفع الشعار الديمقراطي ولم يتبدل واقع النظام السياسي الذي استمر سلطوياً واستبدادياً وفردياً عن طريق حكم العائلة والملكية أو الإماراتية أو حكم الحزب الواحد والجيش. في هذه المرحلة برزت طروحات حول الديمقراطية، لكنها بقيت مجرد طروحات ولم تتحوّل إلى مطلب اجتماعي.

وقد أشار الطاهر لبيب إلى استثناء عربي واحد يستحق الذكر هو المجتمع الفلسطيني. وأود أن أضيف استثناء ثانياً هو المجتمع اللبناني. وفي ظني أن من أسباب رفض قيام الدولة الفلسطينية المستقلة وتعمُّد اسقاط الدولة اللبنانية هو الخوف من تفشي عدوى الديمقراطية والحريات.

المرحلة الثالثة: قيام المجتمع المدني ومطلب الديمقراطية

إنها المرحلة الراهنة وقد برزت معالمها في السبعينيات وبالتحديد بعد ١٩٦٧، وارتفع مطلب الديمقراطية داخل كل الأقطار العربية، ولو بأشكال مختلفة ومتفاوتة، وازداد في الآونة الأخيرة بعد حرب الخليج.

يبقى سؤال يفتش عن جواب: هل تتوافق الديمقراطية والاسلام؟ على هذا السؤال يجيب الفكر الاسلامي التقليدي والأصولي أن الديمقراطية مفهوم غربي وغريب عن الاسلام الذي لا يمكن أن يتزاوج والديمقراطية. ويستغل هذه الطروحات العديد من المفكرين الغربيين المترمتين تجاه الاسلام أو المتعاطفين مع اسرائيل والذين يستنتجون أن الاسلام يولّد التخلف والاستبداد ويتعارض مع العصرنة والتقدم. ويذهب بعضهم الآخر إلى حد اعتبار أن الديمقراطية تتلاءم والمجتمعات الصناعية أي دول الشمال ولا تستحقها المجتمعات المتخلفة أي دول الجنوب. وتلتقي مجموعة من المفكرين والقادة السياسيين على الاعتقاد أن الديمقراطية والجوع لا يتعايشان.

إنني أربأ بالإسلام أن يكون عامل استبداد وتخلّف، وأرى فيه معالم للعدالة والمساواة والحرية. ومهما تكن الاجتهادات والفتاوى فلا يجوز سجن الاسلام في الماضي وتحويله إلى دين مغلق وجامد لا يقبل التطوير أو التلاؤم. لا بدّ أن تعلو أصوات اسلامية ضد الاستبداد على غرار عبد الرحمن الكواكبي وحركات شعبية تطالب بإقامة ديمقراطية عربية.

ثانياً: الديمقراطية العربية بين الواقع والمرتجى

الواقع أنه لا توجد ديمقراطية في الوطن العربي ولا يوجد حتى مشروع ديمقراطي عربي. والمرتجى هو أن يتوحد المفكرون العرب في الدعوة إلى تبني «ميثاق ديمقراطي» يبلور مفاهيم نستنبطها من تاريخنا وحاضرنا والمستقبل. وهذا ما أطلق عليه الطاهر لبيب تسمية «الديمقراطية الأخرى» وما أسميه «الديمقراطية العربية».

دورنا ـ لا بل دور هذه الندوات بالذات، وهذا اقتراحي ـ أن تشكّل لجنة تعنى بصياغة «ميثاق ديمقراطي عربي» يستلهم تراثنا وثقافتنا وخصائصنا وحاجاتنا وتطلعاتنا.

وأرى أن ينحو هذا الميثاق باتجاه بلورة مفهومين متكاملين للديمقراطية العربية: التشديد على حقوق الشعوب العربية في الاستقلال وتقرير المصير من جهة، وحقوق الانسان العربي في الحرية وتكافؤ الفرص من جهة ثانية. فلا تكتفي الديمقراطية العربية بالديمقراطية السياسية، أي الحريات بل تتعداها إلى الديمقراطية الاجتماعية، أي التنمية والعدالة.

ولا تغيب عن ذهني المزالق والمعوّقات. المزالق الخارجية قد تكون كثيرة، وأهمها أن تستغل القوى الخارجية الدفع الديمقراطي وتُحوله إلى عامل عدم استقرار سياسي واقتصادي يفكك ويمزّق المجتمعات العربية.

أما المعوّقات العربية فكثيرة غير أني سأتوقف عند ثلاثة منها:

العائق الأول أن ينبهر المفكرون العرب بالنموذج الديمقراطي الغربي فيقتبسوه بكل مشاكله وعيوبه دون أي روح نقدية أو جهد مركّز في تعريبه فنقع في «الديمقراطية المستوردة» التي لا تلائمنا.

والعائق الثاني أن الجماهير العربية ما زالت تخضع لـ «براديغم»، أي نموذج، الطاعة الذي يركز عليه الطاهر لبيب بحيث تأتي الديمقراطية بقرار السلطان فتكون «ديمقراطية مفروضة» بوسائل غير ديمقراطية فنقع في «الديمقراطية الفوقية» دون مشاركة شعبية حقيقية ودون وعي جماهيري كافٍ لحقه الطبيعي في نظام ديمقراطي.

والعائق الثالث أن تقدم الأنظمة غير الديمقراطية على عملية تغطية لأخطائها السابقة وتعويم أوضاعها المترهلة فتقيم «ديمقراطية استلحاقية» فنصل إلى «الديمقراطية الفارغة» إذ تخرج الأنظمة غير الديمقراطية من مأزقها قبل أن يكتمل المجتمع المدني ليبني الديمقراطية الحقيقية.

ما العمل إذن؟

أن يضع المفكرون العرب ميثاقاً ديمقراطياً عربياً، وأن يقوموا بعمل شعبي يعبىء الجماهير ويضغط على الحكّام لتصبح الديمقراطية مطلباً اجتماعياً والنظام العربي البديل القادر على استيعاب المتغيرات العصرية وبناء المستقبل العربي المتقدم والانسان العربي الجديد.

التعقيبات (٢)

محمود سويد

عندما انتهيت من قراءة بحث الطاهر لبيب وجدت نفسي أردد بصورة عفوية قول الشاعر:

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له إياكَ إياكَ أن تبتلَّ بالماء

فلقد قاد الطاهر لبيب خطانا بحنكة ودراية في مراحل تاريخنا الوسيط والحديث، مرحلة بعد أخرى، ووضعنا أمام طريق مسدود. وهو ليس مسؤولاً عن الصورة القاتمة والمحبَطة التي تتكون لدينا بعد هذه الجولة، وبإمكانه أن يقول لنا: لكنكم كنتم أمام طريق مسدودة على أي حال. وهذا صحيح. فليست الديمقراطية وحدها ما ينقص الأمة العربية الغارقة في تخلُّف يشمل كل أوجه حياتها، والتي تحصد الآن نتائج الهزائم الكبيرة التي منيت بها طوال هذا القرن، وآخرها وأفدحها تلك التي أتاحت تدمير العراق، وعودة الاحتلال الكولونيالي إلى الخليج، وتمزيق ما كان قد تبقّى من علاقات عربية، والوصول بالأمة إلى حافة الاستسلام.

فمن Paradigme الطاعة وتراكم الاستبداد الذي ورثناه عن السلف، إلى الحرية التي فرضتها المصالح الاستعمارية، إلى الامبريالية وآليات التحكم عن بعد والتدخل النظيف وحقوق الانسان كنزعة أمريكية، التي تشكل ضغوطاً خارجية قد تدفع الأنظمة العربية في اتجاه الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية وبالمسار الديمقراطي، ينتهي بنا الطاهر لبيب إلى ثلاثة احتمالات متشائمة: (١) مقاولة فرعية للديمقراطية تطرح السؤال عن ديمقراطية مجتمع لا يملك استقلالية الاختيار والقرار؛ (٢) المشروع الديمقراطي كمشروع انقاذ ذاتي للأنظمة والنخب السياسية والفكرية؛ (٣) جربنا مشاريع بلا ديمقراطية فلنجرب الديمقراطية من دون مشاريع.

وسط هذا المسار التشاؤمي يفسح الباحث لبصيص أمل بديمقراطية أخرى تكمن في نضج الفعل الاجتماعي الذي يحمّل الحريات وعياً وتعبيراً وعملاً، وفي خروج الديمقراطية

على طاعتين: السلف والأجنبي. لكن: كيف الخروج من الحتمية الجديدة ـ الخضوع للأجنبي، مع المسلسل العربي: من الهزيمة إلى التطبيع فالاستسلام؟

أتفق مع الطاهر لبيب في الاتجاهات الرئيسية التي قادت بحثه إلى النتائج التي انتهى إليها، وأتفق معه في احتمال أن يكون المجتمع الفلسطيني استثناء بين المجتمعات العربية لأسباب شرحها، لكنني آخذ عليه عدم التفاته إلى التجربة اللبنانية ونظامها السياسي الذي أتاح تغيير الحكام وقيام المعارضة وقوى الضغط الشعبية على طريق تشكيل مؤسسات المجتمع المدني قبل الحرب، وسأحصر مداخلتي في الحديث عن هذه التجربة بالذات.

عرف لبنان في العهد الاستقلالي، وحتى ما قبل انفجار حربه الأهلية وتفرعاتها العربية والدولية منذ ١٩٧٥، ديمقراطية ناقصة ومشوهة وحريات ليبرالية هشّة، لكنها، رغم ذلك، امتلكت مقومات مكّنتها من الصمود النسبي خلال حرب طاحنة استمرت خمسة عشر عاماً من التدمير الشامل الذي استهدف في ما استهدف الحريات الديمقراطية بالذات.

استند النظام الديمقراطي والحريات العامة اللذان سادا في فترة ما قبل الحرب إلى عاملين: داخلي: التوازن الاسلامي المسيحي في تركيب المجتمع اللبناني وآلية حركته، وخارجي: الوظيفة التي أعدت للبنان في خدمة المصالح الامبريالية التي يعبّر عنها بالدور اللبناني في المنطقة سياسياً واقتصادياً (معبر بين الغرب والداخل العربي ـ إعلام، أفكار، أموال، مركز استخبارات غربية فعال، تمرير مشاريع سياسية، تنفيس الاحتقانات في بلدان المنطقة... الخ).

وتشكل لحظة اندلاع الحرب عام ١٩٧٥، لحظة هلع من احتمال انهيار التوازن الداخلي، وعدم قدرة الخارج على ضبط الدور المرسوم للبنان في محيطه العربي. فالبذر الثوري الفلسطيني الذي استفاد من خصوبة التربة اللبنانية، هدد الستاتيكو القائم آنذاك، خصوصاً في مرحلة بدء انحسار النفوذ الأوروبي الذي رعى أساساً التجربة اللبنانية، وطغيان النفوذ الأمريكي الذي اعتمد على العصا الاسرائيلية بصورة خاصة.

وعلى الرغم من أن تجربة الديمقراطية والحريات في لبنان كانت تحمل في تكوينها عناصر ضعفها، فقد استطاعت أن تصلّب عود المجتمع المدني الذي نشأ في كنف طبقة وسطى نامية، وأثار في أوائل السبعينيات (اضافة إلى عامل المقاومة الفلسطينية المسلحة) مخاوف الشريحة المسيحية الحاكمة، والأنظمة العربية، والقوى الامبريالية الساعية إلى إحكام قدرتها على الضبط، على حد سواء.

ففي فترة ما قبل اندلاع الحرب، كان في لبنان حركة ثقافية هي الأنشط في المحيط العربي، ومستوى جامعي هو الأفضل بين الجامعات العربية، وكان هناك أفضل مستشفى، وأفضل عمل نقابي، وأفضل الجمعيات الطالبية والنسائية والشبابية وأكثرها فعالية.

وتحوّل الاعلام اللبناني، على الرغم من عوراته القاتلة (ونخص منها استخدامه من

جانب هذا النظام العربي أو ذاك لأسباب لا تتعلق فقط بالقناعات الايديولوجية والسياسية) إلى منبر يتمتع بقدر من الحرية مؤثر، وقد أسهم إلى جانب التنظيمات الحزبية المتعددة والهيئات والجمعيات والنقابات في تعزيز رقابة المجتمع على السلطة السياسية، فحيل أكثر من مرة دون التجديد لرئيس الجمهورية، ووضعت الحكومات المتعاقبة أمام ضغوط فرضت عليها تصحيح الكثير من القرارات والمواقف.

ولعله أصبح ثابتاً الآن، أن هذا النموذج من الحرية الذي نحا نحو الفوضى شكّل مصدر قلق للأنظمة الكليانية في المنطقة، حملها على الإسهام بشكل أو بآخر في الحرب بهدف تدمير النموذج أو بنيات المجتمع المدني الناشيء، الأمر الذي أدى إلى تعريب لبنان إلى حد بعيد، أي إفقاده عناصر تمايزه. فصارت الحياة الثقافية بفعل الحرب، وكذلك الصحافة والأحزاب والنقابات والجمعيات الطالبية والنسائية والشبابية، فضلاً عن الجامعة والمدرسة والمستشفى والنادي، مماثلة تقريباً لما هي عليه في المجتمعات العربية، التي وحّدتها الأنظمة التوتاليتارية سلباً ـ على طريق التخلف.

لم يستطع المجتمع المدني الطري العود وقيد التكوين أن يحول دون نشوب الحرب، كما لم يستطع وقفها في أية مرحلة من مراحلها، فقد كانت القوى الداخلية والخارجية صاحبة المصلحة في هذه الحرب أقوى كثيراً منه، خصوصاً بعد أن راهنت الأحزاب على خياراتها القصوى واختارت معسكراتها وجبهاتها وحملت السلاح وتحولت إلى ميليشيات صارت لحمة الحرب وسداها.

ولقد حلّ السلام في ما بعد، بفعل عوامل خارجية وتوازن اقليمي مفروض دولياً، وهو ـ السلام ـ مرهون بالتالي بما ستسقر عليه أوضاع المنطقة في السنوات المقبلة.

ليس هذا قدراً إذا تمكن اللبنانيون الناشطون الآن في شتى المجالات، من اعادة بناء مجتمعهم المدني المدمر، مستفيدين من المتغيرات الدولية وتأثيراتها في المحيط. ونعني بالضبط ما عناه الطاهر لبيب بعدم الاحتراز من الديمقراطية وحقوق الانسان حتى لو كانت أمريكية النزعة، وحتى لو كانت محفوفة بمخاطر الارتداد الأمريكي عليها عندما تصل إلى مستوى تهديد المصالح الامبريالية الأمريكية. فهذه الامبريالية أيضاً ليست قدراً لا يمكن التصدي له، والعالم المحكوم اليوم بالدولة العظمى الواحدة يستعد لاستقبال دول عظمى أخرى قبل نهاية هذا القرن، وسيتيح تعددها ايجاد ضوابط لعربدة الامبريالية الأمريكية وطغيانها، كما يشكل فرصاً ملائمة لدول الجنوب إذا ما استطاعت تشكيل مجموعات ضغط قادرة على الاستفادة من تنوع الفرص.

توقفت الحرب في لبنان، إذن، وقامت السلطة السياسية الجديدة بحسب اتفاق الطائف، نتيجة توازن خارجي مفروض، الأمر الذي يجعل هذه السلطة مدينة بقيامها واستمرارها لهذا التوازن، لا لإرادة الشعب اللبناني، وهي ـ لذلك ـ تكاد لا تتأثر بقوى الضغط التي تمثل الرأي العام من خلال أجهزة الإعلام المختلفة والحركة النقابية والهيئات

والجمعيات الأهلية. أما الأحزاب فلم تستعد بعد صدقيتها المفقودة. وأما المثقفون، فهم الأقل حضوراً حتى الآن، ولا يزال ينتظرهم دور قيادي في تشكيلات المجتمع المدني وأطره، خصوصاً في مرحلة الوقت الضائع هذه، التي يفترض أن ترسى خلالها أسس وطيدة للسلام. ودور المثقفين هذا مرهون بنقاش وحوار عقلاني هادىء وصريح بين النخب الفكرية من كل الاتجاهات، يطرح المسألة اللبنانية بعناصرها الأساسية التي لا يشكّل اتفاق الطائف معالجة جادة لها، كما يناقش تجربة الحرب المريرة بعناصرها الداخلية والخارجية، وما يستتبع ذلك من نقد ونقد ذاتي يتناول الأفكار والسياسات والممارسات.

إن مثل هذا النقاش الحيوي المنظم والهادف، الذي لم يقم بعد، هو الذي سيساعد على عدم العودة إلى الفوضوية غير المسؤولة التي كانت سائدة في قطاع الإعلام قبل الحرب من جهة، وسيساعد من جهة أخرى على كبح الميل الواضح لدى السلطة السياسية للانضمام إلى مدرسة النظام العربي في كبت الحريات، كما سيقود تشكيلات مجتمعنا المدني باتجاه نضج الفعل الاجتماعي وعياً وتعبيراً وعملاً، على حد تعبير الطاهر لبيب، وبالتالي إلى ردم الانفصام الكامل بين السلطة والشعب، بين الحكام والمجتمع المدني، وإلى الحد من تأثير الضغوط الخارجية ومن قدرتها على الامساك بزمام الحرب والسلم معاً.

فاستتباب السلم على أسس ثابتة وواضحة وفق تسوية وطنية تعتمد سياسة البرامج المرحلية للتطوير، هو الذي سيتيح استعادة مستوى التعليم الجامعي والتعليم عموماً، وحماية الحريات العامة وحقوق المواطن وحكم القانون، واستقامة أداء النظام البرلماني حكماً ومعارضة، واستنهاض الثقافة الحية في خدمة المجتمع والناس.

ليست التجربة اللبنانية في الديمقراطية والحريات وفي ظروف تكوين الدولة والمجتمع المدني مثلاً يحتذى في المجتمعات العربية الأخرى. فللصيغة اللبنانية خصوصيتها كتجربة تلاقٍ متوازن ودقيق الحساسية بين مجموعتين دينيتين كبيرتين لا يمكن المضي قدماً في تطوير تعايشهما باتجاه الدمج في مجتمع مدني واحد متسق، إلا بتوضيح العلاقة بين العروبة والاسلام، والمضي قدماً في تطوير النظام السياسي في اتجاه متدرج لنزع صفته الطائفية وفصل الدين عن الدولة، أخذاً بعين الاعتبار الظروف المساعدة وأهمها عبر الحرب بالنسبة إلى اللبنانيين جميعاً، وصمود هيكلية النظام الديمقراطي وبنى المجتمع المدني، وفقدان النموذج الاسرائيلي للدولة الدينية الصافية بريقه، والتحوّلات العالمية التي تشير إلى أن الزمن الآتي هو زمن التقدم العلمي والتقنيات المتطورة (التي أثبت اللبنانيون قبل الحرب قدرتهم على التعامل معها) بدلاً من زمن الصراعات الايديولوجية الحامية.

لن يكون يسيراً أن تشق التجربة اللبنانية في الديمقراطية والحريات طريقها في منطقة تعد صراعاتها المتفجرة بحروب أهلية لا نهاية لها، توقد نارها الامبريالية الأمريكية خصوصاً والغربية عموماً، ويسهر على تأجيجها العدو التاريخي المقيم في وسطها. لكن زرع هذه التجربة في دنيا العرب جدير بالرعاية، فنجاحها يفتح أمام المجتمعات العربية احتمالات متفائلة للتقدم، أما فشلها فيؤشر إلى استمرار زمن الانحطاط والهزائم.

المنـاقشـات

١ ـ عصام نعمان

يثير بحث الطاهر لبيب، ضمناً، وقبله بحث عبد الله ساعف، صراحة، مسألة إعادة تأسيس العمل الديمقراطي ومسألة اعادة تشكيل الحركة الوطنية. فإحياء الحركة الوطنية الديمقراطية، على المستوى القطري، والحركة القومية الديمقراطية، على المستوى القومي، بات شرطاً جوهرياً لتفعيل المجتمع الأهلي والدولة على المستوى القطري والعمل لوحدة اتحادية ديمقراطية على المستوى القومي.

ولعلني أقارب المسألة خلال معالجة ظاهرتين: تفكك الوحدة الوطنية الداخلية، وعجز التنظيمات الحزبية في معظم الأقطار العربية.

لقد أصبحت الظاهرة الأولى مقلقة بالفعل: فالوحدة الوطنية الصلبة التي جرى بناؤها في صبر وأناة في اطار النضال ضد الاستعمار تبدو اليوم كأنها أخذت في التفكك تحت وطأة عاملين ضاغطين: التدخل الخارجي البالغ السطوة والتعقيد معاً، وثقل الدور القمعي للدولة القطرية المعاصرة. وتجاه هذه الظاهرة، وليس في مواجهتها، تبدو التنظيمات الحزبية عاجزة بل مفلسة.

وعن الظاهرة الثانية أقول إن مردّها يرجع إلى سببين: **الأول** منهما هو لا ديمقراطية التنظيمات الحزبية العربية (فالديمقراطية في الخطاب الحزبي العربي هي محض رياضة لسانية وأداة دعائية في مقارعة الأنظمة القائمة). والسبب **الثاني** يرجع إلى التبعية الايديولوجية وفي بعض الأحيان التبعية السياسية، لتلك الأحزاب للخارج، فثمة حضور أجنبي كثيف ومزمن في بلادنا، ولكن ما هو أخطر منه هو التأثر الحاد، حتى حدود التقليد الأعمى، لايديولوجيات وأفكار وتقليعات سياسية وافدة لا جذور لها. والناتج هو أن كثيراً من

الأحزاب تبدو كأنها مجرد نسخ ملطفة أو مكيفة لظواهر خارجية.

ولعل الطريقة الفضلى لتجاوز ظاهرة الحزب المقلد والمعزول هو العمل على ايجاد صيغة مؤتمر جامع يختص النخبة المفكرة والقوى الحية في القاعدة الشعبية بشتى طبقاتها الاجتماعية وتلويناتها الثقافية. . . إنه مفهوم الكتلة التاريخية، وحري بنا أن نحييه وندعو له على المستويين القطري والقومي.

٢ ـ محمود عبد الفضيل

لي بعض التحفظات على ما جاء في ورقة الطاهر لبيب، أو بالأحرى تدقيقات ضرورية لبعض الأطروحات التي جاءت في الورقة وأوجز ملاحظاتي في ما يلي:

١ ـ حول ما أسمي «براديغم الطاعة» أو بالأحرى «الامتثال»، لم يشرح لنا الطاهر لبيب ما هي الآليات التي تعيد انتاج «الطاعة» و «الامتثال» في المجتمع العربي؟ هل هي: الأسرة ـ المدرسة ـ المسجد والكنيسة ـ القبيلة والعشيرة ـ الحزب الكلي أم ماذا؟ كذلك فإن تلك الظاهرة سادت في مجتمعات أخرى متقدمة الآن مثل المجتمع الألماني والمجتمع الياباني. ولقد استفاض عالم النفس الألماني الشهير فلهلم رايخ، في كراسه الشهير «سيكولوجية الجماهير والفاشية» عن بنيَة الطاعة والامتثال في المجتمع الألماني، فكيف تجاوز المجتمع الألماني تلك المشكلة حتى نرى طريقاً للخروج من الأزمة؟

٢ ـ عندما يتحدث الطاهر لبيب عن «تراكم الاستبداد» عبر الزمن في مجتمعاتنا العربية، لا أدري هل أن ذلك القانون يعبّر عن «خصوصية شرقية» على النحو الذي ذهب إليه ويتفوغل (Wittfogel) صاحب مقولة «الاستبداد الشرقي»، أم أن القضية تعود إلى عدم توافر الشروط والمقوّمات الاقتصادية ـ الاجتماعية لاستمرارية العملية الديمقراطية ولتقوية بنية المجتمع الأهلي. وما تمّ الاستشهاد به من نصوص لماكسيم رودنسون ولسمير أمين ولفوزي منصور إنما يشير في اتجاه توافر بعض المقوّمات الاقتصادية ـ الاجتماعية في بعض الفترات للحدّ من الاستبداد وخلق توازن في المجتمع، ولكنها كانت فترات قصيرة. وبالتالي هي تدفع في اتجاه «التفسير المادي للتاريخ». . . وليس «الحتمية التاريخية أو الجغرافية».

٣ ـ إن حديث الطاهر لبيب حول «الحريات المفروضة» في الوطن العربي تثير الدهشة والعجب، لأنه ينفي التاريخ الحي لنضال الشعب العربي في أقطار عديدة للدفاع عن الديمقراطية وعن الدستور. ويكفي الاستشهاد بحالة مصر من خلال حركة عرابي ١٨٨١، وثورة ١٩١٩، وانتفاضة عام ١٩٣٥، وأزمة آذار/ مارس ١٩٥٤. وهناك نضالات أخرى واسعة في السودان، والعراق، والمغرب.

إن التحدي الحقيقي الذي يواجهنا في ظروفنا الراهنة هو تحوّل «الديمقراطية» من مطلب «نخبوي» إلى مطلب شعبي «عام». نعم هناك المشروع الغربي لشكليات الديمقراطية، التي يسميها الطاهر لبيب «المقاولة الفرعية» تحت شعار «حقوق الانسان»، الكل يعلم أنها

«ديمقراطية أدوات التجميل» Cosmetics democracy التي تحاول إخفاء قسمات الوجه القمعي القبيح. ولعلّ تعامل الغرب مع تجربة سلفادور آللندي الديمقراطية في تشيلي في بداية السبعينيات، هي خير دليل على حقيقة الدعم الغربي للديمقراطية.

إن المشكلة، أيها الزملاء، لا تكمن في غياب «المجتمع المدني» في مجتمعنا العربي، لأن «المجتمع المدني» ليس غائباً في معظم البلدان العربية بل هو موجود. ولكن المشكلة تكمن في انقسامية واقتتال فصائل ذلك المجتمع المدني، على نحو يهدّد بتفكيك عرى الوحدة الوطنية على نحو ما شهدنا في لبنان ونشهده اليوم في السودان والجزائر. ولكي نعاين الواقع ونستخلص الدروس حول أزمة المجتمع المدني، ينبغي القيام بدراسات عينية ومنهجية موحدة لتجارب بعض البلدان العربية الهامة في هذا المجال، وأرشح كلاً من: لبنان، السودان، اليمن، الجزائر، لتكون مدخلاً لدراسة حالة (case studies)... حتى تتقدم المناقشة، ونكتشف بدقة عناصر الأزمة وسبل الخروج منها.

٣ ـ ابراهيم سعد الدين

لا أريد أن أكرر ما قاله محمود عبد الفضيل في التو واللحظة، ولكن أريد فقط أن ألاحظ أن إجابة الطاهر لبيب عن سؤاله «هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟» التي جاءت بالسلب قد استندت إلى أمرين: قوله بأن المجتمع العربي الاسلامي كان في تاريخه الطويل مجتمع طاعة وامتثال، والتجربة التونسية حيث فُرض الاصلاح الدستوري من الخارج.

وأنا لا أعرف الكثير عن التجربة التونسية ولا التاريخ التونسي. ولكنني أعرف تاريخ مصر والنضال الديمقراطي للمصريين من أجل الدستور منذ ما قبل الثورة العرابية وخلالها. وإلغاء الدستور بواسطة الاستعمار البريطاني إثر احتلال مصر. وقد استمر هذا النضال بواسطة الحركة الوطنية المصرية ابان ثورة ١٩١٩، وكان الحصول على الدستور أحد الأهداف الأساسية.

من ناحية ثانية، فإن حركة تحرير المرأة وغيرها التي صاحبت أيضاً حركة ١٩١٩، كانت حركة مجتمعية بقيادة قاسم أمين وهدى شعراوي. وبعد ثورة ١٩٥٢ وتراجع الديمقراطية في ظل البطل المنتصر، فإن النضال من أجل الديمقراطية من جديد قادته تحركات الطلاب في ١٩٦٨، بما قاد إلى بيان ٣٠ آذار/ مارس الذي تعطل تطبيقه في ظل التركيز على الاستعداد العسكري لمواجهة اسرائيل.

ولم تكن الديمقراطية منحة من السادات، بل كانت نتيجة نضال المصريين. ولذلك فإن توقّف الممارسة الديمقراطية بواسطة السادات كانت محل احتجاج واسع قاد في النهاية إلى اعتقال كل القيادات السياسية في مصر وأحداث المنصة بعد ذلك.

كما أن المطالبة الجديدة باحترام حقوق الانسان لم تأتِ استجابة للموقف الأمريكي.

فقد بادر المثقفون العرب إلى تكوين منظماتهم للدفاع عن حقوق الانسان منذ فترة طويلة بـدءاً من ١٩٨٢.

هذا عن الواقع المصري، أما عن القول بأن المجتمع العربي الانساني قد وُسم دائماً بأنه مجتمع الطاعة والامتثال فيثير سؤالاً حول ما إذا كانت الديمقراطيـة والمجتمع المـدني في الغرب هما ظواهر قديمة أو جديـدة. طبعاً أن الحـداثة والقـدم هي أمور نسبيـة، ولا شك أن ظهـور الديمقراطية والمجتمعات المدنية في الغـرب هو أقـدم إذا قيس بالـوطن العربي، ولكن ألم يكن الغرب لقرون وقرون هو مجتمع الامتثال والـطاعة للملك صـاحب الحق الإلهي، وللبابـا ظل الله عـلى أرضه؟ ولم يحـدث تغيير هـذا الوضـع إلا بعد عصر النهضـة وثـورات الـبرجـوازيـة وحدوث الثورة الصناعية في أوروبا. إن تأخر نشوء المجتمع المدني في البلدان العـربية وتـأخر رسوخ الديمقراطية في البلدان العـربية هـو أمر مـرتبط أيضاً بمـدى التخلف والتقدم في تحقيق التنمية ونشوء الصناعة الحديثة، وهكذا.

وأنتهي إلى أن القول إن الديمقراطية تفرض على الشعوب العربيـة بواسـطة الاستعمار، ومن جديد، لا يجعلنا نرفض لا الديمقراطيـة ولا حقوق الانسـان وإنما يؤدي بنـا إلى التمسّك بأن لا تنفصل الديمقراطية لا عن حقوق الشعوب في التحرر أو في العدل الاجتماعي.

٤ ـ سعيد بنسعيد

جملة ملاحظات أو تدقيقات تتصل بالقسمين الأول والثاني من العرض.

أولاً: بصدد القسم الأول (براديغم الطاعة)، وتحديداً بصدد فهم النص معاني الفتوى ووظيفة المفتي، أهل الحل والعقد، غياب الحرية أو هامشيتها في مصنفات الفقهاء.

١ ـ تغيير الرأي في المسألة الواحدة «دون حرج الخروج عن أحكامها الفقهية».

فقد يجيبك الفقيه، بحسب منهجه وممارسته الافتائية أيضاً، أنه لا ضير عليه في ذلـك، فـما قولـه سوى نـظر واجتهاد يتبـدل باستبـدال الأوقات والشروط، ويتغـير بتغير «المعـطيات» الجديدة (الخـبرات، الاستشارات...). وقـد يعترض عليـك بأن ذلـك سبب الاختلاف في الفتيا بين مجتهد وآخر ـ فليس يكفي أن يستفتى من الحاكم وحده في ذلك.

٢ ـ لا أرى هناك ما يستدعي التردد في الحـديث عن «أهل الحـل والعقد» ـ عـلى نحو مـا عرفه الفقهاء، ونحو ما يذكره الماوردي تخصيصـاً في المرجـع الذي رجعت إليـه. فأهـل الحل والعقد هم «المجمعون» (أو من تكون لهم سلطة «الاجماع»). فهم، في تعبير الثقافـة العربيـة الاسـلامية، الخـاصة، أمـا العسكر فقـد التجأوا إلى طـريق آخر يختلف بـين القوة والتـدخل المباشر وبين استفتاء من يشاؤون من «فقهاء السلطان».

٣ ـ «مسألة الحرية ليست أساسية» في مصنفات الفقهاء لسبب واضح: هو أن معناها كـان

سلبياً في تصورهم. فالحرية هي مجرد انتفاء شرط العبودية المخلّ بأحكام التكليف وشروطه، فلم تكن لها الحمولة المعروفة في أدبيات الفكر الليبرالي بالتالي. (الشيخ رفاعة الطهطاوي وصف «الثوار» في ثورة ١٨٣٠ فقال عنهم إنهم «حرّيون» ـ وما كان يجد في مخزونه المعرفي معنى غير ذلك).

ثانياً: بصدد القسم الثاني (الكلام عن الديمقراطية الاخضاعية)

نعلم جميعاً أن الاستعمار اتخذ في كل من المغرب وتونس صورة «الحماية». و «الحماية» اعتراف بنظام الدولة القائمة (دون حقها في السيادة) وبصورتها ـ مع اختلاف بنية الدولة وعمقها في كل من تونس والمغرب.

ما فُرض على المغرب (وأتحدث عن المغرب الأقصى وحده الآن) هو إدخال اصلاحات تمسّ أمور الادارة واصلاح الطرق والموانىء، وهو الدعوة إلى الأخذ بسياسة «الباب المفتوح» ـ دون أن يتعلق الأمر بـ «إصلاح سياسي». أما الاصلاح على النحو الذي ترى فيه «فرض مخايل مجتمع ديمقراطي» فهو يرتبط بعمل الحركات الوطنية، بل إن «بوادر» اصلاح سياسي أو «مدني» كانت ترجع إلى ما قبل دخول الاستعمار الفرنسي بصورة «رسمية» فعلية في آذار/ مارس ١٩١٢ (أول محاولة لوضع دستور في المغرب قام بها ثلة من المثقفين يُعرفون باسم «جماعة لسان المغرب» نسبة إلى المجلة التي كانوا يصدرونها في شمال المغرب وذلك في سنة ١٩٠٧)، وهذا من جهة أولى.

من جهة ثانية، فإن كل حديث عن المجتمع المدني يتضمن بالضرورة تصوراً ما للدولة، فهما مترابطان. وتاريخنا قد لا يخلو من تناقض في ظاهره: فقد كانت الدولة أحياناً أكثر وعياً وتقدماً مما كان عليه المجتمع عندنا.

وبالجملة، فالمسألة ترتبط بجملة شروط ومعطيات تاريخية: شروط ومعطيات التحرر والعمل الوطني، ومن ثم فإنني أقول (مسرعاً ومختصراً في انتظار تبرير لاحق) متسائلاً: هل عرف المجتمع العربي الاسلامي مجتمعاً مدنياً؟ والجواب عندي بالنفي. فميلاده أو انبثاقه مرتبط بجملة التحوّلات المعقدة التي عرفها المجتمع العربي الاسلامي المعاصر.

٥ ـ موضي الحمود

أولاً: أعترف بداية أن ما أثاره الطاهر لبيب لهو تحدٍّ لفكر اعتمدناه طويلاً حين طالبنا بعدم قبول مشروع الديمقراطية السياسية في نموذجها الغربي... وتمنّى علينا أن نعمل جميعاً على بلورة نموذج شرقي/ عربي/ اسلامي ينبع من تراثنا ويتواءم مع ظروفنا الحالية ويستثمر ما بقي من طاقاتنا لخلق المستقبل، إن بقي هناك طاقات أو نَفَس.

ولي تساؤل أطرحه على الندوة وعلى الباحث: كيف يمكن مشروعاً عربياً/ اسلامياً أن ينمو أو ينجح، وكثير منا يسكت عند وأد الديمقراطية تحت أي عذر أو سبب؟

سكت الاسلاميون (مفكروهم على درجة الخصوص وفي جميع أنحاء الوطن العربي) عند وأد الديمقراطية في السودان.

وسكتت القوى القومية (كثير من رموزها) عند وأد الديمقراطية في الجزائر - (بحجة الخوف من خطر وصول الأصوليين إلى السلطة) - كما سكت كثير من المفكرين من التيارين عن ممارسات وأد الديمقراطية من قبل أنظمة تقوم بوأد الديمقراطية والشعوب، بل ساند بعضهم هذه الأنظمة كما حدث في أزمة الخليج والسكوت على انتهاكات النظام العراقي.

إنها معضلة حقيقية أن نرفض المشروع الغربي الجاهز - وأنا لا أتفق مع الباحث تماماً في ذلك - ونحن لا نملك أي مشروع أو تصور بديل، وممارساتنا على الأقل حتى الآن لا تبشر بقرب هذا المشروع ولا أرى أنها تساهم في خلق هذا التصور مساهمة حقيقية.

ثانياً: الملاحظة الثانية عن الممارسة الديمقراطية للمجموعات المدنية في الكويت...

تشكلت كثير من المجموعات المدنية (المؤسسات) في الكويت بعد الاستقلال، خاصة، وبجهود القوى الوطنية في الكويت آنذاك. ووجدت جمعيات للنفع العام وجمعيات تعاونية والروابط المهنية والأندية الثقافية... وفي جميع هذه الهيئات مارس المواطنون الديمقراطية والانتخابات في ظل حرية كفلها الدستور، وحيادية من السلطة القضائية وحرية الصحافة.

وعلى الرغم من العثرات التي مرّت بها المسيرة الديمقراطية في الكويت وتعطّل البرلمان لفترات، وتقييد الصحافة فترات أخرى، إلّا أن الممارسة في هذه الجمعيات استمرت ديمقراطية لم تتدخل فيها الدولة، رغم تصارع القوى الوطنية والأصولية على ادارة مجالس هذه الهيئات.

هذه الممارسات أفرزت نموذجاً متميزاً للمجتمع المدني في الكويت تحت ظل القوات العراقية الغازية... فنظّم المواطنون أنفسهم وأداروا المرافق العامة والجمعيات التعاونية، وقاموا بتأدية مصالح المواطنين الصامدين في ظل غياب السلطة الرسمية وفي ظل العصيان المدني الكامل.

هذه الممارسة وهذا النموذج دفعا السلطة إلى احترام كل ذلك. ورفعت هذا الأسبوع الرقابة المسبقة عن الصحف... وهناك استعداد حقيقي لانتخابات برلمانية حرة في تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٢. وذلك يثبت أن الممارسة المدنية الناجحة تؤدي حتماً إلى الديمقراطية السياسية.

٦ - مصطفى كامل السيد

رغم الاتفاق العام مع استنتاج الطاهر لبيب من أن الديمقراطية ليست مطلباً اجتماعياً، بمعنى أنه ليس هو المطلب الذي يحرك الجماهير العربية سواء في انتفاضاتها ضد النظم

السلطوية في الوطن العربي أو في استكانتها لهذه النظم، إلا أن الأسباب التي طرحها لتفسير هذا الموقف قد لا تكون هي الأسباب الصحيحة.

فمن ناحية لم يكن ما جرى من تطور ليبرالي في بعض البلدان العربية مجرد منحة من الحاكم أو استجابة لضغوط خارجية، وإنما كان ذلك انعكاساً للضغوط التي تعرّضت لها النظم الحاكمة في المجتمعات العربية سواء قبل الاستقلال أو بعدِه، وخصوصاً أن الحركة الوطنية في معظم هذه البلدان ولا سيما مصر والمغرب كانت تدرك الارتباط الوثيق بين التطور الديمقراطي والحصول على الاستقلال الوطني. لذلك رفعت الحركة الوطنية في مصر منذ بداية هذا القرن شعارَي الدستور والاستقلال وعياً منها الارتباط بين هذين المطلبين.

من ناحية أخرى، فمن التبسيط الشديد وصف ما حدث من تحوّل باتجاه التعددية السياسية واقامة نظم تحترم الحقوق السياسية والمدنية في عدد من دول العالم الثالث في أمريكا اللاتينية وجنوب آسيا وافريقيا، في البرازيل وتشيلي وأروغواي، وفي باكستان وبنغلاديش والفيليبين وفي زامبيا بأنه نتيجة ضغوط خارجية أو أنه استجابة لمشروع أمريكي. فقد حدثت هذه التطورات في الثمانينيات في وقت لم تكن ترفع فيه الإدارة الأمريكية تحت رئاسة رونالد ريغان شعار حقوق الانسان، وإنما كانت تؤكد ضرورة مكافحة الشيوعية في كل مكان، وتساند بذلك كل النظم الديكتاتورية في العالم الثالث. كما جاءت هذه التطورات نتيجة حركات سياسية واسعة يقودها ما يشبه الجبهة الوطنية في معظم هذه البلدان تضم في ثناياها أحزاب اليسار واليمين من نقابات العمال ومنظمات الطبقة الوسطى المهنية، بعد أن دفعت كل هذه الشعوب ثمناً غالياً من التضحيات الانسانية في ظل نظم سلطوية وعدتها بالرفاهية مقابل التنازل عن حقوق الانسان الأساسية. وكانت نتيجة هذا الرهان خسارة هائلة بالنسبة إلى هذه الشعوب تمثلت في أعداد كبيرة من المسجونين السياسيين أو المختطفين الذين لم يعرف مصيرهم، فضلاً عن ارتفاع حجم مديونيتها الخارجية ووقوعها في أزمة اقتصادية لا تعرف كيف تخرج منها.

ولم يختلف الأمر كثيراً في الأقطار العربية التي عرفت تطوراً باتجاه قبول التعددية السياسية وتوسيع ممارسة بعض الحقوق السياسية والمدنية مثل المغرب والجزائر وتونس ومصر والأردن واليمن. لم يكن هذا التطور منحة من حكام هذه البلدان وإنما كان يعكس تعلّمهم درساً من الأزمات الداخلية التي واجهوها، وهو أن توسيع ممارسة هذه الحقوق قد يكون السبيل لتجنب ثورات عنيفة. تعلّم ذلك الملك الحسن بعد أزمة حادة مع أحزاب المعارضة المغربية في منتصف السبعينيات، وتعلّم ذلك زين العابدين بن علي بعد المواجهة العنيفة بين الاتجاه الاسلامي في تونس وحكومتها قبل الاطاحة بالرئيس التونسي السابق الحبيب بورقيبة، وتعلّم ذلك الشاذلي بن جديد بعد مظاهرات تشرين الأول/ اكتوبر الواسعة في سنة ١٩٨٨، وتعلّم ذلك الملك حسين في الأردن بعد المظاهرات الواسعة احتجاجاً على السياسة الاقتصادية لحكومته في نيسان/ ابريل ١٩٨٩. ولم يكن الأمر مختلفاً في مصر عندما تلقّن حسني مبارك الدرس واقفاً إلى جانب الرئيس السابق أنور السادات عند اغتياله في ٦ تشرين الأول/ اكتوبر

١٩٨١ بعد القائه القبض على ١٥٠٠ مواطن مصري يضمون تقريباً كل قيادات المعارضة السياسية في مصر من اليمين إلى اليسار.

صحيح أن حدود هذا التطور هي متواضعة جداً في الوطن العربي بالمقارنة ببلدان أخرى في العالم الثالث، ولكن أسباب تواضع هذا التطور ترجع إلى أسباب غير ما أشار إليه الطاهر لبيب، من بينها مثلاً أن البرجوازيات العربية، وهي التي كان يفترض أن تقود التطور نحو الديمقراطية ومثلما جرى في التجارب التاريخية المعروفة في غرب أوروبا، تعتمد على الدولة إما كمصدر لثرواتها أو لحماية هذه الثروات، ومن ثم فإنها لا تقدر على المواجهة الحاسمة لدولة سلطوية لدفعها نحو توسيع نطاق المشاركة السياسية، بل إن رغبتها أصلاً في الدخول في مثل هذه المواجهة تضعف إلى حد بعيد عندما تسهل لها هذه الدولة السلطوية فرص الحصول على مزيد من الثروات عن طريق اتّباع سياسات ترفع القيود عن النشاط الاقتصادي الخاص وعن الاستثمار الأجنبي. وهكذا تضحّي هذه البرجوازيات بحقها في ممارسة السلطة من أجل توطيد حقها في استغلال الثروة وتركيزها.

والسبب الثاني لتواضع هذا التطور هو عدم التزام المثقفين العرب جدياً بقضية الديمقراطية. الديمقراطية ليست هدفاً يستحق النضال في حد ذاته من وجهة نظرهم. ما زال هؤلاء المثقفون، أو قطاعات عديدة منهم ينظرون إلى الديمقراطية باعتبارها وسيلة قد تكون نافعة لتحقيق الوحدة القومية، أو إقامة الدولة الاسلامية، أو الانتقال إلى مجتمع اشتراكي. وعندما يبدو أن إحدى هذه الغايات النهائية قد أصبحت قاب قوسين أو أدنى من التحقيق، يضرب هؤلاء المثقفون عرض الحائط بقضية الديمقراطية. ولعل الممارسات الداخلية في الأحزاب السياسية والنقابات المهنية العربية لهي أقوى دليل على ضعف هذا الالتزام تجاه الديمقراطية، وعلى الفجوة الواسعة بين الشعارات التي يرفعها المثقفون العرب وسلوكهم الفعلي.

والعائق الثالث لاتساع نطاق هذه التجارب الليبرالية المحدودة في الوطن العربي هو النمو اللامتكافىء بين البلدان العربية من هذه الناحية. الدول التي ما تزال تحتفظ بهياكل الحكم السلطوية دون أن تتيح لمواطنيها هذا الهامش الضيق من الحريات المدنية والسياسية، وتضيق بوجود هذا الهامش في بلدان عربية أخرى مجاورة، ومن ثم تمارس الضغوط على البلدان العربية التي تسمح بوجود هذا الهامش إما لتقليصه إلى أدنى حد أو لإلغائه تماماً. ولعل تجارب كل من الكويت ولبنان وبعض الشواهد في مصر هي أبلغ دليل على أثر العلاقات العربية ـ العربية في اعاقة التطور نحو تعددية سياسية حقيقية واحترام أوسع لحقوق الانسان المدنية والسياسية.

وأخيراً يتساءل الطاهر لبيب عن امكانية تحقيق الديمقراطية في ظل التبعية. إن مثل هذا التساؤل يظهر تثميناً مغالىً فيه للديمقراطية. الديمقراطية لا تقدم الجواب عن المشاكل الجوهرية للمجتمعات مثل الاستقلال الوطني أو اعادة توزيع الثروة أو دفع التنمية الاقتصادية والاجتماعية أو التقليل من التبعية، ولكنها تحدّد مجموعة من الاجراءات يمكن أن يؤدي اتّباعها

إلى تقديم اجابات أفضل عن كل هذه التحديات. بعبارة أخرى ربما تؤدي التعددية السياسية وحرية التعبير والتنظيم وامكانية التداول السلمي للسلطة وتوسيع نطاق المشاركة السياسية إلى إتاحة الفرصة لحوار وطني أوسع حول كل هذه القضايا، وتولي ذلك الفريق ـ الذي يبدو لأغلبية المواطنين أنه يملك اجابة أفضل عن هذه التحديات ـ السلطة فترة من الزمن، وامكانية تغييره بفريق آخر سلمياً إذا ما تحققت أغلبية المواطنين من خطأ حكمها عليه في السابق. ليست الحكومة التي تصل إلى السلطة في هذه الظروف بأفضل الحكومات، ولكنها قد تكون من أقلّها سوءاً في مجتمع من المجتمعات. ويملك المجتمع في هذه الحالات فرصة تغييرها. ولكن ما هو الضمان أن تنجح الشعوب العربية في غياب الديمقراطية في التخفيف من حدة التبعية؟ لن يكون أمامها سبيل في هذه الحالة لتغيير الحكومة التي وعدت بتحقيق ذلك ثم أخفقت، وعليها هنا أن تقبل استمرار الحكم الاستبدادي والتبعية، وكل ما يمكن أن يجرّه الحكم الاستبدادي من كوارث دون أن تبدو في الأفق أي امكانية لتغييره سلمياً.

٧ ـ حسنين توفيق ابراهيم

لديَّ بعض التساؤلات حول البحث القيّم الذي قدّمه الطاهر لبيب.

أولها، حدود دور العوامل الخارجية في دفع التطور الديمقراطي أو الاتجاه نحو التعددية السياسية في عدد من الأقطار العربية، مثل مصر وتونس والأردن والجزائر. فإذا كان للعوامل الخارجية من أثر أو دور فهو أثر ثانوي، حيث ارتبطت عملية الانتقال في الأساس باعتبارات داخلية، كان من بينها اتجاه النظم الحاكمة نحو توثيق علاقاتها بالغرب. ولذا فقد جاءت تجارب الانتقال في هذه البلدان بمبادرة من النخب التسلطية، وتمّت عملية ادارة الانتقال تحت تحكّمها وسيطرتها. وكان الهدف من هذه العملية هو البحث عن مصادر جديدة للشرعية. ولذا جاء الانتقال جزئياً، ومقيداً، وانتقائياً، ويغلب عليه نمط الأزمة الدورية. وقد انتهت التجربة في الجزائر بصورة مبكرة ومأساوية على نحو ما نعلم جميعاً.

وثانيها، هل هناك فعلاً اهتمام أمريكي حقيقي بقضية الديمقراطية في الوطن العربي في الوقت الراهن، وبخاصة في منطقة الخليج العربي حيث المصالح الأمريكية والغربية وبالذات في ما يتعلق بالنفط؟

أنا أشك في ذلك نظراً لأن تطبيق الديمقراطية قد يسمح بزيادة الوزن السياسي لبعض القوى السياسية التي تقف من المصالح الغربية موقف الرفض. وبالتالي فهي تغض الطرف عن هذه المسألة في المنطقة. ولكن لا بأس من النصح بأن يكون هناك مجالس شكلية للشورى، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يشكّل تغييراً في بنية هذه النظم وطبيعتها. وتأتي المواقف الغربية إزاء أحداث الجزائر لتكشف عن رؤى وتصورات القوى المسيطرة في النظام الدولي من قضية الديمقراطية في الوطن العربي.

ولذا، فالأرجح أن الولايات المتحدة الأمريكية ترغب في استمرار النظم الحليفة

والموالية في المنطقة، وبالذات في الخليج العربي، وبغض النظر عن طبيعتها الديمقراطية، فوجود مثل هذه النظم يساهم في ضمان استمرار هيمنتها على النفط.

وثالثها، اتفق تماماً مع طرح الطاهر لبيب بضرورة تأسيس مشروع ديمقراطي جديد. لكن حتى يتم تأسيس هذا المشروع وتطبيقه، ما العمل إذن؟ فمن الأهمية بمكان البحث عن أفضل الآليات والأساليب التي من شأنها وقف التدهور والانهيار في الأوضاع العربية في الوقت الراهن.

٨ ـ محسنة توفيق

أعتقد أن للديمقراطية، عند الناس، أكثر من مدلول. بمعنى أننا عندما نتحدث عن الديمقراطية الليبرالية الأوروبية، فإني لا أعتقد أن ثمة مجالاً للحديث عن هذا النموذج على الاطلاق عندنا. فنحن في المجتمع المصري، مثلاً، كان عندنا تجربة صغيرة جداً، ومهمة جداً، إذ قام الرئيس السادات وأعلن اطلاق الحريات الديمقراطية. وهو ـ في الحقيقة ـ قام إذ ذاك بشيئين متناقضين بالوقت نفسه، فقد عمل على اطلاق حرية القوة الرأسمالية في العمل والتجارة والقول، وبالمقابل طُرد الفلاحون من الأرض، ونُزعت منهم مكاسب كانوا يمتلكونها من قبل. ففي هذا، كان هناك مقايضة، مقايضة على حريتنا، وعلى الموقف الوطني، وحقوق الجماهير الفقيرة. مقايضة لقاء ديمقراطية لم تكن حقيقية. فالمسألة هذه شائكة جداً، لأنني ـ أنا شخصياً ـ أعتبر أن تاريخ حياتي كله نضال ديمقراطي. لكن ليس هناك شيء اسمه نضال ديمقراطي في ذاته. إنما عندما أشترك في عمل جماعي، لا يكون هدفه الديمقراطية في ذاتها، فنحن مثلاً نشكل لجنة لمناصرة الشعب الفلسطيني والشعب اللبناني وقت الاجتياح. هذا نضال ديمقراطي. لكن نحن لا نأتي لننتزع حق الديمقراطية التي نحتاجها لأهداف أخرى. وهذا المحتوى للديمقراطية هو ضروري جداً، لأن السلطة ـ عندنا في مصر ـ تقول إنها ديمقراطية، والقوة الرأسمالية تقول أيضاً إنها ديمقراطية، والرجعية تقول إنها ديمقراطية، والقوة التي تريد جرّنا بكل الأشكال إلى الهيمنة، ولا أقول التبعية للاستعمار الجديد، تقول بالديمقراطية. والحقيقة أن الجماهير الشعبية لا تقول بالديمقراطية، إنها تقول شيئاً آخر. تقول مثلاً اضرابات عمالية تستمر ستة أيام، فتحاصرها قوات الأمن المركزي، وتضرب القائمين بها وتعذبهم. إن الذين يتعذبون في مصر، في المعتقلات هم الاسلاميون والعمّال. هنا الاستعمال الهلامي لكلمة الديمقراطية. أنا أعتقد أنه خطير، ليس هناك مشروع ديمقراطي يضم الجميع (. . .).

نحن جميعاً نطلب الديمقراطية. لكن الديمقراطية التي نعنيها لا بد أن تكون مرتبطة بمطالب محددة اجتماعية، سياسية (. . .). كما أننا لن نستطيع أن ننتزع الديمقراطية إلا بقوة جماهير. وتاريخنا يقول هذا. يعني أن الفلاحين يخافون من السلطة، ولكن من الممكن أن يقوموا ويواجهوها مواجهة حاسمة، ويحملوا البنادق، لأن هذا هو الشرط لكسر الخوف بالنسبة إليهم (. . .).

فالمسألة هي بالسؤال التالي: لماذا نحنُ ـ كمثقفين وكفكر سياسي وكأحزاب سياسية وكتركيبة عقلية ـ نباعد في فهم كثير من حركة الناس وقانونهم، وحتى في عدم فهم معنى صمتهم؟ مع أن ذلك كله مفهوم وبسيط!

٩ ـ عبد الإله بلقزيز

أوحى لي عرض الطاهر لبيب، وبخاصة حديثه في الوضع الملتبس للدعوة الديمقراطية في الأقطار العربية الناتجة من الضغوط الخارجية، بالوقوف عند ظاهرة سياسية جديدة بالتأمل هي ظاهرة الدمقرطة الاضطرارية التي تلجأ إليها الدولة العربية بفعل الضغوط الدولية. وتتجلّى في اجراءات الانفتاح السياسي على قوى المعارضة، واقرار التعددية السياسية، ودسترة المجال السياسي، واقرار الاقتراع العام، والإفراج عن أجيال من المعتقلين السياسيين. وعلى الرغم من أن هذا المنحى الانفتاحي لم يطل قسماً عظيماً من الأقطار العربية، وأنه ما يزال محصوراً في نطاق ضيّق، إلاّ أن دورته قد بدأت منذ نهاية العقد الماضي مستأنفة نظيرات لها كانت قد بدأت منذ عقد ـ كما في مصر ـ أو منذ عقدين ونصف في المغرب.

لا تقدّم هذه الديمقراطية نفسها ـ في محتواها ـ بصفتها حركة جذرية عميقة تعيد قلب علاقات السلطة، وتفك قبضة مصادرة ادارة النظام من قِبل نخبة محدودة متسلطة. . . ، بل تقدّم نفسها دون مساحيق بوصفها محاولة لاحتواء واستيعاب الضغوط الداخلية الهائلة المتدفقة على السلطة ومحاولة التكيّف معها، لكنها أيضاً تقدم نفسها بصفتها ثمرة لإرادة أجنبية باتت صريحة في التعبير عن نفسها من خلال المطالبات المتلاحقة لدول ومنظمات غربية بوجوب اقدام البلد العربي على إحداث بعض التعديل في نظام توزيع السلطة بما يؤمن بعض المشاركة فيه للقوى السياسية وللجماعات الاجتماعية العربية المعارضة.

قبل أن يبدأ هذا الفصل من الضغوط السياسية الخارجية على النخب الحاكمة، كانت ضغوط اقتصادية سابقة قد مورست عليها وأجبرتها على أن تفصّل براجمها الاقتصادية «التنموية» على مقاس «توصيات» صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. وكثيراً ما بلغت النخب الحاكمة تحفظاتها «الاستقلالية» ورضخت لشروط هذه المؤسسات المالية العالمية معرضة سمعتها وشرعيتها للانكشاف أمام الشعب الذي تأذّى من هذه البرامج المملاة. حين تبدأ النخب عينها في الرضوخ لضغوط الدول نفسها سياسياً والقبول بنوع من توزيع السلطة يأتي على مساحة محترمة من مستعمراتها السياسية القديمة، فإنها تعبّر بذلك عن حلقة جديدة من حلقات الضغط يتوحد فيها الاختراق الاقتصادي بالتحكم السياسي في صورة يصير فيها تكريس الثاني شرطاً لا مندوحة عنه لتأمين اعادة انتاج الأول. لا يريد الغرب من هذه الضغوط أن يعمم رسالته التمدينية الحضارية المزعومة، ولا تكريس قواعد جديدة للنظام الدولي، ولا حماية حقوق الانسان من أنظمة شرسة هي من انتاجه كما يريد كهنته أن يصوروا الأمور، وإنما هو بذلك يحاول حماية سيطرته في الجنوب ـ ومنه الوطن العربي ـ من احتمالات وطنية اعتراضية تحبل بها المنطقة في عصر الانتفاضات والهبّات الجماهيرية العنيفة. إن نوعاً من الدمقرطة الشكلية يخفف من الاحتقان الداخلي ومن التعبئة النفسية الشعبية، ويعيد ادماج

النخبات المعارضة الجديدة في النظام . . . ، يكفي في نظر الغرب كي يوفّر اطاراً مأموناً لاستمرار تلك السيطرة الأجنبية بتوفيره مناخاً نسبياً من الاستقرار السياسي في الكيانات العربية.

ربما كان أخطر ما في هذا المنحى الذي يذهب فيه سلوك السلطة في الوطن العربي هو مضمونه: إنه يعبّر عن ثقافة سياسية استبدادية في العمق، احتقارية للشعب، إنها لا تتحرج في أن تنحني بجبن ومذلة أمام أولياء نعمتها في الغرب، وتبلع تحفظاتها ولسانها السليط، في الوقت الذي لا تتردد فيه في اعلان حالة الاستثناء وانزال جيوشها لحصد رؤوس الناس كلما طالبوا بحريتهم.

١٠ ـ نوال السعداوي

سررت لبحث الدكتور الطاهر لبيب لأنه لمس إلى حد كبير جوهر هذه الندوة على نحو علمي وسياسي غير منفصل عما يحدث في الواقع. وأنا أتخوّف دائماً في الندوات العلمية من الغرق في التفصيلات الأكاديمية بحيث يضيع جوهر الموضوع.

وإني أتفق معه في أن الديمقراطية بشكلها الراهن هي مفروضة علينا ـ رغم أنوفنا ـ وإنها سيف مسلط تحت اسم الحرية وحقوق الانسان، وليس أدلّ على ذلك من أن الذي بدأ هذه الديمقراطية في مصر مثلاً هو السادات ـ الذي سمح بتعدد الأحزاب أو أعطى أمراً بنشوء بعض الأحزاب المحدودة تماماً، والذي شجّع أيضاً التيارات الدينية الأصولية لضرب تيارات سياسية أخرى، لكنه سرعان ما ضرب الديمقراطية كلها ضربة هائلة وزجّ بالمعارضين في السجن.

ليس غريباً أيضاً أن إعطاء المعونات الأجنبية إلى حكومات العالم الثالث تشترط تعدد الأحزاب وهذه الديمقراطية الشكلية والانفتاح الاقتصادي على الغرب.

وليس غريباً أن تنتج مثل هذه الديمقراطية أكثر التيارات السياسية والأصولية تخلفاً والأكثر دكتاتورية كما حدث في بلداننا العربية وفي الغرب أيضاً.

فقد تحدّث الطاهر لبيب عن براديغم الطاعة، واتفق معه لكنه لم يتعرّض لبراديغم الطاعة الأخرى التي تحكم نصف المجتمع المدني أو النسائي. براديغم الطاعة بالنسبة إلى الشباب والقُصّر داخل العائلة أو داخل السلطة الأبوية المطلقة، وكنت أود أن يربط براديغم الطاعة بجميع المستويات العمودية من الدين إلى الدولة إلى العائلة.

إن الديمقراطية في بلادنا العربية لم تتحقق، وإنما هي، مجرد إرهاصات ـ فلا يمكن أن تأتي الديمقراطية، أو الاشتراكية من أعلى ـ ولا يمكن أن تنشأ الأحزاب بقرار علوي من الحاكم. ولا بد من نشوء الديمقراطية من القطاعات الشعبية، النساء، الشباب، القُصَّر، الفلاحين والعمال. . . الخ.

الـديمقراطيـة ليست مجرد انتفـاضات لحـظية في أزمـة معيّنة دون حـركة شعبيـة حقيقية يحدث لها تراكم يحقق الديمقراطية للنساء والرجال والشباب.

ما حدث في بلداننا مجرد لحظات عفوية جماهيرية تخرجها الناس إلى الشوارع ثم تُضرب بـالعصا أو الجيش وتـتراجع. لم يحـدث تراكم ديمقـراطي حقيقي، ولم يحدث تغيـير في أسس التربية في البيوت أو المدارس لجعل النقاش والجدل هما الأساس وليس الطاعة.

١١ ـ عبد الملك المخلافي

هناك الآن بالفعل حتمية جـديدة ومفـروضة عـلى الأمة العـربية، كـما أسماهـا الطاهـر لبيب.

تقوم هذه الحتمية على فرضية جاهزة هي أن الأمة العربيـة ليس لها من مخـرج لأزماتهـا وحـل لمشاكلهـا إلا الديمقـراطية، وهـذا كلام جميـل ورائع، ولكن أي ديمقـراطية؟ هـل هي الاحتيـاج الصحيح للمجتمـع العربي عـلى ضوء تجـربته؟ هـل هي الديمقـراطيـة التي تحمـل مشاريع تنقل الأمة إلى واقع جديد يتناسب مع حجم تضحياتها ومع كـل أهدافهـا؟ هذا غـير مطروح ـ حتى الآن ـ على الأقل. ما هو مطروح فقط الديمقراطيـة، خاتم سليـمان السحري، والغاية في حد ذاتها، ضمن مفاهيم تحاول أن تبحث عنـد جان ـ جـاك روسو وغـرامشي عن فهم مبرراتها وفهم المجتمع العربي.

أين ذهبت المشاريع التي أجمعت عليهـا الأمة وقـدمت من أجلها التضحيـات والشهداء أكـثر مما قـدمت من أجل الـديمقراطيـة ذاتهـا، ومـا هي صلة الـديمقـراطيـة بهـا ومـاذا تقـدم الـديمقراطيـة من امكانيـة لتحقيق هذه المشـاريع، أقصـد المشـاريـع الكـبرى التي اتفق عـلى تحديدها، بالـديمقراطيـة، والعدالـة الاجتماعيـة، والوحـدة العربيـة، والاستقلال في مـواجهة الهيمنـة الأجنبية والمشروع الصهيـوني، والتنمية المستقلة والأصـالة الحضـارية؟ حتى الآن، لا جواب متكامل وواضح. إن علينا أن نسلّم بأن الديمقراطية هي حاجة ذاتية فرضتها التجـربة العربية المعاصرة التي كانت تجـربة قمعيـة. وقد أملت الـديمقراطيـة كضرورة حتمية ومـطلب شعبي، ومن ثم فإنه غير جائز هنا الحديث عن مؤامرة امبرياليـة تفرض الـديمقراطيـة كخيار. ولكن من المؤكـد في قناعتي أن أسلوب تـطبيق الديمقـراطيـة ـ أي نمـوذجهـا وأيضـاً مـداهـا، وأسلوب الحصول عليها قد فرضت فرضاً، فقد فُرض أسلوب المنح من قبل الأنظمة العـربية الديمقراطية على شاكلتها، ولا تشبع حاجات الجماهـير المتعددة، كـما فرض النمـوذج الليبرالي الغربي نموذجاً وحيداً، وهو ما يـدفعنا إلى التسـاؤل: هل الـديمقراطيـة، هي فقط ذلك الفهم الليـبرالي الغربي لهـا؟! يبدو أنـه لم يقم حتى الآن غير هـذا، بل يمكن القـول إن هناك قسـراً للأمة لأن لا ترى غير الفهم الليبرالي للديمقراطيـة. وهنا نـطرح سؤالاً ثانيـاً: ألا يمكن اعادة تقديم مشاريع نهضة الأمة بمضمون ديمقراطي عربي كما أسماه كـريم بقرادوني أو الـديمقراطيـة الأخرى بتعبير الطاهر لبيب؟ إن محاولات تطبيق الديمقراطية الليبرالية، خلقت تجارب معرّضة جميعها للانتكاس لعدم تطابقها مع الواقع، بل إن تـوافق صيغ النمـوذج الديمقـراطي الغربي

بين المثقفين العرب وبين الحكام الذين منحوا الديمقراطية في أقطارهم يوحي بأن هذا التوافق غريب وغير طبيعي.

إن المشروع العربي للديمقراطية من وجهة نظري يجب أن يبحث التزاوج بين الديمقراطية وتطلعات الأمة، ويمكن أن أطرح في هذا السياق أربع قضايا:

القضية الأولى: كيف يمكن أن يكون من مهمة المشروع العربي الديمقراطي، إفراز سلطة ديمقراطية تعبّر عن الناس وتخضع لهم، سلطة باستطاعة المجتمع المدني العربي أن يعيد فكها وتركيبها ديمقراطياً، عبر التداول السلمي وصندوق الاقتراع؟

ثانياً: ديمقراطية تحقق العدالة الاجتماعية، فلا يمكن فصل الديمقراطية السياسية في الوطن العربي عن الديمقراطية الاجتماعية أو توفير لقمة العيش التي هي ضمان نجاح بطاقة الانتخاب كما قال جمال عبد الناصر باعتبار أن الديمقراطية السياسية والاجتماعية هما جناحا الحرية.

ثالثاً: أن تحمل الديمقراطية العربية مشاريع الأمة التي أجمعت عليها وضحّت من أجلها ويأتي في مقدمتها التحرر والتنمية المستقلة والوحدة القومية وأن تكون دافعاً إلى انجاح هذه المشاريع لا بديلاً لها.

رابعاً: إن التوجه إلى اعتبار الديمقراطية هي البديل لكل أهداف الأمة أو الحل السحري أو طرح ديمقراطية دون مشاريع أو مضمون فخ يجب تجنّب الوقوع فيه، لأنه سيكون مقدمة لوقوع الأمة في مرحلة التفتيت على المستوى القطري ذاته والدخول في مرحلة الحرب الأهلية والسيطرة الأجنبية والتمهيد لمرحلة دكتاتورية جديدة والعمل على تصفية كل ما تحقق حتى الآن بفضل النضال العربي.

فهل نتنبّه لذلك؟ هذا ما أتمناه.

١٢ ـ مبدر الويس

إن المشروع الديمقراطي المطروح هو مشروع طُرح حديثاً وزادت أهميته بعد مرحلة الاستقلال عقب الحرب العالمية الثانية.

ودوافع طرح هذا المشروع قيام نظم عربية بعيدة عن الديمقراطية لسلطة الحكم تضمن الحريات العامة والمساواة للمواطنين وتؤمّن أيضاً حق المواطنين في اقامة التنظيم السياسي أو النقابي أو المهني إضافة إلى المشاركة في **القرار السياسي وحقه في المعارضة والاختلاف في الرأي وتداول السلطة**.

والحقيقة أن المشروع الديمقراطي كمشروع حضاري أصبح محل مناقشة مستفيضة داخل الندوات الفكرية للمثقفين العرب، وفي داخل الأحزاب السياسية بل وداخل النظم نفسها بفعل تأثير الاضطهاد والقمع الذي يُلحق بالمواطن العربي ويحرمه إلى حد بعيد من

حقوقه السياسية والمهنية والنقابية وغيرها، وبفعل تأثير واشعاع الفلسفة الديمقراطية التقليدية وتطبيقاتها في الغرب منذ قرون التي أدت فيها إلى قيام نظم قانونية متحضرة ومتقدمة علمياً وتقانياً وأقامت مجتمعاتها المدنية بفعل الإبداع والحرية والمساواة الذي أمنته الديمقراطية. لذلك فإن المشروع المطروح للديمقراطية، باعتباره يستند في أسسه إلى الفلسفة الغربية مرفوض إلى حد بعيد من قبل القوى العربية التي تمثّل الاسلام السياسي وترى أن مشروعها يتحقّق في ظل دولة الشورى الاسلامية وليس في الديمقراطية الليبرالية التي ترفضها أيضاً القوى العربية الاشتراكية. والحقيقة أن الديمقراطية هي الأساس في قيام مجتمع مدني عربي يضمن الحرية والمساواة، وهي حقوق في مجتمع مدني متحضّر ودافعة للتطرف الحر والنشاط الحر للأفراد، مما يساعد على اقامة مؤسسات اجتماعية واقتصادية وثقافية مستقلة عن سلطة الدولة وتدخّلها. فالمشروع الديمقراطي المطروح كفلسفة لسلطة الحكم في المجتمع العربي إذا قدّر له التطبيق، فإنه سوف يساعد على اقامة مجتمع عربيٍ متحضر يسوده الإبداع وبروز المواهب، وتقدم التنمية في المجتمع العربي الذي يساعد أيضاً على قيام مؤسسات وشركات وهيئات جديدة مما يزيد من فاعلية المجتمع المدني العربي الجديد.

كما أن هذا المشروع الديمقراطي في رأينا يساعد إذا طُبِّق فعلياً في الغاء حالة التجزئة وافتقار الدولة القطرية لأن القوى الفاعلة والحيّة في الوطن العربي سوف تمارس دورها وحقها الديمقراطي في اقامة اتفاقات تكاملية عربية على المستوى القومي في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي وغير ذلك، وهي مؤسسات لمجتمع مدني تصب كلها في نهاية المطاف في المشروع القومي الوحدوي الديمقراطي المطروح هو الآخر كالمشروع الديمقراطي على المثقفين والوطنيين العرب بفعل الهيمنة والتبعية للقوى الأجنبية التي لا يمكن أن يقام في ظلها أي نظام ديمقراطي.

١٣ ـ أحمد البعلبكي

الملاحظة الأولى

في عرض الطاهر لبيب واستعماله مفهوم البراديغم كمنظومة مفاهيم تنغلق على الفكر والممارسة الاجتماعية في المجتمعات العربية الإسلامية فهمت أن محاولات الميكروبراديغم أو البدع ـ الإبداعات لم تخرق هيمنة براديغم الطاعة، كما أسماه، وتراكم الاستبداد. وفهمت من هذا السياق التنظيري أن الممارسة الاجتماعية لم تشهد تناقضاً كافياً يفضي إلى خرق نظام الاستبداد الفكري. ولكننا عندما نستعرض تاريخ التحولات الاقتصادية والسياسية في تلك المجتمعات نرى ضرورة التحفّظ على تعميم روح الامتثال على جميع فئات المجتمع، ولا سيما الفلاحية منها، حيث نلاحظ الوعي المتناقض والعلاقة المتناقضة، وإن مداورة مع السلطة. كما نلاحظ أن الممارسة الاجتماعية داخل الأطر المختلفة للانتظام الاجتماعي في المجتمعات الأهلية الاسلامية أدّت، ومن خلال الضغط الدائم واليومي على النصوص الاسلامية الأصلية (القرآن والأحاديث) في ما أدّت إليه إلى ظاهرة نسج الأحاديث التي دار الجدل حول

نسبها إلى الرسول، كما أدّت إلى المداورة حول النصوص الأصلية في مجالات ادارة الأراضي والقبول بالربا (في ما يسمى الحيل) أو في مجال القبول بظاهرة وصول المسيحيين إلى سدّة الوزارة في عهود الخلافة الاسلامية وخاصة منها الخلافة الفاطمية (بهرام الأرمني) ووصول اليهود إلى مناصب عالية في الدولة.

وظلت هذه الممارسة تضغط على النص حتى أدّى الأمر إلى بروز بعض الفرق الكلامية التي أبرزت ولاية العقل ومنها ما يعرف اليوم بمذهب التوحيد. فخرجت بذلك عن البراديغم إلى الفضاءات الفكرية الأخرى في العالم واضطهدت بسبب انفتاحها على الفلسفات اليونانية والهندية والرسالات الأخرى وإن كان انفتاحاً محكوماً بظروف عصره؛ ففرضت تلك الفرق على نفسها التبطن أي التحول إلى الباطنية حتى يومنا هذا، رغم أنها مثّلت تحوّلاً نوعياً وتجاوزاً للبراديغم المهيمن وأبعد ما توصل إليه صراع الفكر المجتهد في ديار الإسلام المستقلة قبل عودة الترمت النصي الأيوبي ـ المماليكي العثماني وقبل هيمنة السلفية كردّ فعل على الاستعمار ذي الفضاء الديني الكنسي.

وكذلك تفاقم ضغط الممارسة الاجتماعية على البراديغم والنصوص الأصلية في تقديرنا إلى حدّ بروز مقولة باطن النص وظاهره، هذه المقولة التي انتقلت بالنص الاسلامي الأصلي من نص ديني لا تاريخي إلى نص تاريخي اجتماعي مجتهد.

ونحن إذ نعزو أيضاً تأخُر بروز المطلب الديمقراطي كمطلب اجتماعي وبالشكل المعاصر إلى التعويق الكولونيالي المعاصر الذي فرض التشويه والتكييف على المجتمعات العربية كما على المجتمعات السلافية والعربية واليونانية الأورثوذكسية والأمريكية اللاتينية فتكيّفت معه، فإننا نظن أن الخارج الامبريالي القوي سيبقى محدداً لتحولات الداخل المعوق في عصرنا إلى أن تسقط المراهنة السلفية على الانتظام التقليدي المنفعل بعدما دفعت مجتمعاتنا ثمن هذا السقوط حروباً وزلازل وإلى أن تتمكن هذه المجتمعات من الدخول في مناقضة معاصرة للامبريالية المعاصرة جداً.

الملاحظة الثانية والمتعلقة بقصر بروز المطلب الديمقراطي كمطلب اجتماعي على التدخل الاستعماري والامبريالي وعلى ظاهرة رفضه من قبل المجتمع المحلي، فإننا وانسجاماً مع رؤيتنا لتواصل التناقض الاجتماعي داخل هذا المجتمع وهو يتمظهر فيه بتعبيرات مباشرة أو مداورة، لا نرى في ذلك رفضاً لتحرر تصبو إليه كل نفس بشرية منذ الأزل ـ بل نرى فيه رفضاً لحامله الكولونيالي ولعملية اقتحامه بإجمالها، وليس ببعض أجزائها الجميلة. وهنا يحضرني تأفف ذلك الكولونيل الفرنسي الذي كلّف بأن يجول على القرى والمجتمعات الفلاحية الجزائرية ليجمع من جماهير النساء تواقيع على عرائض التأييد لإصلاحات الجنرال ديغول المقترحة عام ١٩٥٨ بهدف شق وبلبلة صفوف المعارضة الشعبية المسلحة من أجل الاستمرار في استعمار الجزائر، ولا سيما بعد ظهور ثروتها النفطية في حينه، فقد تأفف الكولونيل وأحبط عندما سمع النساء يعتذرن عن توقيع العرائض المؤيدة لحقوق المرأة في تقييد الطلاق واعطائها حقوقاً متساوية وذلك بحجة ضرورة استشارة أزواجهن وآبائهن قبل التوقيع... أو عندما لجأت زوجة أحد

قادة الثوار في المنطقة وهي حامل إلى الخرافة إذ كـانت تجيب كلما سئلت عما إذا كـانت تلتقي زوجها بأنها لم تره منذ سنة، وبأن حملها يعود لزمن يزيـد على السنـة وأن الجنين هـو في حالـة الوقود (خرافة مغربية) لا يخرج بالولادة إلّا بأمر الله ومشيئته.

١٤ ـ الطاهر لبيب يردّ

التساؤلات والفرضيـات التي اقترحتهـا استثارت ردوداً كثيرة متنوعـة، في البعض منها موافقة أو اعادة صياغة لا أتوقف عندها. أتوقف فقط عند مـا قد يبـدو اعتراضـاً أو احترازاً، وإذا لخصت وصنفت ما قد يبدو كذلك في مجمل الردود وجدته لا يخرج عن المسائل التالية:

١ ـ قد أكون قللت من أهمية النضال في بلورة المـطلب الديمقـراطي قديماً وحديثـاً. هناك حركات اجتماعية سياسية وفكرية تدخلت تاريخياً من أجل اكتساب الحريات وفي اتجاه الخروج عما سميته براديغم الطاعة. ذكر البعض حركات معروفة في التاريخ العربي، كما أشار البعض إلى ربط حـركات التحـرر بين مـطلب الاستقـلال وبـين المـطلب الـديمقـراطي أو إلى نضـال الأحزاب الممتد حتى الآن. وقد تمت الاشارة في هذا الاتجاه وبوجه خاص إلى حالة مصر وإلى نضالاتها منذ بداية القرن.

والاختلاف ليس في مستوى الأحداث والشواهـد وإنما في مستـوى التعريف والمقـاربة. فالأحداث والأمثلة التي ذكرتها الردود كمبادرات نضال ومقاومة سبق لي أن ذكرتهـا في الورقـة على وجه التحديد أو على وجه القياس، ولكني رغم كل الأهمية التي كانت لهـا لاحظت أنها لم تتراكم تاريخياً وأنها لم تجد من المقومات والعوامل مـا يحولهـا إلى مطلب اجتـماعي يحمله الوعي والتعبير والفعل الاجتماعي. لماذا لم تتراكم المطالبات بالحريات ولم تتحول إلى مطلب اجتـماعي تحمله الحركات الاجتماعية وعياً وتعبيراً وفعلاً اجتماعياً؟ هذا هو السؤال المطروح. قيل كذلك إنه لا يجوز تعميم روح الامتثـال لبراديغم الـطاعة عـلى جميع الفئـات قطعـاً. وقد ذكـرت أن محاولات الخروج عن الطاعة، لا سيـما عند بعض المفكـرين والفلاسفـة قد شكّـل ما سميتـه مكروبراديغـمات، ولكن هنا أيضـاً نتساءل لـماذا ساد بـراديغم الطاعـة الفقهي حتى الآن؟ لا أحتاج هنا إلى اعادة ما ذكرت من أسباب بنيوية حالت دون إحداث قطيعة كان بالإمكـان أن تتجه بالمجتمـع نحو الخـروج عن سيطرة بـراديغم الطاعـة. المهم أن المحصلة التاريخيـة هي الامتثـال الفكري والخضـوع السياسي. كـل الاستثناءات ـ مهـما كانت أهميتهـا وفاعليتهـا في وقتها ـ لم تغير من مجرى الامتثال والخضوع في المدى التاريخي البعيد.

ومع ذلك، فهناك ملاحـظة لمحسنة تـوفيق تلفت الانتباه إلى امتـداد الفعل الاجتـماعي خارج أهدافه المباشرة. هذه الملاحظة مفيدة جداً لأنها تدعو ضمنياً إلى توسيع مفهـوم المطلب الديمقراطي وإلى توجيه البحث في الديمقراطية نحو مجالات وتعبيرات اجتماعية جديدة. هنـاك مثلاً نضالات لا تبدو أهدافها المباشرة أو المعلنـة ذات اهتمام ديمقـراطي أساسـاً ولكن هذا لا ينفي أنها تصبّ في الفعل من أجل اكتساب الحريات وتنشيط السياق الديمقراطي. من المفيـد أن يتجاوز البحث في الديمقراطية مستوى القول والقول على القول نحو الممارسة الاجتماعية بما

فيها الميكروسوسيولوجيا وسوسيولوجيا الحياة اليومية. وليس مستبعداً أن يتم الاهتداء إلى القنوات العديدة والمتيسرة التي يتسرّب منها ويتشعب فيها براديغم الطاعة في حياة الناس اليومية التي يمكن بالتالي مقاومته من خلالها. هذا يتلاقى مع ما أشرت إليه من أهمية التفكير في مجتمع مدني قاعدي.

٢ ـ ليس في حديثي عن تراكم الاستبداد ما يفيد حصره في تاريخ الشرق العربي. ما لاحظته هو أنه، بقطع النظر عن النصوص، لم يتراكم في مجال السلطة السياسية غير التسلط السياسي، وأن هذا التسلط استطاع دائماً أن يجد من يؤوّل النصوص ومن يستنبط الأحكام لفائدته. هناك من رفض ولكن دون تأثير حاسم في مجرى هذا التسلط عبر التاريخ. أما المقارنة فليس هناك مجال للاستطراد فيها، خصوصاً أن ما قيل عن تأخر أوروبا في العصور الوسطى بالنسبة إلى الوطن العربي والعالم الاسلامي أصبح تكراره مملاً. أما التقليل من وطأة الاستبداد في التاريخ العربي ولربما تبريره عن طريق المقارنة بما كان أدهى منه وأمرّ عند أمم أخرى، فهذا لا يساعد على الفهم. إذا كان للديمقراطية اليوم أصول استبدادية قديمة فلنحفر عنها. «الديمقراطية» العربية تخاف من الاركيولوجيا لأنها تعري عن أصولها الاستبدادية. والواقع أنه من دون هذه التعرية لا تتبلور الديمقراطية كبديل تجاوزي حديث وإنما كتداعيات واستعادات في قوالب جديدة. وهو ما يعني أن «الديمقراطية» ذاتها يمكن أن يستوعبها براديغم الطاعة أيضاً. وهذا احتمال وارد وخطر حقيقي.

٣ ـ مما لا يحتاج إلى مجرد الذكر أن الاحترازات التي صغناها تتصل بالمشروع الديمقراطي كما هو مطروح منذ السبعينيات ولا تتصل بالديمقراطية في المطلق كنمط أو كقيمة. قلت إن هناك حريات مفروضة في السياق الاستعماري من القرن الماضي، كما أن هناك مشروع ديمقراطية اخضاعية في السياق الحالي. هذا المشروع تطرحه بدرجة أولى ظروف وقوى خارجية لأسباب مصلحية. لذلك فإن ما هو مطروح أو مفروض ليس هو الديمقراطية وإنما مشروع نمط من الديمقراطية. ومهما كان الموقف من هذا المشروع فالمهم معرفة هذا الوجه الآخر له. هناك ديمقراطية أخرى يمكن أن تستغل السياق الحالي المناسب لها لتكون ـ نشأة وتطوراً ـ أكثر تعبيراً عن أوضاع ومطالب المجتمع العربي وطنياً وقومياً. وهو ربط يمكن أن يحولها إلى مطلب اجتماعي. وخلافاً لما ذهب إليه البعض فإن هذا يفتح آفاقاً ولا يسدها. المشكلة أن البعض منا تعوّد أن يرى في نقد الماضي سداً لآفاق المستقبل. المشكلة كذلك، إن البعض منا يرى في نقد الديمقراطية الغربية أو في نقد المشروع الديمقراطي الذي صاغته على قياس مصالحها احترازاً من الديمقراطية أو من قيم انسانية أخرى ترتبط بها. المسألة إذاً مسألة رؤية ومقاربة، وكذلك مسألة انتماء، أي كيف تكون ديمقراطياً وعربياً في الوقت ذاته.

٤ ـ كيف يمكن ربط الانساق الفكرية التي سادت، التي يغطيها براديغم الطاعة ويوازيها استبداد سياسي بالبنى الاجتماعية؟ هنا فعلاً سؤال مهم تتطلب الاجابة عنه جهداً أطول لتتحول ظواهر الطاعة والاستبداد إلى موضوع سوسيولوجي حقاً. لقد كان الهدف أولاً معرفة الموقف من الفرضيات التي صغناها كفرضيات. وبما أن الردود والتعليقات في مجملها لم

ترفضها كفرضيات فإن هذا يدفع إلى مرحلة التفسير التي يمكن أن تقترح الاجابة عن السؤال المطروح. وبالمناسبة فإن ورقة وجيه كوثراني مفيدة في هذا الاتجاه وإن كانت لها وجهة نظر مختلفة.

٥ ـ في الحديث عن الديمقراطية ما قبل المدنية استثنيت الحالة الفلسطينية باعتبار خصوصيتها. وقد نبّه محمود سويد إلى استثنائية التجربة اللبنانية، واعتقد أنه محق في ذلك. وقد تناولها بشيء من التفصيل لا أرى ما أضيف إليه. فقط ملاحظة عامة وهي أننا غالباً ما ننسى في تعميم مقولتنا عن المجتمع العربي ـ بما في ذلك حديثنا عن المجتمع المدني العربي ـ اختلاف المراحل والتجارب والخصوصيات. وقد يكون هذا موروثاً عن رؤية ايديولوجيا اختزالية لم ترقَ إلى جدلية الخاص والعام وإلى جدلية الوطني والقومي إلى حد أن بعض التجارب المتقدمة تم الاحتراز منها خوفاً من خصوصيتها.

القسم الثاني

المجتمع المدني:
البنية ومؤشرات البناء

الفصل التاسع

المجتمع المدني والدولة في المشرق العربي

مسعود ضاهر

أولاً: تعريف بالمصطلحات والمفاهيم والمناهج

في إطار ندوة بحثية بهذه الأهمية من العمق والشمولية التي ينظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، يشعر الباحث بضرورة الالتزام الكامل في التقيد بعنوان البحث الموكل إليه إعداده. لذلك لا حاجة للتفصيل في الكثير من الجوانب التي ترتبط بهذا العنوان طالما أن هناك أبحاثاً أخرى ستتناولها بالتحليل المعمق.

انطلاقاً من هذا الالتزام لم نرَ حاجة إلى التعريف بمفهوم المجتمع المدني والسمات التي اكتسبها في الغرب أولاً، وكيف ينظر إليه في العالم الثالث لا سيما في الوطن العربي، وما هي الأهداف التي يتوخاها منظمو هذه الندوة من تحقيق شعار المجتمع المدني في المرحلة الراهنة، وما لهذا الشعار من دور فاعل في تحقيق الديمقراطية فيه، والعكس صحيح أيضاً.

مع ذلك، فتحديد حقل الدراسة الذي يتضمنه عنوان بحثنا كما هو مدرج في الندوة أي: **المجتمع المدني والدولة في المشرق العربي**، يحتاج إلى وقفة منهجية مطوّلة نظراً لكثرة المشكلات النظرية المرتبطة بهذا العنوان.

وفي حدود هذه الدراسة، فإن الاختصار الشديد واجب يفرضه البحث العلمي، دون الإخلال بما يتطلبه هذا البحث من إشارات كافية لتوضيح جوانبه الأساسية، التي يمكن إيجازها على الشكل التالي:

١ ـ التحديد المكاني أو الجغرافي لمصطلح المشرق العربي

لسنا بحاجة إلى التذكير أن هذا المصطلح حديث الاستعمال، وهو مصطلح إشكالي إلى

الحد الأقصى، إذ لا وجود له في جميع الوثائق التاريخية لهذه المنطقة على امتدادات تاريخها الطويل وحتى الحرب العالمية الأولى[1]. ولسنا على ثقة تامة من أن هذا المصطلح قد استخدم فعلاً إبّان مرحلة ما بين الحربين العالميتين إلا في الوثائق الفرنسية ـ وقد يكون في غيرها من الوثائق الأجنبية ـ للإشارة إلى القوى العسكرية التي جمعها الفرنسيون لاحتلال هذه المنطقة وأطلقوا عليها اسم «جيش الشرق أو المشرق» L'Armée du Levant[2].

لكن هذه التسمية، ذات السمة الاستعمارية الواضحة عند بداية استخدامها، لم تكن تعني سوى جزء من «المشرق العربي» الحالي بعد أن شاع استخدام هذا المصطلح للتعريف الجغرافي بالمنطقة التي تضم اليوم أقطار العراق، وسوريا، والأردن، ولبنان، وفلسطين المحتلة.

ولعل من الأسباب الهامة التي جعلت هذا المصطلح كثير الشيوع في المرحلة الراهنة أن التسميات التاريخية لا تفي بالغرض من جهة، وأن هناك تسميات اقترنت بطابع ايديولوجي محدد مثل سوريا الكبرى، والهلال الخصيب. هذا بالإضافة إلى التسمية التي كانت شائعة بكثرة في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين وهي بلاد الشام، وبادية الشام[3]. وكان المصريون ـ على سبيل المثال ـ يطلقون على المهاجرين الوافدين إلى مصر من هذه المنطقة اسم «الشوام»[4]. يتضح من ذلك أن منظمي الندوة اختاروا مصطلح «المشرق العربي» للدلالة على عمق الروابط التاريخية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها بين سكان هذه المنطقة.

---

(١) من الكتب الهامة في هذا المجال: محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي، ١٥١٤ ـ ١٩١٤ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥). وقد استخدم المؤلف مصطلح «الشرق العربي» وليس «المشرق العربي».

(٢) أفرد الكولونيل سامي ريحانا القسم الأول من كتابه لرصد العلاقة بين ولادة القوى العسكرية في سوريا ولبنان و«جيش الشرق»، انظر: Sami Rihana, «Histoire de l'armée libanaise contemporaine,» dans: Sami Rihana, *Les Origines: La Légion d'orient et les troupes auxiliaires du levant, 1916-1926* (Beyrouth: [s.n.], 1984), tome 1.

(٣) من الدراسات المعروفة بهذه التسمية نشير إلى: وجيه كوثراني: بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين: قراءة في الوثائق، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٠)، والسلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، وعبد الكريم رافق، بلاد الشام ومصر: من الفتح العثماني إلى حملة نابوليون بونابرت، ١٥١٦ ـ ١٧٩٨، دراسات في تاريخ العرب الحديث، ط ٢ (دمشق: [د. ن.]، ١٩٦٨).

(٤) استندنا إلى وثائق كثيرة تشير إلى الوافدين من سوريا ولبنان وفلسطين والأردن إلى مصر باسم «الشوام». لذلك استخدمنا هذا المصطلح كعنوان اضافي لكتابنا: مسعود ضاهر، الهجرة اللبنانية إلى مصر: هجرة الشوام (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٦)، وانظر أيضاً: أحمد طاهر حسنين، دور الشاميين المهاجرين إلى مصر في النهضة الأدبية الحديثة (دمشق: دار الوثبة، ١٩٨٣). مع ذلك فهناك من استخدم مصطلح «السوريون في مصر». انظر على سبيل المثال: الياس زخورا، السوريون في مصر، اسم لكتاب يحتوي على تراجم ورسوم أفراد الأسر السورية في الديار المصرية، ٢ ج (القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٢٧).

وهي مقولة على جانب كبير من الصحة شرط ألّا تغفل التناقضات الكثيرة التي كانت وما زالت قائمة بين هؤلاء السكان وقادرة على تفجير حروب أهلية لا تنقطع فيها، لا سيما مع وجود مخطط خارجي يسعى إلى ذلك التفجير. هذا بالإضافة إلى أن وجود العامل الصهيوني فيها، قبل، ولا سيما بعد تحوّله إلى دولة استعمارية استيطانية توسعية، يجعل المشرق العربي أكثر المناطق العربية تفككاً في المرحلة الراهنة، رغم عمق الروابط المشار إليها سابقاً.

٢ ـ التحديد الزماني: المشرق العربي: متى، وإلى أين؟

لعل الصعوبات المنهجية التي أشرنا إليها عند تحديد جغرافية المشرق العربي تبدو بسيطة جداً عند مقارنتها بالصعوبات الناجمة عن تحديد زمان الدراسة. فإذا كان المصطلح الجغرافي نفسه غير واضح المعالم فكيف يحدد زمانه إذن؟ ومتى كانت البداية التي يبني عليها الباحث ويشعر أنه وضع بحثه على أرض صخرية فعلاً، وليس على أرض رملية أو زئبقية؟

في الواقع، وجدنا إحراجاً كبيراً في تحديد أي تاريخ كمنطلق لهذه الدراسة، لأن جميع التواريخ المقترحة ستثير عاصفة من النقد العلمي المحق. ولم نرَ فائدة من استخدام مصطلحات ضبابية هرباً من التحديد مثل **«المجتمع التقليدي»** و **«المجتمع العصري»**. ولم نرَ فائدة تذكر أيضاً من استخدام التسلسل التاريخي كما تم على أرض الواقع، كأن يقال مثلاً: **«مجتمع بلاد الشام إبّان الحكم العثماني»** طالما أن قبضة هذا الحكم كانت قد تراخت في **«متصرفية جبل لبنان»** و **«متصرفية القدس»**، وانعدمت تقريباً في أرجاء واسعة من **«بادية الشام»**.

يضاف إلى ذلك أن المرحلة الزمنية الممتدة من الحرب العالمية الأولى حتى الحرب العالمية الثانية حملت معها تسميات لدويلات عدة مثل: **«الدويلات الخاضعة للانتداب الفرنسي»**، و **«الدويلات الخاضعة للانتداب البريطاني»**، و **«وعد بلفور»** لكن هذه التسميات شكّلت انطلاقة الدولة **«الحديثة»** في المشرق العربي المعاصر.

لذلك اعتمدنا المخرج الذي وضعه منظمو الندوة في هذا المجال من حيث التمييز بين مرحلتين زمنيتين واضحتي المعالم: مرحلة ما قبل استقلال الدولة القطرية الجديدة في المشرق العربي، ومرحلة الاستقلال السياسي لهذه الدولة منذ الحرب العالمية الثانية حتى الآن. ولا نشك لحظة أن هذا المخرج نفسه عرضة للنقد الشديد في كثير من جوانبه لا سيما الجانب المتعلق بجدية هذا الاستقلال السياسي وما يرتبط به من استقلال اقتصادي وقطع مع التبعية الاقتصادية والاغتراب الثقافي. مع ذلك، يبقى هذا المخرج أفضل الحلول الممكنة لمشكلة التحديد الزماني لحدود جغرافية شمولية حددتها العاطفة أو الايديولوجيا القومية التوحيدية، ولم تقبل إلّا لضرورات البحث العلمي في الواقع العنيد للتجزئة القطرية المستمرة.

بقي أن نشير في هذا المجال إلى أن المنهج التاريخي التطوري الاجتماعي الشمولي قادر على صياغة المقولات الثقافية الشمولية المستخرجة من دراسة هذا الواقع المجزأ وإعادة تركيبه

نظرياً على أسس توحيدية مستقبلية. وهذا ما نسعى إليه، وما تسعى إليه الندوة على ما نعتقد، أي رؤية العوامل التوحيدية المستقبلية الموجودة في الواقع القطري القائم.

٣ ـ تحديد المقولات النظرية المتعلقة بالمجتمع والدولة في المشرق العربي

يبدو هذا الجانب من أكثر المشكلات النظرية تعقيداً حيث إن العلاقة بين المجتمع والدولة في المشرق العربي تثير سجالاً حاداً. فهناك اتجاه يغلب أسبقية المجتمع على الدولة، في حين يغلب اتجاه آخر أسبقية الدولة على المجتمعات التي انشطر إليها المجتمع العربي المشرقي الموحّد بعد ولادة الدولة القطرية الراهنة[٥].

الخلاف النظري في هذا المجال ليس بسيطاً إذ تندرج في إطاره سلسلة من التساؤلات النظرية الهامة. فهل كان المجتمع المشرقي موحَّداً فعلاً إبّان حكم السلطنة العثمانية لا سيما في العقود الأخيرة التي سبقت انهيارها؟ ثم، ما هي طبيعة هذا الحكم من الناحيتين الوطنية والقومية؟ بعبارة أخرى، هل تصنف السلطنة العثمانية في خانة الدولة التي ارتضى العرب طوعاً الخضوع لها، واعتبروا الثورة ضدّها أمراً غير مشروع، أم اعتبروها دولة استبدادية تسلطية ساهمت إلى حد بعيد في اخفاق العرب وإسقاط أراضيهم تدريجياً في قبضة الاستعمار الأوروبي؟[٦].

وعلينا أن نتساءل، من ناحية أخرى: كيف عبّرت الوحدة عن نفسها في المشرق العربي إبّان تلك المرحلة؟ ألم تكن الولايات نفسها، أو المتصرفيات، حواجز جغرافية وادارية ذات استقلالية نسبية في اطار وحدة مركزية هشّة وغير فاعلة؟ وهل كان قيام الدول القطرية لاحقاً أمراً ممكناً دون الاعتماد، بشكل أو بآخر، على بعض الحدود التي رسمت بين الولايات العربية إبّان المرحلة العثمانية؟ نشير أخيراً إلى أن وجود الأسس الاقتصادية والاجتماعية

---

(٥) من عناوين الاتجاه الأول مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت وفيه: سعد الدين ابراهيم، محرّر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، وغسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧) وهذا الكتاب جزء من مشروع الاستشراف المشار إليه سابقاً. من عناوين الاتجاه الثاني: مسعود ضاهر، **الدولة والمجتمع في المشرق العربي، ١٨٤٠ ـ ١٩٩٠** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩١). ورغم أن وجيه كوثراني في كتابه الذي أشرنا إليه سابقاً، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام** قد أعطى الأهمية الأولى في عنوانه «للسلطة» فإننا لا نجزم أنه يميل إلى تصنيف دراسته في هذا الاتجاه. كذلك لا نميل إلى أن ندرج بشكل تعسفي هنا دراسة خلدون النقيب في هذا الاتجاه وهي بعنوان: **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١). فالمؤلف لم يحدد بدقة موقفه من هذه النقطة المنهجية الهامة.

(٦) هذه أيضاً نقطة منهجية خلافية بين المؤرخين العرب. انظر نموذجين عليها: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **البلاد العربية والدولة العثمانية: محاضرات ألقاها على طلاب معهد الدراسات العربية العالية**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠)، وسيّار الجميل، **العثمانيون وتكوين العرب الحديث: من أجل بحث رؤيوي معاصر** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٩).

والثقافية للوحدة ليس كافياً لولادتها، وإلا لتحققت الوحدة القومية العربية منذ زمن بعيد طالما أن كل شروطها التاريخية متوافرة منذ زمن بعيد.

يتّضح من ذلك أن مقولة المجتمع العربي الذي كان موحّداً على امتداد المشرق العربي حتى جاء الاستعمار الخارجي فجزّأه إلى دويلات، التي شكّلت من ثم ركائز الدول القطرية الراهنة. هذه المقولة تلقى انتقاداً حاداً لا سيما عندما ترتبط بها مقولة أخرى تصف الدولة القطرية بالدولة المصطنعة أو صنيعة الاستعمار. وذلك لا ينفي مسؤولية الاستعمار الخارجي في ولادة تلك الدولة، لكن مكونات التجزئة وركائزها موجودة على أرض الواقع بحيث استفاد منها الخارج لمزيد من تفكيك وتجزئة المشرق العربي خدمة لمصالحه الاستعمارية.

لذا وجدنا صعوبة كبرى في صياغة إشكالية نظرية تستند بدقة إلى الواقع التاريخي من جهة، وهو واقع وحدوي دون شك وترى في ولادة الدولة القطرية ولادة طبيعية على قاعدة التجزئة التي كانت سائدة في أحشاء المجتمعات الشرقية من جهة ثانية. فالتجزئة واقع تاريخي بنى عليه الاستعمار مخططاته المتعددة الجوانب لاختراق المشرق العربي وافراغ وحدته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية من العناصر الايجابية فيها تسهيلاً لتوليد قيم التجزئة والقطرية مكانها.

وفي حدود هذا البحث، وجدنا من المفيد طرح التساؤلات المنهجية في علاقة المجتمع بالدولة في المشرق العربي الحديث والمعاصر على الشكل التالي: هل كان المجتمع المشرقي موحّداً وفشل - تحت تأثير عوامل داخلية وخارجية كثيرة - في تحقيق دولته الوطنية أو القومية الموحّدة؟ والسؤال النقيض يصاغ على الشكل التالي: هل كانت الوحدة الشكلية في نهاية المرحلة العثمانية تحتضن أشكالاً من التجزئة الداخلية ساهمت قوى السيطرة الخارجية في استغلالها وفي دغدغة مشاعر المنادين بها فحققت لهم أحلامهم السلطوية في بناء دول قطرية تمنع الوحدة من الداخل وتعيق بناء الوحدة القومية لعقود طويلة؟ وإذا صحّت هذه المقولة بحيث يسهل الكلام على مجتمع لبناني، وسوري، وأردني، وعراقي، وفلسطيني بعد قيام تلك الدول وليس قبلها، فالدولة هي التي صاغت هذه المجتمعات وليس العكس. إنها لمسألة سجالية دون شك، لكنها مطروحة للنقاش العلمي على أوسع نطاق[٧].

ثانياً: المجتمعات المشرقية قبل ولادة الدولة القطرية المستقلة

سنحاول في معالجة هذه النقطة اختبار مصداقية كل من المقولتين السابقتي الذكر على أرض الواقع. فهل شكّلت المجتمعات العربية المشرقية مجتمعاً واحداً عجز عن بناء دولته الوطنية أو القومية تحت ضغط الظروف الاستعمارية الخارجية؟ أم أن تلك المجتمعات كانت تختزن من عناصر التجزئة أو التفكك الداخلي ما سمح للقوى الاستعمارية بإنشاء دول قطرية

---

(٧) من التسميات السجالية التي تثير الكثير من الاعتراض المنهجي في استخدام المصطلحات: ليلى صباغ، المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٣).

تتلاءم مع مصالح بعض القيادات المحلية لدرجة أنها دافعت عنها بحماس شديد قبل وبعد رحيل القوات الأجنبية عن أراضي المشرق العربي؟

أعتقد أنه لا بد من تجاوز طرح مثل هذه الثنائيات التي غرق فيها الفكر السياسي العربي عند تحليل علاقة الدولة بالمجتمع العربي الحديث والمعاصر. فالتداخل بين المقولتين مسألة ليست صعبة الاثبات طالما أن متغيرات بنيوية جذرية قد ولدت على أرض الواقع إبّان مرحلة ما بين الحربين العالميتين، وأبرزها: زوال السلطنة العثمانية، وولادة نظام الانتخابات، وظهور الدول أو الدويلات القطرية في المشرق العربي، واندماج هذا المشرق تبعياً بالاقتصاد العالمي وبالسوق الرأسمالية العالمية وغيرها(٨).

لذا نرى أن المنهج الدينامي التطوري الاجتماعي قادر أكثر من سواه على إبراز التبدلات التاريخية بأبعادها الشمولية على امتداد المشرق العربي. وبالتالي، فجدلية العلاقة ما بين القومي والقطري كانت وما زالت حجر الأساس في الفكر السياسي العربي المعاصر. وهذه الجدلية تسمح بالقول إن انتصار القطري على القومي في مرحلة معينة، وتحت وطأة ظروف داخلية واقليمية ودولية مساعدة، لا يعني انتصاراً دائماً للقطري على القومي طالما أن هذا الانتصار يتضمن تعارضاً جذرياً مع مصالح الغالبية الساحقة من جماهير المشرق العربي، على اختلاف دوله وطبقاته وفئاته الاجتماعية. وإن تثبيت ذلك «الانتصار» يتطلب مزيداً من القمع والارهاب وهدر معظم طاقات المجتمع في تدمير هذا المجتمع بالذات، ولصالح قوى خارجية بالدرجة الأولى.

وعلى قاعدة مقولة دينامية التطور الاجتماعي، وهي ليست مقولة توفيقية أو تلفيقية على الاطلاق، يمكن تلمّس السمات الأساسية لأبعاد الصراع الاجتماعي الذي شهده المشرق العربي إبّان المرحلتين العثمانية والانتدابية.

ومن نافلة القول إننا لن نعود إلى بدايات المرحلة العثمانية بل إلى السنوات القليلة التي سبقت انهيار السلطنة وشهدت ولادة الدولة القطرية على أنقاضها في المشرق العربي.

ما يلفت النظر في التكوين الاجتماعي والاقتصادي والسكاني للمشرق العربي هو كثرة العناصر في بنائه الداخلي. فبالإضافة إلى الامتداد الجغرافي الواسع الذي يضم العراق وسوريا وفلسطين وشرقي الأردن ولبنان، هنالك تنوّع شديد الخصوبة في جميع المجالات. فالسهول الفسيحة الخصبة تمتد إلى جوار الجبال العالية والصحارى الواسعة والأنهار الغزيرة المياه. والحضارات التاريخية الرائدة والموغلة في القدم تعيش جنباً إلى جنب مع البداوة المترحلة التي لم تختلف سماتها الحديثة عمّا كانت عليها منذ مئات السنين. والتنوّع السكاني ذو غنى يندر وجوده في رقعة أخرى من العالم. وهو يحتضن في داخله تنوعاً بالغ الأهمية من حيث تعدد الأعراق مع وجود أكثرية واضحة للعنصر العربي، وتعدد الأديان مع وجود أكثرية ساحقة

---

(٨) درسنا هذه الجوانب بالتفصيل في كتاب سابق نستميح القارىء عذراً بالإشارة إليه: مسعود ضاهر، تاريخ لبنان الاجتماعي، ١٩١٤ ـ ١٩٢٦، ط ٢ (بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤).

للدين الاسلامي، وتعدد الحضارات مع وجود تأثير بالغ للحضارة العربية الاسلامية بالدرجة الأولى[9].

باختصار شديد، يمكن القول إن مقولة الوحدة أو المجتمع الموحّد في الكثير من سماته الأساسية تجد مصداقية كاملة لها في الاختبار العملي لمكوّنات المشرق العربي. وهي، بالتالي، تغطي مصداقية علمية للدراسات التي تقول بأن هذا المجتمع كان موحّداً من حيث النشأة والتكوين حتى استطاع العامل الخارجي إضعافه بأشكال عدّة توجّت بقيام الدول القطرية من حيث هي التجسيد الحي والمستمر لتغليب مصالح القلّة الداخلية المرتبطة بالخارج الاستعماري على مصالح الأغلبية الساحقة من السكان.

وهذا يعني أن عناصر التوحيد الداخلي في المشرق العربي لم تتحول فعلاً، أو لم تتح لها الامكانية الفعلية للتحوّل إلى حركة سياسية توحيدية على أرض الواقع. فعناصر التوحيد لا تكفي وحدها لقيام الوحدة. وهنا يمثل العنصر البشري دوراً بارزاً في هذا المجال. فهل كانت هناك حركة سياسية توحيدية حقيقية في المشرق العربي قبيل انهيار السلطنة العثمانية وقيام الدول القطرية؟ لن نغامر بالجواب سلباً أو ايجاباً طالما أن أمثلة كثيرة تؤيد كلاً من جانبيه. فالحركة التوحيدية كانت نخبويّة وتمارس إصدار البيانات السياسية من خارج حدود السلطنة العثمانية، وفي الغالب من داخل الدول الاستعمارية التي تسعى إلى تفكيكها واقتسام أراضيها. يضاف إلى ذلك أن الرقابة العثمانية الصارمة على ولايات المشرق العربي، وهي آخر ما تبقّى لها من ولايات قبيل الحرب العالمية الأولى، كتمت الأنفاس، وكمّت الأفواه، واعتقل عدد كبير من المناهضين للسلطنة وتمّت تصفيتهم بوسائل عدة، منها القتل والسجن والتهجير والتشريد[10].

من المؤكد أن حركة التوحيد القومي كانت عرضة للقمع السلطوي من جهة، أو للعمل من خارج السلطنة وبالتوافق مع الدول المعارضة لها من جهة أخرى. لذلك لم تتحوّل إلى حركة جماهيرية على امتداد المشرق العربي. وكانت الغالبية الساحقة من قياداتها تفتش عن موقع سلطوي لها داخل النظام العثماني أو بالارتباط مع نقيضه الاستعماري الأوروبي. ولسنا بحاجة إلى التذكير أن بعض المفكرين السياسيين في المشرق العربي كتبوا مؤيدين الجامعة العثمانية، ثم انقلبوا عليها بعد انهيار السلطنة. ومنهم من عادى الانتدابات الأجنبية ثم انخرط للدفاع عن الدول القطرية التي ساهمت في ولادتها وحماية حدودها.

ولن نظلم هذه الحركة التوحيدية القومية في المشرق العربي إذا نعتناها بأنها لم تكن

---

(٩) للتوسع في التنوّع السكاني والعرقي والحضاري في المشرق العربي، انظر: ابراهيم، محرّر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ١٣٢ - ١٤١.

(١٠) عالجنا هذه النقطة في بحث سابق، في: مسعود ضاهر، «في جذور التركيبة البنيوية للجمعيات الاصلاحية في المشرق العربي في مطالع القرن العشرين: وجهة نظر،» **الطريق**، العدد ٢ (نيسان/ ابريل ١٩٨٠)، ص ١٥٩ - ١٧٢.

جماهيرية، ولم تكن جذرية في برامجها وأهدافها، ولم ترسم بدقّة ملامح الطريق للجماهير الشعبية بحيث يتحوّل الشعار التوحيدي إلى فعل توحيدي تحميه الجماهير وتدافع عنه بصلابة.

لقد وصف بعض الباحثين العرب، وتحديداً في المغرب العربي، حركة التوحيد القومي في المشرق العربي بأنها حركة طوباوية أو رومانسية تكثر من الشعارات فقط وتبقى شعاراتها حبراً على الورق، لا بل تنقلب إلى ضدها كما تم عند فشل الوحدة ما بين مصر وسوريا.

لسنا في مجال الدفاع عن هذا الرأي أو تأييد القائلين به. لكن ما تجدر الاشارة إليه في هذا المجال أن الموقع الاستراتيجي للمشرق العربي جعله باستمرار تحت مجهر القوى الامبريالية العالمية منذ مطالع القرن العشرين. وبالتالي، فليس من السهل تحقيق الوحدة القومية في ظروف التكالب الاستعماري للسيطرة على المشرق العربي، لا بل على الوطن العربي كله. لكن هذا المشرق قد ابتلي، زيادة على غيره من أقطار الوطن العربي، بالسعي الاستعماري الدؤوب لإنشاء الكيان الصهيوني على أرض فلسطين. وقد وعى كثير من مفكري المشرق العربي، بدرجات متفاوتة، هول الكارثة التي ستحلّ بالوطن العربي من جراء تقسيمه إلى دويلات صغيرة تسهّل قيام اسرائيل وتوسعها على حساب الوطن العربي كله. تكفي الاشارة إلى حركة الاحتجاج الضخمة التي شهدها المشرق العربي خلال سنوات ١٩١٧ ـ ١٩٢٠، أي فور الكشف عن اتفاقيات سايكس ـ بيكو، ووعد بلفور، وارسال الجيوش الاستعمارية إلى المنطقة(١١). وليس مصادفة أن المؤتمر السوري العام الذي ضم ممثلين عن كل مناطق المشرق العربي عام ١٩١٩ ثم توّج بإعلان الأمير فيصل ملكاً على سوريا، قد جوبه بإصرار فرنسي ـ انكليزي على احتلال المنطقة بالقوة العسكرية. فكان ردّ الفعل الشعبي رائعاً في عام ١٩٢٠، وقد توّج بثورات جماهيرية في سوريا والعراق وفلسطين، وبحرب عصابات في لبنان تطلبت جهداً كبيراً من الادارة الفرنسية لقمعها واخمادها بعد أكثر من أربع سنوات على اندلاعها. يضاف إلى ذلك أن حركة الاحتجاج الشعبي، السلمي والعنفي، لم تهدأ في فلسطين وفي سوريا وفي العراق إبّان مرحلة ما بين الحربين العالميتين، خاصة ثورة ١٩٢٥ ـ ١٩٢٧ في سوريا، وثورة ١٩٣٦ في فلسطين، وثورة ١٩٣٩ ـ ١٩٤١ في العراق. وكلها تؤكد أن حركة التوحيد القومي في المشرق العربي ذات جذور عميقة وفاعلة(١٢).

الأسئلة المنهجية في هذا المجال كثيرة، منها: إذا كانت جميع الوثائق التاريخية تشير إلى أن الغالبية الساحقة من القيادات السياسية في المشرق العربي قد تعاونت مع سلطات الانتداب بعد قيام الدول القطرية على امتداد المشرق العربي، وأن القوى المعارضة منها لم تحمل برامج

---

(١١) من الكتب المعروفة في دراسة هذه المرحلة: خيرية قاسمية، **الحكومة العربية في دمشق بين ١٩١٨ ـ ١٩٢٠**، مكتبة الدراسات التاريخية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١).

(١٢) الكتب التي تناولت الثورات التحررية في المشرق العربي ضد الانتدابين الفرنسي والبريطاني كثيرة جداً، وهي معروفة جيداً ولسنا بحاجة إلى التذكير بعناوينها الصادرة باللغة العربية وباللغات الأوروبية.

جذرية للتغيير بل كانت تفتش عن موقع لها داخل الدول القطرية، فمن قام بعبء النضال؟ ومن هي القوى التي قادت الجماهير الشعبية ضد السلطات الانتدابية والقوى الصهيونية المرتبطة بها؟ ولماذا كانت الجماهير الشعبية تثق بالقيادات المناهضة للانتداب وتلتف حولها أكثر من التفافها حول زعمائها التاريخيين؟ ولماذا دلّت المعركة الاستقلالية إبّان الحرب العالمية الثانية أن قوى التوحيد القومي كانت ما تزال حيّة وناشطة داخل جميع أقطار المشرق العربي؟»(١٣). إن الاجابة عن هذه التساؤلات تحتاج إلى كتب أو أبحاث مطوّلة. وفي حدود هذه الدراسة نرى لزاماً علينا الاختصار الشديد، وذلك بالإشارة إلى النقاط التالية:

١ - إن عناصر التوحيد الاجتماعي والاقتصادي والسكاني في المشرق العربي كانت قوية وفاعلة عند ولادة الدول القطرية في المشرق العربي في ظل الانتدابات الخارجية، واستمرت قوية وفاعلة مع زوال نظام الانتداب.

٢ - برز توافق مصلحي واضح بين القيادات الداخلية في الدول القطرية المشار إليها وبين الجماهير الشعبية في هذه الدول على خوض معركة الاستقلال الوطني وتحقيق السيادة وجلاء الجيوش الأجنبية عن أراضي المشرق العربي.

٣ - شكّلت المسألة الفلسطينية عنصر استقطاب قومياً هاماً إبّان تلك المرحلة، تجلّى بإرسال الجيوش العربية للدفاع عن فلسطين ضد مخاطر صهيتنها. وقد تبيّن لاحقاً أن القيادات القطرية التي تسلّمت الدول القطرية المستقلة في المشرق العربي لم تكن جادة في الدفاع عن فلسطين، ولا في التخلص من التبعية، ومن الإرث الاستعماري الانتدابي في تلك الدول.

هكذا تحوّلت المجابهة من بعدها الشمولي القومي إلى بعدها القطري حيث اختارت معظم القيادات القطرية دور القامع لشعوبها وليس الساعي إلى تحقيق أمانيها القومية. ومن هذه النقطة بالذات انطلقت مسيرة الدولة القطرية لبناء «مجتمعها» القطري. وتأسست عليها تسميات لمجتمعات لم تكن موجودة في السابق مثل: «المجتمع اللبناني»، و«المجتمع السوري»، و«المجتمع العراقي»، و«المجتمع الفلسطيني»، و«المجتمع الأردني». وهذه النقطة بحاجة إلى شيء من التفصيل.

ثالثاً: الدول القطرية تبني «مجتمعاتها» القطرية المعيقة للوحدة القومية

تعتبر مرحلة الانتداب طوال فترة ما بين الحربين العالميتين نقطة تحوّل أساسية في تاريخ المجتمع العربي المشرقي. ففيها ولدت الدول أو الدويلات القطرية، ورسمت الحدود الجغرافية في ما بينها، وسلخ لواء الاسكندرون عن سوريا وأتبع بتركيا، ومهدت الطريق

---

(١٣) قدّمنا نموذجاً عن موقف القوى الشعبية من الاستقلال السياسي للبنان في: مسعود ضاهر، **لبنان: الاستقلال، الميثاق والصيغة**، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي، ط ٢ (بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤).

لولادة الدولة الصهيونية على جزء من فلسطين، ثم لاحقاً على كل فلسطين، بالاضافة إلى أراضٍ من لبنان وسوريا والأردن ومصر.

وتطلّبت تلك الولادة أشكالاً عدة من التدابير الادارية والسياسية والعسكرية تراوحت بين ضبط الحدود بشدة بين الدول القطرية الخاضعة لكل من الانتدابين الفرنسي والانكليزي، وبين الحفاظ على المصالح المشتركة بين الدول القطرية الخاضعة لانتداب واحد.

ومع رسم الحدود، وتأمين مصالح الانتداب، وترحيل القيادات الوحدوية أو سجنها، واقامة دساتير وبرلمانات ومجالس محلية وعلم ونشيد وقوى قمعية لكل دولة أو دويلة قطرية بدأت ملامح المجتمع العربي المشرقي الموحد تختفي تدريجياً لتحلّ مكانها صورة مجتمعات مشرقية تبحث عن «خصوصية» تاريخها، واقتصادها، وادارتها، وثقافتها، وغير ذلك من شؤون الدولة «المستقلة» ذات السيادة المنقوصة أو نصف السيادة في ظل الانتداب[14].

لكن مرحلة الانتداب نفسها لم تخلُ من بعض المظاهر التوحيدية على صعيد الادارة الواحدة، والحركة الاقتصادية شبه الموحدة، وغياب التدابير القمعية التي تمنع تنقّل السكان داخل مناطق الانتداب الواحد، وطلب العلم في معاهد وجامعات الأقطار المجاورة وغيرها. وكان بإمكان رجل دولة من أصل «لبناني»، كفارس الخوري مثلاً، أن يصل إلى رئاسة البرلمان السوري. وأن يحصّل اللواء فؤاد شهاب، رئيس الجمهورية اللبنانية الأسبق، علومه العسكرية في الكلية العسكرية بحمص إلى جانب ضباط آخرين. وأن يتبوأ مركز الوزارة في العراق رجال من أقطار المشرق العربي دون أن يثير ذلك حساسية القوى القطرية السياسية في الداخل.

قد تطول الأمثلة كثيراً، وكلها تؤكد أن الحراكية السكانية بين أقطار المشرق العربي لم تنقطع رغم ولادة الدول القطرية فيه. وإن ادارة الانتدابين الفرنسي والبريطاني وجدت صعوبات كبيرة لتوطين البدو وإجبارهم على الاستقرار في أطراف بادية الشام لجهة العراق أو سوريا أو الأردن. وهناك أمثلة كثيرة على سهولة انتقال عشائر بكاملها بين حدود دول قطرية وأخرى عندما تصطدم بالقوى العسكرية لتلك الدولة[15]. كما أن حركة الاصطياف،

---

(١٤) ليس مصادفة أن الأبحاث التي سبقت ولادة الدول القطرية كانت تدمج المنطقة المسماة اليوم بالمشرق العربي تحت اسم «سوريا» أو «بلاد الشام». ولم يشذّ عن هذه القاعدة مفكرون لبنانيون كانوا على صلة وثيقة بالفرنسيين مثل جورج سمنة، والأب لامنس، وندرة مطران، وشكري غانم وغيرهم. وقد أفردنا لهذه الظاهرة فصلاً خاصاً في كتابنا الصادر حديثاً: ضاهر، الدولة والمجتمع في المشرق العربي، ١٨٤٠ - ١٩٩٠. الباب الأول، الفصل الثالث: «حول مشكلات التأريخ لولادة الدولة في المشرق العربي المعاصر،» ص ٦٥ - ٨٩.

(١٥) من الكتب الهامة جداً في هذا المجال نشير إلى الدراسة الميدانية حول بدو الفرات عام ١٩٣٦ وتشتت شملهم بين سوريا والعراق. انظر: **H. Charles, *Tribus moutonnières du Moyen - Euphrate,* documents d'études orientales de l'institut français de Damas (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1939).**

والسياحة، ومرور البضائع، والهجرة بقيت قوية جداً بين أقطار المشرق العربي من جهة، ومصر والسودان والجزيرة العربية من جهة أخرى.

ودون التقليل من دور التدابير التعسفية والقمعية لسلطات الانتداب في تسوير وتحصين الدول القطرية الناشئة فإن تلك التدابير لم تمنع الجماهير الشعبية من خوض معركة الاستقلال والسيادة الوطنية للتخلص من نظام الانتداب. وغني عن التذكير أن تلك المعركة كانت واحدة، وخاضتها الجماهير الشعبية بشكل جماعي ومنظم إبّان الحرب العالمية الثانية، وانتهت بنجاح إلى تكريس شعارات الاستقلال وانتصار القوى الوطنية وترحيل العساكر الأجنبية عن أجزاء واسعة من أراضي المشرق العربي.

دلالة ذلك أن زخم المؤسسات الاجتماعية، أي مؤسسات المجتمع المدني في المشرق العربي، كان لا يزال قوياً ومؤثراً في مواجهة القوى الاستعمارية الخارجية. وأن تضامن تلك المؤسسات أمّن الحماية القومية لنجاح معركة الاستقلال السياسي في لبنان مما جعل القوى الطائفية الموالية لبقاء العساكر الأجنبية على أرضه عاجزة عن الإعلان الصريح عن رغبتها في ذلك. وقد اضطرت إلى الالتفاف حول شعارات الاستقلال تحت ضغط الجماهير الشعبية التي أمّنت النجاح لمعركتها بالتفاف جميع اللبنانيين حول قيادتهم السياسية الوطنية المعتقلة في راشيا. فكسبت بإطلاق سراح تلك القيادة من السجن الرهان في تحقيق الاستقلال السياسي.

فهل حققت الدول القطرية المستقلة الآمال الوطنية والقومية التي حلمت بها الجماهير الشعبية قبل مجيء العساكر الأجنبية وبعد ترحيلها؟

بعبارة أخرى: هل شكّلت الدول القطرية المستقلة مرحلة أرقى من مرحلة الانتداب في تاريخ المشرق العربي الحديث والمعاصر؟ وهل كانت هذه الدول دولاً مستقلة فعلاً وذات سيادة، ووطنية فتحت الطريق أمام التحرر القومي؟

الأسئلة كثيرة ومقلقة في هذا المجال لكنها تندرج في إطار المقولة الثانية التي أشرنا إليها في مطلع هذه الدراسة، وهي أن عجز المجتمع المدني الموحّد عن تحقيق دولته الوطنية أو القومية الموحدة قاد إلى ولادة دول قطرية تدّعي الوطنية والقومية والوحدة، لكنها معيق أساسي على طريق قيامها أو تجسدها على أرض الواقع.

ولسنا بحاجة إلى التذكير دوماً بأن العامل الخارجي الاستعماري مثّل وما زال يمثّل دوراً بارزاً في الوصول إلى تلك النتيجة. لكن ذلك الدور لا ينفي رؤيتنا لمسؤولية القيادات القطرية نفسها في تسهيل وتحقيق الرغبات الخارجية وقمع الإرادة الداخلية في انجاز الوحدة الوطنية والقومية.

لقد ورثت تلك القيادات مؤسسات سياسية وادارية وعسكرية واقتصادية وتربوية وغيرها لدول قطرية ناشئة لم تقبل بها مؤسسات المجتمع المدني بل اعتبرتها مرحلية، ومؤقتة، ويجب أن تزول عند انجاز الاستقلال السياسي. لكن ما تمّ على أرض الواقع يتناقض جذرياً

مع أماني الجماهير الشعبية. فقد ترسّخت تلك المؤسسات إلى الحد الأقصى، لا سيما مؤسسات القمع والارهاب. وبرزت تدابير جديدة لحماية تلك المؤسسات لم تعرفها المرحلة الانتدابية نفسها؛ منها، على سبيل المثال لا الحصر، التدابير التي نصّت على إلغاء المصالح المشتركة بين لبنان وسوريا، واقامة الحواجز الجمركية بين البلدين، والفصل بين النقد المعتمد في كل من لبنان وسوريا، وفرض القيود على انسياب الحراكية السكانية والاقتصادية بينهما، وذلك في مطالع الخمسينيات من هذا القرن، أي بعد سنوات قليلة على المعركة المشتركة التي خاضها اللبنانيون والسوريون للوصول إلى الاستقلال السياسي عام ١٩٤٣ وجلاء الجيوش الأجنبية الفرنسية عام ١٩٤٦.

من جهة أخرى فإن المعركة القومية التي خاضها العرب مجتمعين عام ١٩٤٨ ضد قيام الدولة الصهيونية على أرض فلسطين كانت آخر حركة احتجاجية شمولية وقومية لجميع أقطار المشرق العربي ضد المخططات الاستعمارية الجاري تنفيذها في المنطقة. فسرعان ما برزت سلسلة طويلة من النزاعات العربية ـ العربية، في المشرق العربي، كما في المغرب، والجزيرة العربية، ووادي النيل. واصطفت الأنظمة القطرية في متاريس عسكرية متقابلة رسمها الاستعمار الخارجي باسم حلف بغداد، ومشروع ايزنهاور، ومشروع سوريا الكبرى وغيرها الكثير[16]. لقد كتبت مجلدات كثيرة لرصد النتائج البالغة السلبية التي نجمت عن النزاعات العربية ـ العربية، لا سيما في المشرق العربي موضوع دراستنا. لكن أبرز تلك النتائج على صعيد مؤسسات المجتمع المدني فيه أن الجماهير الشعبية أصيبت بالإحباط الشديد لكثرة المعارك الخاطئة، في المكان الخاطىء، وفي الزمان الخاطىء. ورغم آلاف الشعارات القومية البرّاقة عن الوحدة والحرية، والتحرير، ونفط العرب للعرب، والتأميم والاصلاح الزراعي، والاشتراكية وغيرها، فإن الهم القطري كان يطغى على الهم القومي لدى جميع الأنظمة القطرية السائدة في المشرق العربي. كما أن استخدام التسميات القومية الفضفاضة لا يمنع رؤية المصالح القطرية الضيقة لدرجة أن الحصول على تأشيرة دخول بين قطر عربي مشرقي وآخر تحتاج إلى جهود مضنية تفوق أضعاف أضعاف ما تحتاجه تأشيرة دخول إلى أي بلد من بلدان العالم المتحضر. هذا في الوقت الذي يعامل فيه المواطن الوافد من بعض الدول الأوروبية والأمريكية معاملة خاصة في الوطن العربي، حبّذا لو يلقى مثلها المواطن العربي في أقطاره العربية.

بعبارة موجزة، لقد نجحت الدول القطرية في تحقيق استراتيجية للتجزئة طالت البنى الأساسية للمجتمعات المدنية على امتداد المشرق العربي، لا بل على امتداد الوطن العربي كله. فحققت بذلك حلماً استعمارياً عجزت قوى الانتدابين الفرنسي والبريطاني عن تحقيقه.

إن مقارنة بسيطة بين الجمعيات السياسية والثقافية والتجارية وغيرها من الجمعيات التي

---

(١٦) نذكّر هنا بالدراسة الهامة في هذا المجال: أحمد يوسف أحمد، **الصراعات العربية ـ العربية، ١٩٤٥ ـ ١٩٨١: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

كانت سائدة قبل ولادة الدول القطرية في المشرق العربي مع الجمعيات المماثلة التي تشكّلت بعد بروز الدول القطرية المستقلة، هذه المقارنة تؤكد بالملموس أن الأولى منها كانت تضم أعضاء من جميع الولايات العربية المشرقية. وكان الهمّ القومي التوحيدي واضحاً في كتاباتهم ومقرراتهم. أما الثانية منها فلم تعد تضم إلا أبناء القطر الواحد، دون أن ينفي ذلك وجود قلة نادرة من الأسماء الوحدوية القومية في بعض تلك الجمعيات. فالهم القطري بات مسيطراً، وهو يتضمن أيضاً هموماً فرعية تزيد من حدة التجزئة والنزاعات الداخلية مثل التمثيل الطوائفي، أو المذهبي، أو المناطقي، أو العائلي، أو العشائري، أو السياسي الضيق داخل الجمعية الواحدة أو الحزب الواحد.

إن المتتبع تاريخ الدولة القطرية في علاقتها بمؤسسات المجتمع المدني يصل إلى استنتاج ملموس تؤكده وقائع ثابتة وكثيرة وهو أن الدولة القطرية عززت مواقعها ودورها وبُناها القطرية على حساب المجتمع المدني الشمولي وبُناه الوحدوية القومية. وبالتالي، فالعلاقة عكسية أو تناقضية ما بين زيادة فاعلية الدولة القطرية وأدائها القطري بواسطة القمع والإرهاب، وما بين البنى الشمولية الوحدوية لمؤسسات المجتمع المدني على امتداد المشرق العربي.

ومع تعزز بناء الدول القطرية منذ الحرب العالمية الأولى حتى الآن، تحت اشراف الانتداب الخارجي أو القوى القطرية التي ورثت عنه هذه الدول، فإن المجتمع المدني الموحّد في المشرق العربي قد تفسّخ بحدّة، وتحوّل إلى مجتمعات مدنية قطرية تختزن من عناصر التجزئة والتفكك أكثر مما تختزن من عناصر التوحيد الوطني والانصهار القومي.

لقد حوّلت الدولة القطرية المجتمع المدني الموحّد في المشرق العربي إلى مجتمعات مدنية قطرية هشّة ومفككة من الداخل، ومتناحرة في ما بينها عبر نزاعات لا تنقطع. فهل تستطيع مثل هذه المجتمعات انجاز مهمة تحرير الإرادة العربية والأراضي العربية، والثروات العربية، وبناء المجتمع القومي العربي الموحّد؟

رابعاً: بعض الملاحظات الختامية والاستنتاجات

هناك كمٌّ هائل من الوثائق التاريخية التي تؤكد وجود مجتمع موحّد في بلاد الشام قبل ولادة الدولة القطرية فيه. فحدود الولايات في هذه المنطقة لا يمكن أن تقارن بحدود الدول القطرية التي نشأت فيها لاحقاً. والتسمية نفسها، رغم انقسامها ما بين الولايات السورية والولايات العراقية، تندرج في إطار كلي شمولي يطلق عليه اسم **بلاد الشام**. بالمقابل، ومنذ قيام الدول القطرية في المشرق حتى الآن بدأت مسيرة التفكيك المتواصل لهذه المنطقة، وصولاً إلى تجزئتها إلى دويلات، وتجزئة التجزئة إلى مناطق نفوذ لعائلات أو عشائر معينة. حتى الوحدة القبلية لعشائر هذه المنطقة لم تسلم من التجزئة، بحيث باتت هناك فروع عدة للعشيرة الواحدة منتشرة ما بين العراق وسوريا وشرقي الأردن والسعودية.

دلالة ذلك أن عناصر الوحدة المجتمعية لم تكن كافية بمفردها لحماية نفسها، وبالتالي لحماية المشرق العربي من التجزئة في ظروف الضغط الاستعماري الخارجي للسيطرة على هذه المنطقة. لكن من السذاجة القول إن العامل الخارجي وحده كان السبب في التفكيك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والاداري وحتى الثقافي لهذا المشرق. فقد أثبت الوكيل، أي القوى القطرية المحلية التي حكمت تحت راية العثمانيين والانتداب أولاً ثم منفردة في مرحلة الاستقلال السياسي ثانياً، أثبتت هذه القوى أنها أكثر شراسة من أصحاب المشروع الاستعماري بالذات. وقد يكون من الأفضل القول إن القوى الخارجية عرفت كيف تتعامل مع القوى القطرية بذكاء بالغ بعد خروج عساكرها من المنطقة. فحققت بذلك أهدافها الاستعمارية دون أن تتعرض للخسارة البشرية والمادية الكبيرة، وأنجزت مهمتها بنجاح في تعميق تبعية المشرق العربي، في جميع المجالات، إلى السوق الرأسمالية العالمية.

وبعبارة أكثر دقة يمكن اختصار هذه الظاهرة بالقول إن فشل المجتمع الموحّد في بناء دولته الوطنية أو القومية الموحدة سيعرّضه حتماً لمخاطر التجزئة، وتجزئة التجزئة إلى ما لا نهاية.

وكان من الطبيعي القول، انطلاقاً من هذه المقولة بالذات، إن الأحزاب القومية تقوقعت إلى أحزاب قطرية، وتأثرت سلباً بالصراعات الطائفية والمذهبية والمناطقية داخل القطر الواحد. كما أن مؤسسات المجتمع المدني الشمولية في المشرق العربي سرعان ما تضاءل دورها حتى تحت ضغط الشعارات الطوباوية التي تدغدغ أحلام الجماهير الشعبية بالوحدة القومية، في حين تبدو عاجزة عن بناء الوحدة الوطنية الداخلية على أسس سليمة. وفي حين كان الباحثون الاجتماعيون قبل قيام الدولة القطرية يعنونون دراساتهم باسم «سورية» للتعبير عن سوريا ولبنان وفلسطين وشرقي الأردن، وحتى العراق أحياناً. وكان بين هؤلاء الباحثين مجموعة لا بأس بها من أشد أنصار «اللبننة» بالمفهوم الضيق، وبدعم مباشر من الانتداب الفرنسي. نجد الغالبية الساحقة من الباحثين الاجتماعيين في المشرق العربي، ومنهم قوميون عرب، ووحدويون من منابت سياسية مختلفة، نجد هؤلاء اليوم يعنونون أبحاثهم بأسماء قطرية واضحة منها: المجتمع السوري، والمجتمع العراقي، والمجتمع الأردني، والمجتمع اللبناني، والمجتمع الفلسطيني. ونجد بعضهم أيضاً يضعون عناوين المجتمع على أسماء مدن أو مناطق أو طوائف معينة مثل: المجتمع الدمشقي، أو المجتمع البيروتي، أو المجتمع الدرزي، أو الماروني... الخ.

أما انقسام مؤسسات المجتمع المدني إلى مكوناته المهنية فمسألة لا تحتاج إلى اثبات. فهناك محامون ينتسبون إلى اتحاد المحامين العرب، على سبيل المثال لا الحصر، ومنهم من ينتسب إلى نقابة المحامين في دمشق، أو بيروت، أو طرابلس أو... كذلك نقابات الأطباء، والمهندسين، والعمال، والمزارعين، والمعلمين، والحرفيين، والجمعيات النسائية، والطلابية، والشبابية، وغيرها الكثير.

الآن، وبعد هذا التفكيك المريع لمكوّنات المجتمع المدني في المشرق العربي الذي فقد

الكثير من زخمه القومي السابق تحت وطأة الإحباط واليأس والمعارك المدمرة والخاطئة؛

وفي هذه المرحلة بالذات التي شهدت ثالث نكبة قومية شمولية هي حرب الخليج بعد نكبتي فلسطيني وهزيمة ١٩٦٧؛ يستحضر شعار إحياء مؤسسات المجتمع المدني في المشرق العربي لحماية ما يمكن حمايته أو ما تبقى من الحلم التوحيدي القومي الشمولي في هذه المنطقة من جهة، وعلى امتداد الوطن العربي كله.

فهل من الحكمة والفطنة تعليق آمال كبيرة على قدرة الجماهير الشعبية غير المنظمة لتحقيق الوحدة القومية في هذه المنطقة، وفي ظروف الانهيارات الكبرى للأنظمة الشيوعية، أم أن الهدف الأساسي منه هو إعادة إحياء هذه المؤسسات التي شلّت فاعليتها الانقلابات العسكرية المتلاحقة وأجهزة الدولة التسلطية القائمة على امتداد المشرق العربي؟(١٧).

وهل من المتوقع أن تخفّف الدول القطرية التسلطية فعلاً قبضتها الحديدية على مؤسسات المجتمع المدني في ظروف التفاوض المباشر مع اسرائيل تحت رعاية الولايات المتحدة الأمريكية المتفردة الآن بحكم العالم بعد انهيار الاتحاد السوفياتي؟

ثم، أليس من السذاجة تصور أي دور للقوى العسكرية العربية في المستقبل سوى دور القمع والارهاب والتنكيل المستمر بشعوبها، ومجتمعاتها ومؤسساتها المدنية؟

أغلب الظن أن ما عجزت مؤسسات المجتمع المدني عن تحقيقه في مرحلة الاستقلال السياسي، والمد القومي الشمولي، وتحرير قناة السويس، والانتصارات القومية في اليمن والجزائر، والدعم السوفياتي الكبير إلى جانب الدول الاشتراكية والحركات التحررية لحركة التحرر العربي، إن ما عجزت تلك المؤسسات عن تحقيقه آنذاك يبدو أنها غير مؤهلة لتحقيقه في هذه الظروف حيث رجحان كفّة الصراع يميل إلى صالح اسرائيل بالدرجة الأولى، وعلى حساب العرب في مشرقهم ومغربهم وباقي أقطارهم.

هل يعني ذلك أننا أمام مرحلة استسلام كامل لإرادة الولايات المتحدة الأمريكية المتفردة بحكم العالم، ولإسرائيل كحليف استراتيجي، تابع لها في المشرق العربي؟

في الواقع، نحن منحازون سلفاً ضد مثل هذا الاتجاه الذي يلقى الترحيب من جميع الدول التسلطية القائمة في المشرق العربي ومن قسم لا بأس به من مثقفي هذه المرحلة الذين ينظرون إلى السلم الأمريكي وكأنه قدر لا مفر منه، وأن الحكمة الآن تكمن في تلافي غضب الأمريكيين كي لا تتكرر مأساة الخليج أو العراق مرة ثانية.

في هذا المجال تبرز العلاقة بين إحياء مؤسسات المجتمع المدني على قاعدة التمسك بالديمقراطية وبين السعي الحثيث إلى إخراج الوطن العربي من دائرة الإحباط واليأس كإحدى أبرز مهمات هذه المرحلة البالغة الدقة من تاريخ العرب المعاصر.

---

(١٧) تعتبر دراسة: النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة، والتي أشرنا إليها في حاشية سابقة، من الأبحاث الجديدة المتميزة في هذا المجال.

فغني عن التوكيد أن الدول القطرية تضج بعناصر التجزئة، والتفكيك، والانفجارات الداخلية، والصراعات العربية ـ العربية. لذا فإحياء مؤسسات المجتمع المدني يشكل خطوة أساسية على طريق منع تلك الصراعات من تدمير ما تبقّى من عناصر التوحيد الوطني والقومي. والحرب اللبنانية التي استمرت طوال عقد ونصف العقد تقدم الدليل الملموس على أن الدولة القطرية في المشرق العربي على حافة الانهيار تحت وطأة تناقضاتها الداخلية الكثيرة وبتشجيع مباشر من اسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية.

في المدى المنظور، إن خروج هذه الدولة من مأزقها البنيوي ليس بالأمر السهل ما لم يُردّ الاعتبار إلى مؤسسات المجتمع المدني وتنشيطها بالوسائل الديمقراطية لكي تتحول إلى حصن منيع يقطع الطريق على انهيار المجتمعات العربية المشرقية في حال انهيار، أو غياب، أو تغييب الدولة القطرية التي ساهمت في بلورتها. وإذا كان من نموذج يقتدى في هذا المجال، فإن النموذج اللبناني، في بعض جوانبه الايجابية، خير دليل على مصداقية هذه المقولة. فمع انهيار الدولة اللبنانية في الحرب الأهلية وتقاعس جيشها أو قواها القمعية عن أداء دورها الطبيعي في حماية حدود الوطن وسيادته واستقلاله، مثّلت القوى الوطنية والقومية المناهضة لاسرائيل دوراً بارزاً في التصدي لغزو اسرائيل للبنان عام ١٩٨٢، ومنعتها من الاستقرار على أجزاء واسعة من الأراضي اللبنانية لا سيما بيروت، ورفضت اتفاقية ١٧ أيار الخيانية لعام ١٩٨٣ بين الدولة اللبنانية واسرائيل، وأجبرت هذه الدولة على تعطيلها ثم على إلغائها.

لقد كان واضحاً أن المخرج الوحيد من التمزق الداخلي في لبنان يكمن في تفعيل مؤسسات المجتمع المدني من أحزاب سياسية، ونقابات، وهيئات ثقافية، وجمعيات، ورابطات وغيرها. هذا على الصعيد الداخلي. أما على الصعيد العربي فقد كان على الدولة اللبنانية أن تعلن انتسابها الكامل وغير المنقوص إلى العروبة القومية، وطلب الدعم من الأقطار العربية الذي تجسّد بتشكيل اللجنة الثلاثية العربية، وتوّج باتفاق الطائف لعام ١٩٨٩ الذي شكل المدخل العملي لإخراج لبنان من دائرة الحرب الأهلية. ويلاحظ اليوم أن مؤسسات المجتمع المدني المشار إليها هي الآن أكثر فاعلية ونشاطاً من أجهزة الدولة، ومؤسساتها، ومن الأحزاب السياسية التي يصعب عليها العمل الديمقراطي بعد مرحلة طويلة من الاحتكام إلى السلاح والقتل والتدمير ونفي الآخر بكل الوسائل الممكنة والمتاحة.

لا يتّسع المجال للتفصيل أكثر في دراسة التجربة اللبنانية إبّان الحرب الأهلية. لكن من الواضح أن الغالبية الساحقة من الباحثين تولي الاهتمام المتزايد لهذه التجربة وكيفية عمل مؤسسات المجتمع المدني في ظروف تنعدم فيها رقابة الدولة وأجهزتها.

وفي دراسة قمنا بها مؤخراً تحت عنوان: «استيراد التكنولوجيا والتبدلات البنيوية في الأرياف اللبنانية»[١٨]، تبين لنا أن غياب الدولة في الحرب الأهلية لم يترك فراغاً يذكر في تلك

---

(١٨) مسعود ضاهر، «استيراد التكنولوجيا والتبدلات البنيوية في الأرياف اللبنانية،» ورقة قدّمت إلى: ندوة الثقافة والتكنولوجيا: القطاع الريفي في الوطن العربي التي نظّمها اليونسكو والمركز الاقليمي العربي =

الأرياف التي تطورت بشكل لافت للنظر إبّان تلك المرحلة. مردّ ذلك إلى أن الدولة القطرية التسلطية في المشرق العربي لم تكن دولة عادلة، ولم تساعد فعلاً على تطوير الانتاج والقوى المنتجة لا سيما في الأرياف. مع ذلك، لا تجوز المبالغة في هذا الجانب لأن مخاطر غياب الدولة أو تغييبها كبيرة جداً. وإن النشاط الانتاجي وحماية قوى الانتاج وعلاقات الانتاج مسألة بالغة الأهمية في عملية التطور الاجتماعي، ولا يمكن تحقيقها دون الدولة، أو بمعزل عنها. فالعمل الاجتماعي من خلال الأطر البنيوية السابقة على ولادة الدولة الحديثة لم يعد ممكناً، كما أن نتائجه، حتى الايجابية منها، ستكون عرضة للضياع تحت وطأة النزاعات المستمرة بين القوى السلطوية المحلية كالعائلية، والقبلية، والعشائرية، والطائفية، والمذهبية، وغيرها.

وأخيراً، لا شك أن الكتابة عن علاقة الدولة القطرية بالمجتمع المدني في المشرق العربي ستحتل حجر الزاوية في الأبحاث والدراسات العلمية في السنوات القادمة. وقد لا نغالي إذا قلنا إن الكثير مما كتب سابقاً في هذا المجال هو بحاجة إلى اعادة نظر نقدية متعمقة. فالمجتمع الموحد تفكّك إلى دويلات قطرية صاغت «مجتمعاتها» تبعاً لحاجات الاندماج التبعي بالسوق الرأسمالية العالمية. وفي إطار هذا التفكك تحوّلت الأديان إلى مذاهب وشيع وطرق مذهبية لا حصر لها. وتحوّل تاريخ المجتمع الشمولي إلى تاريخ مدينة أو عدة مدن تخضع الأرياف والواحات لمنطق التبعية نفسه. كذلك تحوّل التاريخ الوطني أو القومي أو الشمولي إلى تاريخ عائلات أو طوائف أو فصائل حزبية أو زعامات فردية. وفي الوقت الذي ازدادت فيه الحاجة إلى جيوش تنفق عليها نسبة عالية من ميزانية الدولة لقمع سكانها واكتساب «شرعيتها» بالقوة المسلحة، فإن مؤسسات المجتمع المدني لا سيما الرسمية منها، تحولت إلى مجرد ديكور شكلي لتلك الشرعية. وباتت الديمقراطية، في صورتها القطرية العربية الراهنة، أقرب ما تكون إلى التعيين المباشر وإلغاء دور الشعب في حكم نفسه بنفسه.

إنها لمرحلة بالغة الدقة في علاقة الدولة القطرية بالمجتمع المدني في جميع الأقطار العربية. لكنها ترتدي أهمية استثنائية في ظروف المشرق العربي حيث المشروع الصهيوني يهدد بالتوسع في جميع الاتجاهات ويلقى الدعم الخارجي، لا سيما الأمريكي المباشر، لبناء اسرائيل الكبرى بين الفرات والنيل. وما لم ترتقِ مؤسسات المجتمع المدني في هذه المنطقة إلى القيام بدورها التاريخي في حماية «مجتمعاتها» فإن مخاطر الابتلاع كبيرة جداً. عندئذ ستندثر الدولة والمجتمع معاً، لأن الدور التاريخي لتلك الدولة قد رسم في هذا الاتجاه منذ اتفاقات سايكس - بيكو ووعد بلفور. إنها النقطة الأكثر سواداً في تاريخ المشرق العربي المعاصر. فهل تصح مقولة انغلز الشهيرة «ان التاريخ يتطور من جانبه الأكثر سواداً» فتبني مؤسسات المجتمع المدني في المشرق العربي الوحدة الوطنية الفاعلة على طريق الوحدة القومية الشاملة، فتنجح هي حيث فشلت الدولة القطرية بكامل قواها العسكرية القمعية؟

= للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية، القاهرة، ٢١ - ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١ وسينشر ضمن وثائق الندوة.

التعقيبات (١)

صفوح الأخرس

يسعدني أن أتقدم بالشكر إلى مركز دراسات الوحدة العربية لدعوته الكريمة إلى المشاركة في أعمال ندوة «المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية». كما يسعدني التعقيب على ورقة مسعود ضاهر بعنوان: «المجتمع المدني والدولة في المشرق العربي».

تتألف الورقة من مقدمة تحوي تعريفاً بالمصطلحات والمفاهيم والمناهج، وتحديداً للمجال المكاني أو الجغرافي لمصطلح المشرق العربي والعوامل التاريخية التي أدّت إلى استخدام ذلك المصطلح.

كما تشمل المقدمة اشكالية تحديد الفترة التاريخية التي يتناولها البحث تحت عنوان المشرق العربي متى وإلى أين؟ وتنتهي المقدمة بتحديد المقولات النظرية المتعلقة بالمجتمع والدولة في المشرق العربي.

وتعرض الورقة في المقدمة، الصعوبات المنهجية التي تعترض الباحث في مثل تلك الموضوعات، وتنتقل بعدها إلى استجلاء موضوع المجتمعات المشرقية العربية قبل ولادة الدولة المستقلة. وفي هذا المحور يحاول الباحث اختبار مصداقية المقولات التي عرضها في المقدمة، وخاصة التساؤل المنهجي حول تساؤلين اثنين:

هل شكّلت المجتمعات العربية المشرقية مجتمعاً واحداً عجز عن بناء دولته الوطنية أو القومية تحت ضغط الظروف الاستعمارية الخارجية؟ أم أن تلك المجتمعات كانت تختصر من عناصر التجزئة والتفكك الدولي ما سمح للقوى الاستعمارية بإنشاء دولة قطرية تتلاءم مع مصالح بعض القيادات المحلية؟ ويستند الباحث في اجابته عن هذين التساؤلين إلى منهج دينامي تطوري اجتماعي يرى أنه القادر أكثر من سواه على ابراز التبدلات التاريخية بأبعادها

الشمولية، فيرى أن جدلية العلاقة ما بين القومي والقطري كانت وما زالت حجر الأساس في الفكر السياسي العربي المعاصر.

وينتهي هذا المحور بثلاثة عناصر رئيسية توضح العلاقة بين عناصر التوجه الاجتماعي والاقتصادي والسكاني، وتبرز التوافق المصلحي بين القيادات الداخلية في الدول القطرية وبين الجماهير الشعبية، وتنتهي إلى أن المسألة الفلسطينية عنصر استقطاب قوي وهام إبّان تلك المرحلة.

وتنتقل الورقة بعد ذلك إلى مناقشة المرحلة التي بدأت فيها الدول القطرية تبني مجتمعاتها، والتي يرى الباحث أنها أضحت معيقة للوحدة القومية. ويرى أن الدول المدنية قد نجحت في تحقيق استراتيجية طالت البنى الأساسية للمجتمعات المدنية فحققت بذلك، كما يرى حلماً استعمارياً عجزت قوى الانتدابين الفرنسي والبريطاني عن تحقيقه. وينتهي بهذا المحور إلى رأي مفاده أن الدولة القطرية حوّلت المجتمع المدني إلى مجتمعات مدنية قطرية هشّة ومفككة في الداخل ومتناحرة في ما بينها عبر نزاعات لا تنقطع.

وتنتهي الورقة بالملاحظات الختامية والاستنتاجات. وكما نلحظ، فإن الباحث بذل من الجهد، وقدّم من المعرفة، وطرح من التساؤلات ما يكفي لإثارة الاهتمام بهذا العمل العلمي. فإليه الشكر والتقدير. وأود أن أسجّل بعض الملاحظات المنهجية وأطلّ على الموضوع من زاوية مختلفة.

أولاً: الملاحظات المنهجية على الورقة

يقول الباحث إن المنهج الدينامي التطوري الاجتماعي قادر أكثر من سواه على إبراز التبدلات التاريخية بأبعادها الشمولية على امتداد المشرق العربي. وأود أن أسجّل هنا بعض الملاحظات:

١ - إنني لم أجد استخداماً لهذا المنهج في الصفحات التي تنتظم فيها الورقة. فقد شكّلت مقدمة البحث مع نتائجه أكثر من نصف البحث: أربع منها للمقدمة وست للنتائج. ويبقى التحليل التاريخي والاجتماعي في أقل مما كتب في المقدمة والنتائج. وقد تبدو هذه المسألة شكلية، إلا أنني أرى أن هذا التوزيع جاء على حساب التحليل الاجتماعي استناداً إلى المنهج الدينامي التطوري.

٢ - مع أن المنهج الدينامي يعطينا فهماً حياً لطبيعة الحركة، إلا أن استخدام الاتجاه التطوري يستوجب تحديد المراحل التاريخية التي اكتسبت سمة التطور.

٣ - إن فهم حركة المجتمع يتطلب تحليل الخصائص والبنى والعلاقات الاجتماعية في كل مرحلة زمنية. أما اختزال الوقائع التاريخية إلى احداث وأسماء دون ربطها بالوعاء الاجتماعي فيضعنا أمام تأريخ الحوادث وليس تفسيرها.

٤ ـ إن علاقة الدولة بـالمجتمع المـدني تبرز في الـورقة وكـأنها علاقـة «الأطروحـة» Thesis بـ «الـطباق» Antithesis، سـواء أكان ذلـك بالمفهـوم الهيغلي أو بـالمعنى الماركسي. وفي هـذا المنهج الجدلي يستوجب التحليل نهاية منطقية ألا وهي مرحلة «التركيب» Synthesis.

٥ ـ لكل مفهوم حـركتان: حـركة تـرتبط بالعنـاصر التحليلية المشغلة لـه، وحركـة ترتبط بالضرورة الاقتصاديـة والاجتماعيـة. لذا يجب الحـذر الشديـد عند استخـدام مفاهيم تحليليـة مستقاة من أطر تحليلية ومجتمعات لا تتواءم والمجتمعات العربية.

٦ ـ لكل مفهوم بعدان: بعد تحليلي يرتبط بالأصول النظرية، وهي عالمية وجزء من التراث الانساني، وبعد اجرائي يتطلب القياس العملي. إن تجسير الفجوة بين الفكر والواقع من أهم الخصائص المنهجية لكل بحث علمي جاد.

ثانياً: الاطار المنهجي المقترح

استنـاداً إلى ذلك، اسمحـوا لي أن أطرح تصـوراً يتلمّس علاقـة الـدولـة بـالمجتمـع، والمجتمع بالدولة من منظور منهجي يعتمد على تبادل العلاقات بين المجتمع والـدولة في اطـار من التفاعل والحركة؛ الأمـر الذي يسمـح بتوضيـح العلاقـة بين الـدولة والمجتمـع المدني من جهة، والانتقال من مرحلة إلى مرحلة ثانية من جهة أخرى.

١ ـ **المستوى البنيوي**: برزت الدول العربية ككيانات مستقلة من رحم الأمـة الاسلاميـة. والعلاقة بين الدولـة والأمة عـلاقة وثيقـة في التاريـخ العربي الاسـلامي، فكانت الـدولة هي الأمة، والأمة هي الدولة، وعندما انفصل الجنين عن أمه كانت في مرحلة المخاض ولم تكتمل بعد أسباب الوجود، فصـار الصراع من أجل الحيـاة يكتسب القدرة عـلى التكيّف، فنشأ مـا يسمى الدولة القطرية. والشعوب تنتمي إلى أمة والجهود تبذل لبناء الدولة. وتوضح الوقـائع الاجتماعية والتاريخية التي لم تـذكرهـا الورقـة أن سوريّـاً، مثلاً، كـان رئيسـاً لوزراء الأردن، وسوريا ولبنان شعب واحد تمتزج فيه عناصر القرابـة بالمصالح والآمـال والأماني. كـما تذكـر الورقة أن قيـادات عسكريـة وسياسيـة لبنانيـة تلقّت علومها في الكليـة العسكريـة في حمص، وفتحت جامعة دمشق أبوابها لكل العرب من المشرق والمغـرب. وبطبيعـة الحال تـطلبت تلك الولادة جهوزاً في رسم معالم الدولـة، لتتضح أبعـاد المنظومـة الاجتماعيـة، ولكن تلك الحدود كـانت ولم تزل شكـلاً من أشكال التحليـل السياسي لا يخضـع للواقـع الاجتـماعي، فكـانت التناقضات ضمن الوحدة الاجتماعية تتفاعل مع تناقضات بين الوحدات في المنظومة الأوسع، وتتفاعل هذه معها.

وبـاختصار، لم يشهـد المشرق العربي بعـد الاستقلال مـا يسمى مفهوم الـدولة، وإنمـا كانت هناك وحدات سياسية. أما مفهوم المجتمع المدني فله بناء يوازي بناء الدولة. فالزراعة كـانت محور النشاط الاقتصادي، والاقطاع يهيمن على القرية والمدينة، والأمية متفشّية، وكان مـالكو الأراضي ملاّكاً غائبين يقومون بوظائف الاقطاع في الدول الأوروبيـة دون شروطهم التعاقـدية

التي تحدد العلاقة بين الحقوق والواجبات بين الفلاحين والاقطاعيين. إن بناء الهيكل الاقطاعي في إطار أسلوب الانتاج الآسيوي يختلف عن أنماط النظم الاقتصادية في أوروبا (الملك ـ النبيل ـ الفلاح) (السلطان ـ الوالي ـ الفلاح).

٢ ـ **المستوى الوظيفي**: إن النشاط المجتمعي تأثّر بطبيعة العلاقة ما بين النخبة الزراعية والقيادات المحلية من جهة، والبرجوازية الناشئة من جهة أخرى.

لم يتمكّن الإقطاع من بناء الريف على غرار ما تم في أوروبا، بل عاشت المدينة على حساب الريف، وكان الملاّك ينشطون كإقطاعيين في القرية وينعمون بخيراتها في المدينة.

إن التمييز بين وظيفة الاقطاع وبنيته مهمّ ليس فقط على المستوى التحليلي والنظري، بل كذلك من الوجهة العملية لتحديد مسار التغير الاجتماعي. فقد مارس الاقطاعي في المشرق العربي كل وظائف الاقطاعي في أوروبا (استغلال وهيمنة كاملة). غير أن تلك الوظيفة لم تشهد من الوجهة التحليلية بناء اجتماعياً متكاملاً، وذلك بسبب غياب عامل ملكية الأرض. ولعل هذا الذي دفع ماركس إلى ضرورة التمييز بين الاقطاع الآسيوي والاقطاع الأوروبي. إن النظرة الخاصة إلى أسلوب الانتاج الآسيوي للمجتمعات في المشرق العربي تختلف اختلافاً بيّناً عن اتجاه التحليل للمجتمعات الأوروبية.

٣ ـ **مستوى العلاقات المجتمعية**: كانت السيطرة على وسائل الانتاج، وليس امتلاكها فعلاً، العامل الأساسي الذي شكّل العلاقات الاجتماعية بين جماهير الفلاحين والنخبة الزراعية. ولهذه الظاهرة، أي السيطرة على وسائل الانتاج دون امتلاكها بالضرورة، جذورها العميقة في التاريخ الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للمنطقة. وكانت مبادىء استئجار الأراضي وحيازتها والانتفاع من خيراتها تخضع لتغيرات عديدة لتتواءم مع الأوضاع الجديدة التي تنظم العلاقات بين الأفراد في نطاق الدولة والمجتمع. وبشكل عام، فقد اتسمت النخبة الزراعية بسمات خاصة أخفت مظاهر الاستقلال بقناع لم يمكّن الفلاح من تلمّس مصادر بؤسه بسهولة. فقد كان الملاّك غائبين عن الأرض Absentee landlords. كما كان هناك اقطاعيون بلا أراض Landless landlords. وقد أخّر ذلك النمط من العلاقات الاجتماعية بروز الوعي الاجتماعي لدى الفلاحين.

وفي مرحلة لاحقة تحوّل نظام الالتزام في استخدام الأرض إلى نظام فعلي في الملكية، فتماثلت بنية الاقطاع في المشرق العربي مع النمط التقليدي الأوروبي.

ثالثاً: استنتاجات

١ ـ اتفق مع الرأي القائل إن المجتمع المدني هو نتاج الدولة، والدولة تعبير عن أشكال عديدة في النظام الاجتماعي، ومن ضمن ذلك تبرز خصائص المجتمع المدني. والدولة القوية، كما قيل، هي غير الدولة القمعية. والأمثلة التي طُرحت من خصائص المجتمع

اللبناني تشير إلى أن الاتجاه يسير حسب سياسة الأعمدة المتوازية: اتجاه نحو تعزيز بناء مؤسسات الدولة واتجاه نحو تعزيز خصائص المجتمع المدني.

٢ ـ إن إرساء المجتمع المدني لا بد أن يعتمد على مؤسسات اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية متعددة النشاطات مستوعبة كل الأهداف بإطار يربط بعلاقة «وظيفية» بين الديمقراطية والتنمية، وينتقل بمنهج حركي الواقع التنموي إلى واقع آخر متقدم عنه بعناصره الكمية والكيفية. فلا «مقايضة» لمحور على حساب محور آخر، وإنما ينتظم الكل فكراً وممارسة في منهج للتعددية السياسية، والتعددية الاقتصادية تستوعب كل النشاطات.

٣ ـ ويكشف التحليل المعمّق للأوضاع الاجتماعية في المشرق العربي عن عدم امكانية الفصل بين المسألتين المشار إليهما، مسألة الديمقراطية، ومسألة التنمية، نظراً إلى التشابك الوثيق بين عناصر كل منهما، ونظراً إلى التأثير المتبادل بين الجوانب الذاتية والموضوعية لكل مسألة. فالديمقراطية والتنمية تشكلان في حقيقة الأمر جانبين متكاملين لحقيقة واحدة يؤثر غياب أي منهما في الآخر. وإذا جاز لنا تعبير آخر يمكن القول إنهما مظهران من مظاهر التطور الحضاري للإنسان الذي يتجلّى في سلوكه وممارساته على مستويات عدة. ولعل نمو هذا المظهر لا يجعل الانسان حراً فحسب، بل يجعله مشاركاً الآخرين في القضايا والقرارات العامة، كما أنه يدعو الآخرين إلى مشاركته في القرارات التي تعنيهم. الأمر الذي يعني باختصار أن الديمقراطية والتنمية جانبان متكاملان لحقيقة انسانية واحدة.

٤ ـ تجسير الفجوة بين الفكر والممارسة: يقوم مفهوم المجتمع المدني، وممارسة الديمقراطية في إطار تنظيماته على طبيعة الانسان الذي يعد الفاعل الحقيقي والصانع لوجوده الاجتماعي. وإذا كانت الظواهر الاجتماعية في التحليل الأخير، هي مجموعة من الأفعال التي يمارسها مجموعة من الأفراد، فإن الإنسان هو العنصر الفاعل والأكثر أهمية في تأكيد نمط محدد من الظواهر الاجتماعية. وبالتالي، فإن إعداد الانسان وبناءه من أهم عناصر التنمية، ومن أهم عناصر الديمقراطية في الآن ذاته. ومتى كان بناء الانسان بناءً مشوّهاً كان ذلك دالاً على ضعف المسائل التنموية، وغالباً ما يؤدي إلى غياب الممارسات الديمقراطية الحقيقية.

٥ ـ إن تأكيد قيمة الانسان، والنظر إليه على أنه الفاعل الحقيقي لكل عملية تطور يتيح لأفراد المجتمع أن يشاركوا بعضهم بعضاً في همومهم ومشكلاتهم، وفي قراراتهم، ويساعد على توفير فرص المساواة بينهم من الناحيتين الذاتية والموضوعية في آن واحد، الأمر الذي يجعل من مشاركتهم بعضهم البعض في القرارات المعنية بهم أمراً ممكناً من الناحية العملية.

٦ ـ ويشكل العمل الانساني المنتج محور نشاط الانسان وأساسه، وما من تطور تحقق فعلاً في ميدان من ميادين الحياة الاجتماعية الا ويعود في أساسه إلى العمل، ولا يتم إلاّ بفضل العمل، لذلك جاء الارتباط الوثيق الذي تقرّه القيم الانسانية على اختلاف مصادرها بين قيمة الانسان وعمله. والانسان الذي لا يعمل يصبح بعرف المجتمع خارجاً عن القاعدة الأساسية التي يخضع لها الجميع، وربما أصبح مصدر خطر يهددهم.

التعقيبات (٢)

هادي حسن

كبقية بحوث الندوة التي تبدأ بشكوى صعوبة اشكالياتها، يضاعف هذا البحث شكواه. والحال أن الاشكاليات الصعبة تثير فهم التأمل وإعمال الفكر في المقولات وعلاقاتها، ومن ثم صياغة المقدمات التي تقود إلى نتائج هذا البحث الذي يضاعف شكواه إلى الدرجة التي تحتل فيه قسماً تقديمياً بأكمله، كان يفترض أن يكون تعريفياً بالمعنى العلائقي لاشكالياته: تبتدىء هذه الشكوى بالمكان والزمان وتنتهي بالمقولات. والحق أن تسمية «المشرق العربي» هي أكثر براءة من تعبير «الشرق الأوسط» لأن الأولى تنطوي على الاحتكاك المكاني والتواصل الاجتماعي، فيما يحمل الأخير مضامين التجزئة والتفاصل والتباسات الانتماء الاسرائيلي. والتحديد المكاني للمشرق العربي، الذي أقرّه الباحث، لا يحتمل التساؤلات التي انتهى بها القسم التقديمي من البحث، بل يتطلب افتراضات وأطروحات يجري فحصها في ثنايا الأقسام الأخرى. واحد من بين هذه التساؤلات ألقى بظلاله على كامل البحث: هل كان المجتمع المشرقي موحداً؟ وبذلك ذهب بنا البحث إلى إشكالية أخرى لا علاقة لها بمسألة المجتمع المدني، فالأخيرة تفترض أصلاً التنوع والاختلاف. لذا، ها نحن نناقشها بالعلاقة مع الدولة في صياغة النهج الديمقراطي؟

والواقع، إن فضاء المشرق العربي دولتي بامتياز، إذا ما قورن بمناطق الوطن العربي الأخرى باستثناء القطر المصري. فليس ثمة حاجة إلى العودة إلى الحضارات القديمة التي صاغت الدولة فيها أول القوانين التي تنظم علاقات الأفراد والمجتمع، كما في المدونة البابلية، بل يكفي المرء أن يتذكّر أن فضاء المشرق العربي كان مركزاً للدولة الأموية وللدولة العباسية وأقرب أطراف الامبراطورية العثمانية إلى مركزها. وما من شك أن هذه الممارسة الدولتية المديدة قد تركت بصماتها على صيرورة المجتمع المدني وعلاقته بالدولة. هنا في هذا الفضاء انبثقت أولى الانشقاقات الاسلامية، وشهدنا نهوض كل الحركات المقاتلة من الخوارج والقرامطة والزنج على المستوى الدولتي، إلى الصعاليك والعيّارين على المستوى المحلي. من

هـذا الفضاء بـالذات، انـطلقت تلك الصيغـة الثقفيـة الشهـيرة «أرى رؤوسـاً أينعت وحـان قطافها. . .». لدينا إذن ممارسة دولتية عريقـة في المشرق العربي. صحيـح أنها اتسمت ابتداء بـالصراع الحاد والصيـغ القهريـة، وتلك هي حال التـأسيس، لكن من غير الممكن أن يبقى المجتمع المدني سلبياً، فلا بد أن يبتدع تلك الصيغـة التي يحتمي الفرد فيهـا من ظلم الجماعـة وقهر السلطة من ناحية، ويضمن فيها المجتمع، من ناحية أخرى، ولاء الفرد وتعزيز قاعـدته وتكافله. وبغضّ النظر عن موقفنا الـراهن من تلك الصيغة، فـإنها وفّرت للفـرد ذاك الانتماء العضـوي والحميم للفضاء الاجتـماعي، حيث يجد المـرء الرأفـة والفضيلة في بستان التنـوّع. ولأن هذا الانتماء العضوي جوّاني بطبيعته فإنه يتميز بالـطوعية الـذاتية، عـلى عكس الإذعان القسري الذي يتّسم به الانتماء الخارجي البراني.

صحيح أن هذه الصيغـة تتّسم بالتقـوقع العمـودي، لكن ذلك لا يمكن إدراكـه إلاّ في ضوء سعي الأمير الحثيث إلى تشميل سلطانه الشخصاني من خلال تجـريد المجتمـع المدني من كـل الوسـائل التي تؤمن استقـلاله عن المجتمـع السياسي. مـع ذلك، فـإن وظيفة الانـدماج تحققت دوماً انطلاقاً من الوعي الـذي يغذيـه كل فـرد في الانتماء إلى نفس الايمـان المنبثق من مبادىء مقدسة، الأمر الذي فتح الطريق إلى تعدديـة التفسيرات والمـدارس من ناحيـة، وإلى نشوء مقاومة التسلط من جانب الخصوصيات المحلية وتعزيز الولاءات للجماعات القبليـة. إن تعدد الشيع هذا أدّى بدوره إلى تفلت التشكيـلات المحلية من رقـابة السلطة المـركزيـة، وفي الحالة الأخيرة ينزع المجتمع المدني ذاتياً إلى ضبط الصراعات التي تهدّد لحمته. وهـذا يعني أن السلطة الاجتماعية تقوم بدور الـدولة داخـل الدائـرة الخاصـة، الأمر الـذي يفسّر قيام الأمـير بدعم قوى اجتماعية لضمان الاتباع. هـذا الإطار الهـرمي الذي يبتـدىء بالعـائلة، وهي مجال الفرد الخاص، وينتهي بالأمة مروراً بالمحلة أو المدينة والقرية والقبيلة ثم الدولة، أخـذ يمتص حتى المؤسسات المدنية التى كانت تنبثق من تنوّع الفعاليات الاقتصادية والاجتماعية كتعبير عن التطور الأفقي،بحيث أصبـح الفرد يرتّب انتـماءاته وولاءاتـه وفق نسق عمودي تتنـاسب قوة الولاء فيه بكيفية هرمية أيضاً حيث تتلاشى هويته الشخصية كلما انتقل تصاعدياً في مستويات هذا الهرم. هذه الفضاءات المتعـددة والمتراتبـة التي ينتمي إليها الفـرد كانت تمتص شخصيتـه وفردانيته وتدمجه بقوة بالمجتمع بحيث لم يجد عالمه الخاص إلا في كنف عائلته. وإذا ما أخـذنا بعين الاعتبار اندماج الدائرة الاقتصادية وامتزاجها بوسط النظام الاجتماعي بأسره، لتبـين لنا أن المجال الخاص كان ضيقاً ولا يسمح بفردنـة العلاقـات. تلك هي سمات تشكـل المجتمع المدني التقليدي في المشرق العربي.

وإذا ما اعتبرت هذه السيرورة بنية دلالية يعـطي بواسـطتها النـاس شكلاً لتجـربتهم، ولأن المجال السياسي هو الحلبة التي تظهر فيها هذه البنى بالشكل الأكثر وضوحـاً، فإن مجمـل التغير السياسي يكمن في التعبير بشكل أصيـل وخاص عن التقـاء المعطيـات التقليديـة وتلك الناجمة عن دخول وقائع اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية مجددة. ترى كيف تلقى هذا النـظام التقليدي قيام الدولة القطرية؟

ما هو تأثير استتباع المشرق العربي للغرب على هذه البنية التقليدية؟ لقد تجسّد هذا الاستتباع بتيارات التبادل التي هي لصالح الغرب، الأمر الذي طال قبل كل شيء الفضاء المكاني والاقتصادي، حيث انحطت كل المراكز التجارية التقليدية لصالح مراكز ساحلية كانت مجهولة، وتبدلت في ضوء ذلك طرق التواصل، وازدهرت الزراعة الأحادية والتصديرية المدعومة من قبل النخب القطرية الحاكمة بهدف الرفع من مداخيلها عبر الضرائب. بيد أن هذه التغيرات لم تمسّ قواعد المجتمع التقليدي، الذي أراد الرأسمال الغربي اخضاعه، فقد ظل هذا المجتمع يقوم بعمليات تجزيئية وتركيبية لقواه وأشكاله التنظيمية القديمة محافظاً بذلك على استمرارية وجوده وفاعلية عقلانيته، ليبقى أحد أهم المراكز الفاعلة في البنيان الاجتماعي القادر على تأطير الأشكال الجماعية حتى اليوم، والذي يحمي ويضمن حميمية العلاقات بين الأفراد وتكافل الجماعة. في مثل هذا الإطار الوجودي لا يمكن إدراك المقولات الاقتصادية، ما دام الحقل الاقتصادي يغرق فيما هو اجتماعي وروحاني حيث لا امتلاك ولا تملّك وسائل الانتاج يصبح قادراً بذاته على التأثير بالتراتب الاجتماعي، لأن ذلك يخضع لرمزية ما فوق اقتصادية. بيد أن التغيرات على المستوى الاقتصادي كانت ستفسح المجال للمكبوتات حيث وفرت دائرة التبادل مع الغرب فرصاً سانحة للأفراد والجماعات المهمشة للإفلات من قبضة التنظيم التكافلي والفوز بالثروة. ومذ ذاك واجه المجتمع مساراً تنضيدياً جديداً للمجتمع من شأنه اشاعة المحسوبيات كتحوير للعلاقات التقليدية، هذا في الوقت الذي كانت النخب الحاكمة الجديدة للكيانات القطرية في المشرق العربي تعمل من أجل استمرار علاقة التحالف مع القوى الاستعمارية واصطناع مشروعية داخل مجتمعات انشطارية. وبما أن ذلك كان عسيراً حدثت القطيعة بين السلطة والمجتمع، وخلال هذه الفترة، التي نطلق عليها المرحلة الليبرالية، تأسست أغلب الأحزاب والحركات السياسية والنقابات والجمعيات، التي يمكن اعتبارها مؤسسات جديدة للمجتمع المدني، وهي بجوهرها مؤسسات مناضلة ضد الاستعمار ومن أجل الاستقلال الوطني، واكتسبت آنذاك مشروعيتها الاجتماعية. لكن ما إن تحقق الاستقلال الشكلي إلّا واتضح أن أغلب الأحزاب السياسية تفتقد مشاريع بعيدة المدى لبناء اجتماع متماسك وقائم على ثوابت راسخة في الواقع، الأمر الذي دفعها لأن تجعل من امتلاك السلطة أو التحالف مع السلطات مخرجها الوحيد، وبذلك فإنها بدأت تبتعد عن فضاء الاجتماع المدني بمقدار اقترابها من السلطة، وشهدنا القطيعة الثانية، القطيعة بين الأحزاب السياسية والمجتمع.

وفي مرحلة الثورة الوطنية، ما بعد الحرب العالمية الثانية، فإن المدلول الاجتماعي التاريخي للصراعات الداخلية، التي كان يفترض أن تؤدي إلى قيام مؤسسات فاعلة للمجتمع المدني، قد جرى مسحها بالتطور العسكرياتي للحزب أو النخب السياسية الحاكمة، وإذا ما ظلت التناقضات الأساسية قائمة فيما بين المجتمع والسلطة، في أقطار المشرق العربي، فقد تمّ التهرّب منها دائماً بفضل الحيلة النظرية القائلة «يجب بناء دولة الجماهير». هذا البناء المزعوم كان مسوغاً لاحتلال فضاءين لهما صلة جوهرية ببناء مؤسسات المجتمع المدني: احتلال الفضاء الاقتصادي تحت يافطة التأميم، واحتلال الفضاء السياسي

تحت يافطة التعبئة الشعبية من أجل التنمية واستكمال التحرير. وهكذا جرى تأميم كامل الحياة المدنية. وكتجسيد لاحتلال الفضاء السياسي بوسع المرء أن يتأمل في كيفية تحويل الحزب أو النقابة إلى مجرد وسيلة تأطير بدلاً من أن تكون وسيلة تمثيل، فكلا المؤسستين أخذ يقدم نفسه كنمط للتعبير، لكن على مستوى الخطاب وحسب، وباختزالهما إلى مجرد نمط للتعبير، انعزلا تماماً عن الاجتماع المدني وانتميا إلى فضاء السلطة. تحولت إذن هذه المؤسسات إلى أجهزة تأطير وأجهزة رقابة على المجتمع المدني وحتى على أعضائها. وبالقدر الذي جرى فيه استتباع هذه المؤسسات بأجهزة الدولة وفقدت استقلاليتها، قطعت كذلك كل أواصرها مع المجتمع المدني وفقدت من تمثيلها مطالب وطموحات أعضائها. إن النقابية السياسية مثلاً عمّت كل أقطار المشرق العربي وبتزامن وايقاع فريدين. والمقصود بالنقابية السياسية ليس فقط نقابات العاملين في القطاع العام، بل إنها شملت كل التنظيمات المهنية والتعاونية والفكرية.

ضمن هذه السيرورة الجديدة استطاعت السلطة احتلال الفضاء الاقتصادي والسياسي بحيث لم يعد أمام الفرد من مهرب سوى البنى الاجتماعية التقليدية التي يحتمي بها من بطش السلطة، ويجد في فضاءات هذه البنية الألفة والرأفة وحتى الفضيلة، فيما مضت السلطة بدأب في احتلال كل الفضاءات المدنية، إلى الدرجة التي أصبح فيها حجم أجهزة القمع في كل نظام أكبر، بقاعدته، حتى من الأحزاب الحاكمة، وأكبر من مجموع قواعد كل الأحزاب التي تدعي المعارضة، وأكبر من أي طائفة أو قبيلة، فتركز كل المجالات بيد السلطة لا يؤدي في نهاية المطاف إلاّ لشيوع نمط الدولة السلطانية الذي تهتز فيه حتى غريزة الولاء لفضاء مكاني محدد وكيان اجتماعي معين، الأمر الذي سيبرر باستمرار تفاقم التسلطن.

المناقشات

١ ـ أحمد صدقي الدجاني

تعليقي من وحي موضوعَي «علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي» و«المجتمع المدني والدولة في المشرق العربي». وقد دخلنا بهما القسم الثاني في هذه الندوة الذي يتناول «بنية المجتمع العربي ومستقبله»، بعد أن فرغنا من القسم الأول: «الفكر والممارسة». وتجدر الاشارة بداية إلى أن مخطط الندوة تطلع من الموضوع الأول إلى توضيح «علاقة المشروع الديمقراطي، كما هو مطروح الآن، ببنية المجتمع المدني العربي لمعرفة ما إذا كان هذا المشروع وليد دينامية اجتماعية أو ما إذا كان نتيجة ظروف دولية جديدة».

سأتناول في تعليقي نقطتين اثنتين:

النقطة الأولى، تتعلق «ببنية المجتمع المدني» كيف نتعرّف إليها؟ ومرة أخرى أشير إلى ركن أساسي في «مدرستنا العربية في علم السياسية» وهو ركن الدراسة الميدانية. واستحضر «أطلس مجتمعنا العربي» بخرائطه كلها وقد شرحتها في كتابي **وحدة التنوع وحضارة عربية اسلامية في عالم مترابط**، وهي خريطة الحدود السياسية القطرية، وخريطة الأقوام، وخريطة الملل، وخريطة أنماط الحياة، وخريطة الشرائح الاجتماعية، وخريطة الوطن العربي ضمن دائرته الحضارية العربية الاسلامية.

ستصل بنا الدراسة الميدانية إلى الإحاطة بجميع النشاطات الاجتماعية القائمة في مجتمعنا العربي، التي تتم على الصعيد المدني الأهلي، ويكون علينا بعد هذه الإحاطة أن نقوم بتصنيف التنظيمات الاجتماعية الناشطة اجتماعياً. فهناك تنظيمات قطرية هي الغالبة تعمل داخل حدود القطر، وهناك تنظيمات قومية أهلية طوعية تنتمي إلى الدائرة العربية بمجموعها وقد وضح الاهتمام بها في العقدين الأخيرين، مثل المنظمة العربية لحقوق الانسان والمجلس العربي للطفولة والتنمية، فضلاً عن اتحاد المحامين العرب وأمثاله من الاتحادات، وهناك

تنظيمات اجتماعية ناشطة تتجاوز في انتمائها الدائرة العربية وترتبط بتنظيمات غير عربية دولية، ومثل عليها تلك المتصلة بمنظمة العفو الدولية.

هذه التنظيمات الاجتماعية فيها ما هو مُرخّص رسمياً يعمل وفق قوانين الجمعيات في الدولة القطرية، وفيها ما ينشط دون الحصول على ترخيص رسمي. وفيها ما هو ابتداء لتنظيمات اجتماعية قديمة، وما هو جديد قام في مرحلة الدولة القطرية. وفيها ما تعرّض للانقطاع، وما هو مستمر لم ينقطع. وفيها ما هو شامل للمجتمع القطري، وما هو فئوي يخص شريحة أو ملّة أو نمطاً أو قوماً أو جنساً.

سيكون بمقدورنا بعد الإحاطة والتصنيف أن نحلّل صورة النشاط الاجتماعي، ونكشف عن بنية المجتمع المدني، ونضع ايدينا على «الحركية الاجتماعية» ومكوناتها، وندرك الظروف الدولية المحيطة وأثرها.

النقطة الثانية تتعلق «بقراءة تاريخنا». وقد ألحّ السؤال ونحن نستمع إلى هذا العرض، كيف نقرأ هذا التاريخ قراءة صحيحة؟ وجاء هذا الإلحاح بفعل القراءة التي قام بها أخي الطاهر لبيب في ورقته التي اختار لها عنواناً فرعياً هو «هل الديمقراطية مطلب اجتماعي في وطننا العربي؟».

أود وبين يديَّ الحديث عن هذه النقطة أن ألاحظ أن لكاتب الورقة هدفاً ايجابياً وضعه نصب عينيه من هذه القراءة. فقد عبّر في ختامها عن «الأمل الضمني الخائب حتى الآن» - على حد قوله - «في أن تتحول الحريات إلى مطلب اجتماعي حقيقي»، وحذّر في الوقت نفسه من أن الديمقراطية الغربية «ديمقراطية أخرى يتحقق الوصول إليها بالخروج على طاعة موروثة نابعة منا وطاعة مفروضة علينا».

عمد كاتب الورقة من أجل بلوغ هذا الهدف إلى القيام بقراءة لتاريخنا اعترف هو بأنه تجنّب فيها «الاضاءات المشرقة في تراثنا» وركّز على صور مظلمة اختارها لينتهي إلى القول إن السمة الطاغية هي أن «النظام السلطوي والاستبدادي» هو الغالب في مجتمعاتنا، وهذا يعني عنده «تراكم الاستبداد» مكرراً مقولة مونتسكيو عن «الاستبداد الشرقي» التي كرر القول بها ماركس وانغلز.

هكذا وجدنا أنفسنا مرة أخرى في ندواتنا أمام مشكلة متكررة فيها هي «قراءة تاريخنا». ويبدو لنا فيما يخص هذه المرة، أنه مهما كانت ايجابية الهدف الذي استهدفه الكاتب من قراءته، وسواء قصد اثارة قارئه أو مداعبته أو حثّه على استدراك ما فات سابقيه من الأسلاف، فإنه مسّ قضية كبيرة في الصميم ونهج فيها منهجاً يوصل إلى ما يناقض هدفه الايجابي. ذلك أن القول بتراكم الاستبداد يثير تساؤلاً عند سامعه «إذا كان الأمر كذلك كيف يمكن لأمة تعودت ذلك على مدى أربعة عشر قرناً أن تطلب غيره اليوم؟» كما أن التسليم بهذا القول يجعل البعض يبحثون عن تعليل له فيقعون في مهاوي تعليل عنصري يسم عقل أمة بالقصور في تكوينه الحيوي، وقد ينجر إلى الحديث عن دماء أبنائها أيضاً، الأمر الذي يجعلنا

نذكّر أخانا بالمثل: «ما هكذا تورد الإبل. . .» ويُبلغ الهدف.

الحق أننا نجد أنفسنا في قضية قراءة تاريخنا أمام مفارقة تستحق التأمل. وهي التقاء تيارَي التقليد الانكماشي والتقليد الانغماسي على موقف واحد من هذا التاريخ، يتصف بالعمومية ويتّسم بالسلبية، ويتضمن حكماً قاطعاً بإدانة ممارسات أربعة عشر قرناً متصلة فيه على مختلف الصعد. فهذه القرون عند التيار الانكماشي باستثناء فترة الخلافة الراشدة هي «قرون الخيانة لمبادىء القرآن» كما نقل الطاهر لبيب عن واحد منه، وهي عند التيار الانغماسي قرون استبداد، وسمّاه مفكرون غربيون استبداد الشرق، وحكموا به على كل أمم الشرق.

ما أسرع ما يصل بنا تأملنا في هذه المفارقة إلى فهم هذا الالتقاء بين التيارين في هذا الموقف من تاريخنا. فكلاهما أسير التقليد وإن اختلف الاتجاه. وكلاهما يحكمه رد الفعل وليس الفعل. ونحن بأشد الحاجة إلى أن يحكمنا في هذا الموضوع وكل الموضوعات «الفعل» وأن نضع نصب أعيننا «الإبداع». وهذا يتحقق حين نقرأ تاريخنا قراءة موضوعية متحررة من أي حكم مسبق يأخذ في الاعتبار حقائق المكان والزمان ويعتمد النظرة الشاملة المقارنة. ولا أريد هنا أن أكرر ما قلته في تفصيل هذا الموضوع في ندوة «استشراف مستقبل الوطن العربي» فالمجال لا يتسع. كما أكتفي بالاشارة إلى ما قاله توينبي في كتابه **العالم والغرب** في معرض المقارنة بين موقف الحكم في الدولة العثمانية والدول الأوروبية في العصر الحديث من مسألة تعدد الأقوام. وأذكّر بما أوردته حول الموضوع في بحثي عن «التعددية السياسية في التاريخ العربي» في كتابي **وحدة التنوع**، متمنياً عقد ندوة خاصة تتناول بالبحث «قراءة تاريخنا».

٢ ـ ضياء الفلكي

إنني أتفق مع مسعود ضاهر على صعوبة تحديد المشرق العربي جغرافياً، فقد استعمل هذا المصطلح بدلالات مختلفة حسب الغرض المرتجى له، وشمل في معظم الأحيان مصر بالإضافة إلى بلاد الشام والعراق. المهم بالنسبة إلى بحثنا أن هذه المنطقة هي العمود الفقري للأمة العربية التي شهدت ارهاصات عصر **النهضة العربية المعاصرة**، وكانت المؤثر الأكبر في مسيرة الشعب العربي في أمصاره كافة.

سارت الدولة القطرية عند استقلالها بخطى تجريبية، يحدوها من جهة التمسّك بأصالتها والحفاظ على تراثها متمسكة بهويتها العربية الاسلامية، ومن جهة أخرى كانت التجربة الغربية وما أنجزته من تقدم في العلوم وما حققته من رفاه هو مبتغاها. فكان المجتمع الأهلي هو الأساس في بناء الدولة، التي طورت بُناها ومؤسساتها بخطى غير متجانسة، بعيدة عن متطلبات الجماهير وبلوغ أهدافها. لقد انطلقت من هذه المنطقة حركة القومية العربية للتصدّي لما عجزت الدولة القطرية عن انجازه. وبعد مسيرة نصف قرن لأحزاب ومنظمات الحركة القومية التي نجحت في الصعود إلى سدة الحكم في عدد من أقطار المشرق العربي، نجد، ومع الأسف الشديد، أنها لم تحقق تقدماً نحو أهدافها، بل العكس صحيح، فقد تراجعت فكرة الوحدة وفقدنا كامل حرياتنا وهدرت ثرواتنا نتيجة سوء التخطيط وإفلاس

السياسات التي اتبعتها هذه الأحزاب القومية والتي نحن منها براء. والأدهى من ذلك أن المجتمع المدني وتعدّد الأحزاب جزء أساسي منه قد صفّي أو همّش لمصلحة الحزب الواحد، كما أن دور هذا الحزب الحاكم الواحد قد تحوّل من موجّه ومخطّط إلى التصفيق والتنظير لأعمال القائد الملهم مهما كانت بشعة، وإضفاء الشرعية عليها.

لقد ذكر الباحث «أن عناصر التوحيد الاجتماعي والاقتصادي والسكاني في المشرق العربي كانت قوية وفاعلة عند ولادة الدولة القطرية». وإنني أعتقد أنها ما زالت بالرغم مما أصابها من تشويه وتحريف، وعلينا تقع مهمة ايجاد الوسائل لتفعيل طاقات هذه المجتمعات عبر منظمات تشمل مختلف أوجه الحياة. فعلينا تثبيت أولوياتنا في انجاز المشروع العربي الحضاري الجديد بغية الضغط من أجل تحقيقها عبر مؤسسات المجتمع المدني، بدءاً بالأندية والجمعيات ووصولاً إلى الأحزاب والجبهات ومواجهة طغيان الدولة البوليسية التي بلغ استبدادها ذروته، ولكنها بلا شك ستبدأ بالانحدار بعد أن انكشف افلاسها وأصبح واضحاً للعيان أنها خارج العصر ومجافية لمنطق التاريخ، ولا بد أن يمثّل المثقفون دوراً في عملية هدم صرح الديكتاتورية وفتح الأبواب للمسيرة الديمقراطية، وإلاّ فإنهم سيكونون خارج العصر أيضاً، ونأمل من هذه الندوة أن تنجز خطوة في هذا الطريق.

٣ ـ صفي الدين خربوش

لا تنصبّ هذه المداخلة بالأساس على بحث مسعود ضاهر، القيّم، بل هي مداخلة عامة تتعلق ببحثه بطريقة غير مباشرة. فقد اقترب اليوم الثاني من أيام ندوة «المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية» من نهايته، ولا أعتقد أننا قد تعرّفنا ـ أو كدنا نتعرف إلى هذا المجتمع المدني. وهو أمر يدعو إلى الدهشة.

وتزداد حدة الدهشة إذا رجعنا إلى مخطط الندوة الذي يسّر على الباحثين والمشاركين والمعقّبين المهمة، إذ حدّد تعريفاً اجرائياً للمفهوم، ثم قدّم نبذة عما يجب أن يتناوله كل بحث، وطالب المعقّبين بتناول ما لم تتناوله البحوث.

قد يكون المفهوم غامضاً، حسناً، ولكن لا يمكن أن نستمر في دائرة مفرغة حول تحديد المفهوم، لا سيما في الأبحاث التي ينبغي أن تتناول دراسات حالة حول المجتمع المدني في الوطن العربي. على الباحث ـ من وجهة نظري ـ وقد أكون مخطئاً ـ أن يقبل المفهوم الذي ورد في مخطط الندوة ويقوم ببحث موضوعه على أساسه، أو يحدّد لنا المفهوم الذي يقبله ويقوم باستخدامه، ليكون هناك أساس يقوم الحوار عليه، أساس يدور حول موضوع كل بحث على حدة.

والحقيقة أنني كنت آمل أن أتعرف ـ من خلال دراسات الحالة ـ إلى مؤسسات المجتمع المدني في كل منطقة، وطبيعة علاقتها بالدولة، والفترات التي ازدادت فيها قوتها ودرجة تأثيرها والعوامل التي أثّرت في ذلك، وعلى النقيض، لحظات الضعف وأسبابها.

والهدف من ذلك أن نحدّد متى تصبح مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي قوية؟ وما هي الظروف المساعدة على ذلك؟ فإذا تم التعرّف على ذلك، أمكننا أن نحدّد شروط تقوية المجتمع المدني في الوطن العربي وجعله أكثر فاعلية. وأعتقد أن هذا هو الهدف أو الاسهام الأساسي الذي يمكن الندوة أن تقدّمه، وإلا سنظل ندور حول ملاحظات نظرية عامة وسجالات ايديولوجية بعيدة كل البعد، من وجهة نظري، عن واقع المجتمع المدني في الوطن العربي.

٤ ـ سعود المولى

النقطة التي أحبّ ايرادها في هذا المجال هي أن البحث لا يعالج المجتمع المدني والدولة في المشرق العربي، وإنما هو يغرق في التأريخ لهذا المشرق. وكان بالإمكان الانطلاق مما قدمه وجيه كوثراني حول المجتمع المدني في التاريخ العربي، ورؤية تشكّل وتطور وانحلال وانهيار واعادة تشكّل، تنظيمات وجماعات المجتمع المدني في هذا المشرق، منذ زوال الدولة العثمانية وحتى اليوم. وكان بالإمكان الحديث خصوصاً عن تجربة خصبة برز فيها الإشكال بين «الدولة» و «المجتمع المدني» وبين مفاهيم متضاربة للدولة، وبين قوى وجماعات المجتمع المدني نفسه، وهو مثال لبنان منذ منتصف القرن التاسع عشر، وبالأخص خلال مراحل «الحروب الأهلية». فالحرب الأهلية هي في النهاية المجال الذي تظهر فيه حقيقة المجتمع المدني والدولة، وغير ذلك. فالباحث يقفز على تجربة الحروب الأهلية هذه وهي تجربة تمكّننا وحدها من تعيين المشكلات الفعلية، خصوصاً في مجتمع مثل المشرق العربي حيث الطوائف والمذاهب تحاصر الدولة، وحيث الأرياف والبادية تحاصر المدينة، وحيث مشاكل الحدود السياسية والسيادة وقوة الدولة وضعفها وغير ذلك.

ثم إن الباحث يقفز إلى الاستنتاج السياسي حول «تفعيل مؤسسات المجتمع المدني» اليوم في لبنان. وهو هنا يندرج ضمن سياق «الأوهام الايديولوجية» المبنية اليوم في لبنان حول «دور» موهوم «لقوى ونخب حديثة» تظن أنها هي صانعة «اتفاق الطائف» وأنها هي التي ستنهض بالمجتمع المدني وستبني الدولة الحديثة. أما أنا فأريد الإشارة إلى حقيقة أن الدولة في لبنان كانت على الدوام نقطة التقاء وصراع أو نقطة توازن مؤسسات المجتمع الأهلي (الطوائف والمذاهب) ونقطة التقاء وصراع أو توازن العوامل الخارجية (الاقليمية والدولية)، وأن بناء الدولة في لبنان كان يتم دائماً بفعل توازن العوامل الخارجية. وليست تجربة الحرب الأهلية ١٨٤٠ و١٨٦٠، سوى التمرين الأولي لتجربة الحروب الأهلية اللاحقة وخصوصاً حرب ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠. والغريب أن الباحثين والدارسين والمثقفين في لبنان لا يقرأون دروس هذه التجارب. وأنا أعني هنا أن التوازن بين الدول الأوروبية والدولة العثمانية أنتج نظام القائمقاميتين ثم نظام المتصرفية في لبنان، وأن التوازن بين فرنسا وبريطانيا والحركة التحررية في المشرق العربي أنتج ميثاق ١٩٤٣، وأن التوازن بين أمريكا والحركة القومية العربية أنتج تسوية ١٩٥٨، وهكذا دواليك، وصولاً إلى اتفاق الطائف الذي لا يخرج عن هذا الإطار، بل هو المثال الأكثر وضوحاً على ذلك.

ومن هنا، فإن الدولة هي دائماً في غربة عن المجتمع، كما أن المجتمع المدني هو دائماً في غربة عن المجتمع الأهلي. وما يحدث اليوم من إلحاق لبنان بـ «القطار الدولي» الهاجم، لن يكون كما يتوهم البعض مناسبة «لتفعيل مؤسسات المجتمع المدني» وإنما لذبح كل المجتمع واعادة تجديد وتفعيل الحرب الأهلية، وحروب أخرى ننسى أنها موجودة (في جنوب لبنان على سبيل المثال...). وهنا أختم بالإشارة إلى أن مؤسسات المجتمع المدني هذه لم تخرج عن الإطار الطائفي - المذهبي - المناطقي، كما أن «المثقف المدني الحديث» سرعان ما التحق هو أيضاً بمجتمعه الأهلي، وسرعان ما سيلتحق مرة أخرى ومرات بهذا القطار، إن لم نصل إلى اعادة صياغة واقعنا اللبناني انطلاقاً من المجتمع الأهلي وعلى أساس «صيغة» محددة للدولة وللكيان في لبنان. وأعتقد أن ذلك لن يكون خارج إطار الحل العربي الشامل لمشاكل التخلف والتجزئة والتبعية والاستبداد، وخصوصاً في هذه المرحلة الجديدة التي دخلناها بعد حرب الخليج، مرحلة الانهيار والتفكك، مرحلة النظام الاستعماري القديم - الجديد.

٥ - فريدة العلاقي

استمعنا إلى ما يقارب عشرين بحثاً ومداخلة، حتى الآن، ولا يزال السؤال حول معنى المجتمع المدني مطروحاً. هل هناك مفهوم مشترك بين البحوث المقدمة يلتقي مع التعريف الذي حدّده المركز، الذي يقضي بأن المجتمع المدني هو مجموع المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادين مختلفة في استقلال عن سلطة الدولة. لربما كان هذا التحديد نفسه هو الذي أوقعنا في المأزق: ففي وطننا العربي لا نرى وجوداً لأي مؤسسة من المؤسسات المذكورة دون أن يكون لوجودها صك شرعي أو قرار رسمي من قبل الدولة. شخصياً، أنا لا تزعجني هذه الضبابية التي تلف المفهوم. وأعتقد أننا، في السنوات العشر المقبلة. سنظل نتناقش حول تحديد معنى «المجتمع المدني»: ما هو؟ هل هو قائم أم غير قائم؟ ليس هناك استقلال عن مؤسسات الدولة لذا نقول: ليس هناك، اليوم، مجتمع مدني في الوطن العربي، في كل المؤسسات حكومية أو شبه حكومية.

وإذا ما سألتموني شخصياً: هل هناك مجتمع مدني اليوم في الوطن العربي؟ وهل هذا المجتمع مجتمع جنيني، فهو في بدايته؟ وبالنسبة إليّ فإن هذه المرأة التي أوجدت روضة للأطفال في قرية من قرى فلسطين، والمرأة التي حرّكت طفل الانتفاضة... تلك علامات على وجود هذا المجتمع وعلى حيويته. إنني، بحكم العمل المتواضع الذي أقوم به في الميدان (في هذه التنظيمات الأهلية التي لكم أن تسموها ما شئتم) أقول إن أهل الفكر، مع كل التقدير والاحترام الذي يلزمنا أن نكنه لهم، ينقصهم حس التواضع معنا والإيمان بجدوى ما نقوم به. عقدنا في القاهرة مؤتمراً للمرأة الفلسطينية ونشاطها الأهلي، وقلت، وأنا أوجّه الدعوة إلى أحد مفكرينا العرب: تعال وشاركنا في هذا اللقاء. فكان جوابه: ماذا أعمل مع السيدات الجايات، شوية عجائز من الجمعيات الأهلية. إن هذا جواب لا ينسى بسهولة.

٦ ـ مسعود ضاهر يردّ

لن أثير في ردي قضايا جديدة، لأن ما أثرته في بحثي من قضايا أعتقد أنه يكفي. أما وقد أصبحت الورقة ملكاً لكم، وأنا المسؤول عما ورد فيها، فأريد فقط أن أشكر جميع الذين تدخلوا، سواء من قدّم منهم تداعيات أفكار أو من أضاف بنقده بعض القضايا.

أنا أفهم عمق الجرح الفلسطيني وضرورة ايلائه أهمية خاصة. لكنني لم أجد من المناسب في ندوة كهذه بعنوان «المجتمع المدني والدولة في الوطن العربي» أن أقحم في بحثي عن المشرق العربي موضوع الانتفاضة. مردّ ذلك إلى أن لدينا ندوة أخرى ستنظّم في هذا المكان بالذات بعد ثلاثة أيام فقط وعنوانها «الحرب والمجتمع» وفيها بحث خاص مقدم من أحد الإخوة الفلسطينيين بعنوان «مجتمع الانتفاضة»، وهذا المجتمع بحاجة إلى أكثر من دراسة مستقلة. لكن ذلك لا يعني أنني أعفيت نفسي من معالجة هذا الموضوع الهام، بل صدرت لي مقالة في مجلة الوحدة بعنوان: «الانتفاضة الفلسطينية والمتغيرات الدولية الراهنة»، وقد نشرت في العدد ٨١ الصادر في حزيران/ يونيو ١٩٩١.

أما أنني أوليت النموذج اللبناني أهمية خاصة فهذا صحيح، لا سيما في الصفحات الأخيرة من البحث. وقدّمت هذا النموذج للدلالة على حيوية مؤسسات المجتمع المدني في ظروف غياب الدولة. وكان بالإمكان التوسّع كثيراً في دراسة هذا النموذج البالغ الأهمية، إلا أن لديّ مساهمات عديدة منشورة حول هذا الموضوع وفي أكثر من مناسبة وصحيفة وندوة ومجلة.

ورغم أهمية الملاحظات التي قدّمها الصديق سعود المولى فإنني أحتفظ بوجهة نظري المغايرة لوجهة نظره. فهو يؤكد أن المجتمع المدني في لبنان فقد فاعليته بسبب احتفاظه بطائفيته. ولا شك أن احتفاظ هذا المجتمع بطائفيته يعتبر عنصر اضعاف شديد له، ونقرّ بذلك جميعاً. وقد ورد في ورقتي ما يؤكد ذلك، لكن هذا المجتمع، رغم ضعفه الشديد لم يعجز بالكامل عن التصدي لاسرائيل عندما احتلت بيروت وأجزاء واسعة من لبنان. فمثّل المجتمع المدني في لبنان، عبر مقاومته الوطنية والقومية والدينية، دور المحرّض على القتال ضد اسرائيل، فحقق بذلك من النجاح ما لم تستطع أن تحققه الدولة اللبنانية قبل انهيارها.

من ناحية أخرى، نعرف أن غياب الدولة جعل مؤسسات المجتمع المدني تلعب دوراً أساسياً على مختلف الصعد الاقتصادية والاجتماعية والمعيشية وغيرها.

ملاحظة أخيرة حول أهلية مؤسسات المجتمع المدني التي أشار إليها المولى وقال إنني حصرتها بالأحزاب، فذلكَ يخالف تماماً مضمون النص الذي قدمته. إذ تكفي قراءة المقطع الثاني الوارد في الصفحة ما قبل الأخيرة للتأكد من قولي إن مؤسسات المجتمع المدني في لبنان هي الآن أكثر فاعلية من الأحزاب السياسية التي يصعب عليها العمل الديمقراطي مجدداً بعد مرحلة طويلة من الاحتكام إلى السلاح. النص واضح تماماً ولكم الشكر.

الفصل العاشر

المجتمع المدني والصراع من أجل الهيمنة الايديولوجية في المغرب العربي

عبد القادر الزغل

مقدمة

يطرح هذا النص مشكلة تمفصل مفهومين: المجتمع المدني والايديولوجيا، وتنزيلهما على الواقع المغاربي المعاصر.

إن الذي دفعني إلى اختيار هذين المفهومين هو الرغبة في استجلاء الدلالات الثقافية والأغراض الاجتماعية لفهم تفاوت وقع الايديولوجيا الاسلامية في بلدان المغرب العربي الثلاثة: المغرب والجزائر وتونس. وإني لآسف على عدم ادماج موريتانيا وليبيا لأنه لم تتوفر لديّ المعطيات الكافية لدراستهما بمنظور مقارن.

وفي الواقع أن مفهوم الايديولوجيا الاسلامية هو بدوره في حاجة إلى التوضيح ولئن كان يصح أن نضع كل الخطابات والممارسات التي تناضل من أجل إخضاع السياسي للقانون الديني كما تحدّده «الشريعة» وحول استراتيجية تمكن من الوصول إلى فرض تطبيق صارم لـ «الشريعة».

توجد في كل بلد تيارات عدة تتبنى الايديولوجيا الاسلامية، لكنها مختلفة في ما بينها ول تأويل محتوى «الشريعة» وحول استراتيجية تمكّنهم من فرض تصور لها، لكن هذا لا يمنع من ملاحظة وجود اتجاه، في كل بلد، يطغى على البقية، وأن هذا الاتجاه يختلف من بلد إلى آخر في المغرب العربي.

ولقد فضّلنا في هذا النص استعمال لفظ القومية بدلاً من الوطنية للتعبير عن المعنى الفرنسي لكلمة (Nationalisme) لدراسة الصراع القائم في كل قطر بين القوى الاجتماعية التي تدافع عن مبدأ التعددية الديمقراطية والقوى الاجتماعية التي تطالب بإخضاع العلاقات الاجتماعية إلى تصورها الخاص لمفهوم الشريعة الاسلامية مع العلم أن هذا الصراع من أجل

الهيمنة الايديولوجية بين هـذين التيارين هـو صراع مقيد بـرقابـة أجهزة الـدولة التي لا تـزال متمسكة بعقلية الحكم المـطلق رغم الاعتراف المبـدئي بشرعية التعـددية السيـاسية وبـالمواثيق الدولية الخاصة بحقوق الانسان. والفرضية التي سنقـدمها لـلإجابـة عن هذا السؤال هي أن المجتمعات المغاربية ـ والمجتمعات الاسلامية بصفـة عامـة ـ لم تخرج إلى حـد الآن من مرحلة الصراع حولٍ الهوية القومية رغم الاستقلال السياسي وما تـرتب على هـذا من تكوين أجهـزة حكومية تسيرِ أو تراقب كـل الأنشطة الاجتـماعية بـأبعادهـا السياسيـة والاقتصاديـة والثقافيـة والجمعياتية. إن تضخم أجهزة الدولة بعد الاستقلال لم يؤدِ إلى شعور بانتهاء مرحلة المقاومـة القومية لأن النظام الجديد واصل بحركية مستمرة عملية تكسير العلاقات الاجتماعية التقليدية التي بدأ بها نظام الاستعمار دون أن يعوض هذه العلاقات التقليدية بهياكل حـديثة يشعـر فيها الفرد المنبت من مجتمعه التقليدي بانتمائه كمواطن إلى مجتمع حديث يسمى الدولة ـ القوميـة. في اطار هذه الفرضية العامة تندرج مقولتي الحركات الاسلامية المعاصرة: إن ايديولوجيـا هذه الحركات ظاهرة اجتـماعية حـديثة متجـذرة في الايديـولوجيـا القوميـة التي برزت بعـد الحرب العالمية الأولى. ولهذا فإني اعتبر الايديولوجيا الاسلامية الحديثـة كتطور تـاريخي للايـديولـوجيا القـومية. إن هـذا التطور أخـذ صورة انعـطاف آخر يـظهر كـأنه معـاكس للاتجـاه الأسـاسي للحـركـات القـوميـة. فهـذا الانعـطاف هـو حصيلة ردة فعـل عـلى عمليـة مـأسسـة (Institutionalisation) الحركات القومية في اطار دولة الاستقلال كما طبِّقت في كل بلد[1].

فنحن مدعوّون إلى امتحان مدى مصداقية هذه الفرضية وبالتالي من الضروري أن نبدأ بتوضيح المفاهيم ـ المفاتيح الثلاثة المستعملة في تقديم مشروعنا هذا: الايديولوجيا ـ القـومية ـ المجتمـع المدني (القسم الأول من البحث). وبعـد توضيـح هـذه المفـاهيم سنخصص القسم الثـاني لاستحضار بـداية هيكلة المجتمـع المدني كـما تجسدت بعـد الحـرب العـالميـة الأولى في الحـركات القـومية في مختلف اتجـاهاتهـا المعبرة عن انـدماج المجتمعـات المغاربيـة في الاقتصاد العالمي في اطار النظام الاستعماري الفرنسي، ويأتي بعد ذلك في القسم الثالث والأخير دراسـة مأسسة الايديولـوجيا القـومية في أجهـزة دولة الاستقـلال واخضاع كـل التنظيـمات التقليديـة وتنظيمات المجتمع المدني الحديثة لمنطق هيمنة أجهزة الدولة. وبما أن دولة الاستقلال غير قادرة بمواردها المادية والرمزية على تأطير العلاقات الاجتماعية في كل الميادين، فإن علاقاتها بالمجتمع المدني ستضطرب بوجود حركات اجتماعية انبثقت من صلب المجتمع المدني المتحدد في هياكله وثقافته ورموزه، ونتج من هذه الحركية ومن رفض أجهزة الدولة، قبول مبدأ المشـاركة الحـرة والمنظمة. لقـد انحصر الجدل السيـاسي ـ الثقافي بـين ثلاثـة تيارات غـير متكافئـة من ناحيـة ارتباطها العضوي بعصبية تمكّنها من فرض، أو الـدفاع عن، تصـورها للعـلاقة بـين الدولـة والمجتمع المدني: التيار المهيمن على أجهزة الدولة والذي لا يقبل مبدأ التعددية إلا إذا كـانت

---

(١) لقد قدّمت أول تصور لهذه المقولة في الندوة التي نظّمتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع حول «الـدين في المجتمع العربي» وقد نشرت أبحاثها كافة في كتاب تحت عنـوان: **الدين في المجتمـع العربي** (بـيروت: مركـز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

في شكل صوري وهامشية من الناحية التطبيقية. أما التيار الثاني، رغم معارضته التيار الأول فله التصور التسلطي نفسه لعلاقة الدولة بالمجتمع المدني. والفارق بين التيارين هو أن التيار الأول يعبّر عن واقع موجود، أما التيار الثاني فيريد افتكاك الحكم لتطبيق الشريعة حسب تصور قيادة هذا التيار للنظام السياسي الاسلامي. ويجد هذا التيار تجاوباً عند الشرائح الاجتماعية الحديثة المهمشة التي لها علاقة متوترة مع أجهزة الدولة. التيار الثالث لا زال نخبوياً لأنه يطالب بتطبيق مبادىء غير متجذرة في تراثنا الثقافي كمبدأ المواطنة المدعمة بمبدأ حقوق الانسان الحقيقية. إن هذا التيار لا يمكنه أن يهيمن في مجتمع ما إلاّ إذا ارتبط بطبقة برجوازية ولو في بداية تكوينها، قادرة على المغامرة في عملية الانتخابات الحرة[2]. أما في بلدان المغرب الثلاثة فإن البرجوازية الناشئة لا زالت تحت رحمة أجهزة الدولة، ولهذا فإننا لا نجد بين المؤيدين لهذا التيار الديمقراطي إلا بعض الأشخاص الذين لهم مورد مستقل نوعاً ما عن أجهزة الدولة كالمحامين والأطباء والأساتذة الجامعيين. ويساند هذا التيار الديمقراطي في بعض المناسبات وغالباً ما يكون هذا التأييد تكتيكياً ـ بعض الأحزاب المعترف بها أو غير المعترف بها ـ بما فيها الأحزاب الاسلامية، وبعض المنظمات المهنية والشبابية، غير أن هذا التأييد لا يشكل عصبية بمفهومها.

أولاً: استعمال مفاهيم العلوم الاجتماعية بين ادعاء الكونية والتجذّر في الخصوصية الثقافية

لقد كان المحور الأساسي في المؤتمر الأول للجمعية العربية لعلم الاجتماع[3]، المشاكل التي تطرحها الأصول الغربية لنظريات ومفاهيم العلوم الاجتماعية. ولا أريد أن أستعيد هنا هذا النقاش الذي كثيراً ما انحرف، في اعتقادي، عن وظيفة المعرفية الابستيمولوجية إلى موقف قومي عاطفي. ولكن هذا لا ينفي وجود مشكل حقيقي يطرحه نقل مفاهيم من ثقافة إلى أخرى، بما في ذلك عندما يتعلق الأمر بحقبتين تاريخيتين منفصلتين لمجتمع «واحد»، كالاقطاع والرأسمالية في أوروبا الغربية، مثلاً.

وكي نزيل عن هذا الحوار طابعه الانفعالي، لا بد من أن نسجل أولاً ما تتعرض له النماذج والنظريات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية في الثقافة البرجوازية الغربية من اهتزازات خطيرة. وقد اعترف الابستيمولوجيون الغربيون بهذه الحقيقة[4]. ثم إن الانثروبولوجيين والعديد من علماء السياسة لم يعودوا يدرسون المجتمعات والثقافات الغربية من خلال مرآة

---

(٢) Barrington Moore, *Les Origines sociales de la dictature et la démocratie* (Paris: Maspéro, 1969).

(٣) **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(٤) Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, collection esprit, la cité prochaine (Paris: Seuil, °1975), pp. 224-230.

النمـوذج الغربي[٥] فـالإنتلجنسيا العـربيـة هي التي بقيت متعلقـة بصفـة لا واعيـة بـالعقيـدة الـداروينية والتـطورية، هـذا عندمـا لا تدعي، ديمـاغوجيـاً أو تتظاهـر بالاقتنـاع بعلم عربي واسلامي للوطن العربي وللمجتمعات الاسلامية، ومن الراجح أن يكون للمـدرسة الـوضعية للعلوم الاجتماعية دور كبير في سوء التفاهم هذا. لقد كان المعتقد أن المفاهيم إنما هي تسجيل لما هو موجود سلفاً في الواقع. أما اليـوم فنحن نتجه أكـثر فأكـثر إلى أن المفاهيم إنمـا هي رمز للواقع[٦] ونحن نستعملها لطرح أسئلة معينة على الواقع لإنتاج صورة قريبـة للواقع[٧]. وتبقى مشكلة أخرى في استعمال ونقل المفاهيم بغض الطرف عن التغير في مـدلولاتهـا عندمـا ننقلها من اطار نظري إلى إطار آخر، لكن هذا النوع من الصعوبات ليس خاصاً بالعلوم الاجتماعية وحدها[٨].

لحماية القـارىء من الالتباسـات ومن التأويلات الخاطئة، على عـالم الاجتماع، بصفـة عينيـة، أن يحدد المفـاهيم التي سيستعملها، وهـو في هـذه الـوضعيـة بـين اغـراءين واختيـار مضمون النتائج. **الاغراء الأول** يتمثـل في اللجوء إلى مستـوى عالٍ من التجـريد والحدّ من الخصائص والصفات بقصد الحصول على تنظير مفهومي كوني، وفي هذه الحالة بقدر مـا تزداد نسبة التجريد في المفهوم تضعف قدرته على المفاضلة والتمييز، وعادة ما يستعمل هذا التمشي لتحديد «جنس» خاص من الظواهر الاجتماعية، والتي تجمع في صلبها عدة أنواع من «الجنس نفسه» من الظواهر. ويكمن **الاغراء الثاني** في الابقاء على رباط مبـاشر مع التجـربة التي نشـأ المفهـوم في رحمها. في هـذا التمشي يقع الـتركيز عـلى خصوصيـات الأحداث التي يشـير إليها المفهـوم على حسـاب تماثـلاتها مـع أحداث أخـرى. أما التمشي الـذي يحوي أكـبر عـدد من المخاطر فهو تحمُّل مسؤولية اختيار مستـوى التجريـد بحسب حاجيـات البحث مع التـوضيح المسبق لطبيعة السؤال التي سنطرحها على الواقع ونسبة التعميم التي نبتغيها.

والأهم من كـل ذلك أن نكـون واعين أننـا عندمـا نتحدث عن الـوطن العربي، وحتى عندما نستعمل مفاهيم محلية وخصوصية، فإننا نتوفر، في الأغلب الأعم، على نمـوذج مرجعي ضمني وهو الغرب كما نتصوره نحن. فعوض أن نترك هذا النموذج يسيطر على تفكيرنا بصفة لا واعية قد يكـون الأجدر هـو أن نصرّح به حتى نـوظفه في مقـاربة مقـارنة. وهـذا ينطبق، مثلاً، على مفاهيم كالقومية والمجتمع المدني التي أبدعت في الغرب للتعبير عن تجارب تـاريخية محددة في الزمان والمكان. ومع ذلك فإنه من شبه المستحيل أن نفهم ما يدور حالياً في أوروبـا الوسطى والشرقية، بعد انفجار النظام الشيوعي الدولي، ما لم نستعن بهذين المفهومين.

---

(٥) Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, °1983).

(٦) Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966).

(٧) Marshall Sahlins, *Au Cœur des société: Raison utilitaire et raison culturelle* (Paris: Gallimard, 1980).

(٨) Thomas S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques* (Paris: Flammarion, 1983).

حتى حركات التحرر الوطني التي زعزعت افريقيا وآسيا بعد الحرب العالمية الثانية هي بدورها عصية على الفهم إن لم نعمد إلى مفهوم القومية. أما مفهوم الايديولوجيا ـ وهو مفهوم فلسفي ذو ادعاء كوني ـ فهو يطرح مشكلة الانقطاعات في التقاليد الفكرية والفلسفية الغربية(٩).

سوف نقترح قراءة نقدية لهذه المفاهيم الثلاثة باعتماد تكاثر الصعوبات حولها، مبتدئين بمفهوم الايديولوجيا، ثم القومية، وأخيراً مفهوم المجتمع المدني الذي تم تحويله ليصبح أداة صراع من أجل الهيمنة الايديولوجية في البلدان التي هي بصدد التحرر من هيمنة الحزب الواحد(١٠).

١ ـ مفهوم الايديولوجيا

ليس في نيتي أن أصف هنا تاريخ هذا المفهوم الذي ارتبط بصيغة من الصيغ بحضور الفلسفة الماركسية في مجال العلوم الاجتماعية، فدوركايم (Durkheim) وفيبر (Weber) مثلاً، لم يلجآ إلى هذا المفهوم. لكن الأصل الماركسي لهذا المفهوم في صياغته الأكثر شيوعاً لا يمنعنا من ملاحظة تجذّره في التقاليد الفكرية الغربية العريقة التي تعود إلى ديكارت (Descartes) والتي تشمل في التميز والفصل الصارم بين مجال العقل ـ الروح ومجال الجسد والعالم المادي بصفة عامة. فالايديولوجيا، كما تشير إلى ذلك الكلمة ذاتها تنتهي إلى عالم الأفكار، وفي التعريف الأكثر شيوعاً، الأفكار الخاطئة والأوهام وصورة محرفة عن الواقع. للواقع في هذا المنظور، وجود قبلي في العالم الواقعي. والانسان، من خلال وضعه الاجتماعي، وبوسائله الفكرية، يدرك هذه الحقيقة الخارجية على ذاته. فالعالم النزيه والكفء، إذا ما جاهد نفسه، يستطيع بلوغ تمثّل قريب أو قريب جداً من الواقع والايديولوجيا، هو ذلك الذي يُسقط على الواقع مخاوفه ورغباته الخاصة، ولا يرى في الواقع إلا ما يريد أن يراه فقط.

يبدو لنا أنه من الممكن، رغم هذا الإرث الثقيل، أن نعمد إلى اعطاء مقاربة تعريفية تحولها من مفهوم سجالي إلى مفهوم عملي، مع وعينا أن هذا التعريف قد يصفه البعض، ربما، بأنه تعريف ايديولوجي. في البداية لا بد من الحد من طموح هذا المفهوم الفلسفي إلى الكونية. فلا وجود لقطيعة جذرية بين الفكر العلمي والفكر الايديولوجي، والانسانية لم تعش قبل ماركس في الايديولوجيا. وتفكير ماركس ليس علماً عارياً من كل محتوى ايديولوجي.

نحن نفضل استعمال تعريف مقيّد للايديولوجيا يحصر مجال تطبيقها في الحقل

---

(٩) Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, [1966]).

(١٠) Miklos Molnar, *La Démocratie se lève à l'est: Société civile et communisme en Europe de l'est: Pologne et Hongrie* (Paris: Presses universitaires de France, 1990).

السياسي، حسب تأويل جاك بشلر (Baechler)[11]، وفي أفق نظري قريب من ذلك الذي اعتمده مانهايم (Mannheim)[12]. الايديولوجيات، بالنسبة إلى هذين المؤلفين، هي اجابات تتلاءم بصيغ متفاوتة مع أوضاع تاريخية صراعية.

يقدم جان بشلر فرضيتين ثاقبتين: الأولى هي فكرة العرض والطلب الايديولوجي «العرض الايديولوجي يتبع دائماً ودونما أدنى صعوبة الطلب الايديولوجي»[13]. والثانية هي وجود نواة عاطفية تتطور الايديولوجيا انطلاقاً منها وحولها: «إنما نواة غير مصاغة رمزياً بالمعنى السيمائي ونمط وجودها لغوي»[14].

مجمل القول: إننا نعتبر الايديولوجيا عملاً رمزياً موجهاً إلى إنتاج تعبئة جماعية[15]. ويبقى لنا أن نتصرف بصفة براغماتية في صعوبتين: كيف نميّز الايديولوجي عن محيطه الثقافي؟ كيف نزيل التوتر بين الاتجاه الذي يركّز على الأبعاد الرمزية والاتجاه الذي يهتم أساساً بالأبعاد الهيكلية؟

في خصوص التساؤل الأول، نحن نرى أنه على دراسة الايديولوجيات أن تسعى في حدود الامكان إلى استكشاف «الأرحام التأويلية» المتجذرة في الذاكرة الجماعية. هذه الأرحام التي تنسى نشأتها والصراعات الاجتماعية الكامنة وراء انتاجها[16].

أما التساؤل الثاني فالإجابة عنه أيسر، فنحن نرفض التأويل الماركسي للحتمية الاقتصادية. وعندما نبحث دائماً عن أخذ العوامل الاقتصادية بعين الاعتبار، فنحن لا نحاول كذلك أن نجد «سبب» الايديولوجيا في تاريخ ميتافيزيقي للأفكار. إن تصورنا الايديولوجيا، في نهاية الأمر، قريب جداً من التأويل الذي أعطاه ابن خلدون للعصبية. يترجم الفرنسيون - الذين بقوا بنسب متفاوتة مرتبطين بالرحم التأويلي الذي يفصل الجسد عن الروح - العصبية بعبارة «روح الجسد» (Esprit de corps). العصبية بالنسبة إلينا هي التمثل الذي يحوّل أفراداً معزولين إلى مجموعة معبأة إلى «جسد جماعي». والقومية مثال على هذا النوع من التمثلات الايديولوجية، لأن الخطاب - أي خطاب - لا ينتقل إلى مستوى الايديولوجيا إلا إذا تجسّد في عصبية كما قال ابن خلدون إن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم».

---

(١١) Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie?*, collection idées; 345 (Paris: Gallimard, °1976).

(١٢) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, translated from the German by Louis Wirth and Edward Shils (London: Routledge and Kegan Paul, 1954).

(١٣) Baechler, Ibid., p. 199.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٥) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

(١٦) Pierre Vergès, «Représentation des nouvelles technologies et determination idéologiques,» papier présenté à: *Actes du colloque idéologies et représentations sociales* (Fribourg, Suisse: Editions Delval, 1991).

٢ ـ مفهوم القومية

لم يهتم المختصون في العلوم الاجتماعية بصفة علمية بالقومية كايديولوجيا تعبوية إلا مؤخراً، أي بعد انتصار حركات التحرر الوطني على الامبراطوريات الاستعمارية الغربية. لقد وجدت بطبيعة الحال تعريفات للأمة وأشهرها تعريف رينان (Renan) الذي ركّز أساساً، من بين كل العوامل المكوّنة للأمة، على إرادة أعضائها العيش في اطار جماعة قومية. الأمة بالنسبة إلى رينان تكمن في ذلك الاستفتاء اليومي لـ «أفرادها». جوهر أمة هو أن ينسى أفرادها العديد من الأشياء... يجب على كل مواطن فرنسي أن ينسى السان ـ بارتيليمي (Saint Barthelemy) ومجازر الجنوب في القرن الثالث عشر...[17]. من عادة القوميين أن يعرّفوا أمتهم بالتقاليد الثقافية وبالتاريخ المشترك. كل هذه التأويلات توحي بوجود سابق لحقيقة تعي في ما بعد ذاتها، وهكذا نلتقي بـ «الرّحم التأويلي» الذي يعود إلى ديكارت والذي يقتضي قطيعة جذرية بين الجسد والروح. ففرنسا ـ كبقية الأمم ـ لها وجود تاريخي، والقومية الفرنسية ـ كبقية القوميات ـ هي شكل حديث للعصبية التقليدية «تخترع» القبائل كما «تخترع» القومية الأمم. لا بد من توفر ظروف خاصة حتى تتجسم العصبيات القديمة والجديدة. لقد أبرز أرنست غلنر (E. Gellner)[18] وبينيدكت اندرسون (Benedict Anderson)[19] في ما يتعلق بالقومية، وكل حسب تمشيه الخاص، الخيط الرابط بين تدمير أو زعزعة أنماط الحياة التقليدية نتيجة انتشار اقتصاد السوق الصناعي وبين جماعة سياسية مؤسسة على مبدأ التجانس الثقافي. هذا الطلب الايديولوجي لم يكن موجوداً قبل التصنيع، حيث لم تكن الشعوب المحكومة تطمح إلى أكثر من أن تحكمها حكومة عادلة لا تفرض عليها ضرائب ثقيلة. ولم تكن الشعوب تطلب من ملوكها أن يتكلموا لغتها، ولا حتى الانتماء إلى الجنس العرقي نفسه. كانت تحبّذ فقط أن يكون الحكام من دينها حتى لا يضطر الرعايا لتغيير معتقداتهم. فالقومية تُخضع السياسي للثقافي، ومن هنا كانت ظاهرة التاريخية الجديدة الدولة ـ الأمة، فكل جماعة ثقافية تسعى إلى خلق دولتها الخاصة.

لكن لا توجد حدود عازلة بين جماعات ثقافية متجانسة تجانساً كلياً، فاختيار اللغة القومية والخاصيات الثقافية المشروعة إنما هو نتيجة صراع ايديولوجي من أجل الثقافة الشرعية، سياسياً يبقى دائماً مفتوحاً حتى وإن كانت الحدود السياسية الحالية ضاربة في القدم. إنه لا وجود لأمة عربية هي بصدد وعي ذاتها. نحن العرب نعيش في اطار دول ـ أمم تشترك في الثقافة الكبيرة نفسها، وحتى في العديد من التقاليد الشعبية القديمة. الوطن

---

(١٧) Ernest Renan, «Qu'est qu'une nation?» dans: *Œuvres* complètes (Paris: Calmann - Lévy, 1947-1961), vol. 1, pp. 887-906.

(١٨) Ernest Gellner, ***Nations and Nationalism,*** New Perspectives on the Past (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983).

(١٩) Benedict Anderson, ***Imagined Communities: Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*** (London; New York: Verso, 1983).

العربي تتقاذفه اليوم ثلاثة أشكال من القومية: قومية الدولة ـ الأمة والقومية العربية والقومية الجديدة التي تسعى إليها الحركات الاسلامية.

٣ ـ مفهوم المجتمع المدني

يستعمل مفهوم المجتمع المدني في المغرب العربي، وبصفة خاصة في تونس، كسلاح ضد الاسلاميين. لقد تردد الشيوعيون والماركسيون اللينينيون في البداية في اللجوء إلى هذا المفهوم الذي لا يعتمد على الصراع الطبقي. وأخيراً أجمعت كل القوى السياسية التونسية بما في ذلك الإسلاميون على تبنيها المجتمع المدني، وكل يضع في هذا المفهوم ما يلائمه لمقاومة القوة المضادة، لكن أحداً لم يحدد ما يقصد بالمجتمع المدني.

لا أريد أن أتحدث هنا عن ظروف نشأة هذا المفهوم، ولا مختلف التقلبات التي شهدها[٢٠]. فمدلوله الحالي ليس نتيجة تحسينات مستمرة ولا لتراكم المعارف، بل هو بكل بساطة وليد جملة من التحوّلات النظرية التي جاءت لتستجيب لتحولات المجتمعات الأوروبية.

إن مفهوم المجتمع المدني، بكل ايجاز وتبسيط، مفهوم قديم في التراث الثقافي الغربي وقع احياؤه في القرن الثامن عشر لمجابهة التراث الاستبدادي للدولة الأوروبية، ولقد برز هذا المفهوم بطبيعة الحال، في ظرف لم تعد فيه الدولة الأوروبية استبدادية بالشكل الذي كانت عليه في القرن السابع عشر، أي أنه كان ترجمة لطلب اجتماعي من أجل استقلالية أكبر ازاء الدولة وهو منطق السوق بالمعنى الرأسمالي للكلمة. المجتمع المدني هو مطلب البرجوازية في مرحلة «التحول الكبير»[٢١] لأوروبا الذي كانت تدعمه الايديولوجيا الليبرالية. وهي كذلك مرحلة نشأة الدول القومية الأوروبية الأولى: انكلترا وفرنسا، وقد كانت المانيا وايطاليا في هذا الصدد من «التطور السياسي» في وضعية متخلفة، لقد كان الطلب الاجتماعي طلب دولة موحدة لـ «بناء الأمة». وهنا نفهم لِمَ نزع هيغل (Hegel) القداسة عن مفهوم المجتمع المدني وبكل بساطة ماثل بينه وبين مفهوم «المجتمع البرجوازي»[٢٢]. فالمجتمع، عنده، مكوّن من دوائر ثلاث، وكل دائرة تحددها قيمة سائدة، فدائرة العائلة تتميّز بالحب الذي يربط بين أفرادها، والمجتمع المدني هو مجال التنافس الاقتصادي بين أفراد معزولين، أما الدولة فهي دائرة العقلانية. لقد تبنى ماركس التعريف الهيغلي للمجتمع المدني مع رفضه تصوّر هيغل للعلاقات بين الدولة والمجتمع المدني[٢٣]؛ لكن مفهوم المجتمع المدني، في الحقيقة، لم يلعب

(٢٠) John Keane, ed., *Civil Society and the State* (London; New York: Verso, 1988); John Keane, *Democracy and Civil Society* (London; New York: Verso, 1988), and Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, *La Société civile* (Paris: Presses universitaires de France, 1986).

(٢١) Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1944).

(٢٢) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, collection idées (Paris: Gallimard, 1940).

(٢٣) Karl Marx, *Critique de la philosophie de l'état de Hegel* (Paris: Alfred Costes, 1948).

دوراً يذكر في مفهوم التطور الماركسي للتاريخ، فمفهوم صراع الطبقات قد همّش إلى درجة كبيرة مفهوم المجتمع المدني.

يمكننا أن نقول إن الانتلجنسيا الغربية بعد سنة ١٨٥٠ لم تعد تشعر بضرورة الاعتماد على مفهوم المجتمع المدني في تفكيرها، وكان يجب أن ننتظر انتصار الفاشية في ايطاليا ليحيي غرامشي (Gramsci) هذا المفهوم، ويدخل عليه معاني جديدة[٢٤].

العصر الزاهر لمفهوم المجتمع المدني هو ما بين ١٧٥٠ و١٨٥٠ وهي مرحلة تركيز الاقتصاد الرأسمالي في إطار الدول القومية الديمقراطية في أوروبا الغربية؛ وقد كانت الايديولوجيا البرجوازية تجابه تناقضاً ملازماً لوجودها ذاته: فمهمتها كانت تكمن في التوفيق بين الفردانية كقيمة وكممارسات لاقتصاد السوق وبين القيم الجماعية للأمة التي تمثل الإطار السياسي للتنافس الاقتصادي: اللامفكّر فيه في تلك المرحلة هو الربط العضوي والصراعي بين الايديولوجيا الفردانية للاقتصاد البرجوازي والايديولوجيا القومية للمجتمعات البرجوازية[٢٥].

تنطبق هذه الاشكالية العامة على كل المجتمعات الرأسمالية غير أنها تتجسد في كل بلد أو في كل مجموعة من البلدان بصفة خاصة، حسب تراثها السياسي والثقافي ما قبل الرأسمالي. إن لكل بلد رأسمالي مجتمعاً مدنياً متميزاً وعلاقات متميزة أيضاً بين بيروقراطية الدولة والمواطنين وأنشطتهم الاجتماعية. وبدون أن أتعمق في هذا الموضوع أشير فقط إلى التمايز بين مسيرة الصراع من أجل الهيمنة الايديولوجية في المجتمعات الأوروبية البروتستانتية وفي المجتمعات الأوروبية الكاثوليكية ـ فإنه من الملفت للانتباه أن المجتمعات الكاثوليكية التي ورثت جهازاً بيروقراطياً هرمياً تابعاً للكنيسة الكاثوليكية هي التي أنتجت جهازاً بيروقراطياً هرمياً ونظاماً سياسياً مركزياً يحدّ من حرية المبادرة داخل المجتمع المدني. أما المجتمعات البروتستانتية التي ليس لها نظام الكنيسة الكاثوليكية، فإن جهازها الحكومي أقل تدخلاً في أنشطة مجتمعها المدني. ويمكن أن نلاحظ في السياق نفسه أن الايديولوجيا والشيوعية، بنظامها المركزي وأجهزتها البيروقراطية، قد وجدت أرضاً خصبة في المجتمعات الكاثوليكية كفرنسا وايطاليا واسبانيا واليونان ولم تجد الاستقبال نفسه في انكلترا وهولندا والبلدان السكندنافية التي اعتنقت المذهب البروتستانتي. وغالباً ما تكون النقابات العمالية في المجتمعات الكاثوليكية تحت سيطرة الحزب الشيوعي. أما في المجتمعات البروتستانتية، فإن النقابات العمالية هي التي بادرت إلى تكوين حزب سياسي عمالي[٢٦].

---

(٢٤) Norberto Bobbio, «Gramsci and the Concept of Civil Society,» in: Keane, ed., *Civil Society and the State.*

(٢٥) Louis Dumont: *Homo aequalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique,* bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1977), et *Essai sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Seuil, 1983).

(٢٦) Stein Rokkan, «Cities, States and Nations,» in: Shmuel N. Eisenstadt and Stein Rokkan, eds., *Building States and Nations* (Beverly Hills: Sage Publications, 1973), vol. 1, and Pierre Birnbaum, *La Logique de l'état* (Paris: Fayard, 1982).

هناك، إذاً إشكالية عامة لمفهوم المجتمع المدني في اطار التطور الرأسمالي. غير أن هذه الاشكالية تتجسد بصفة متميزة في كل دولة قومية وتتغير هذه الاشكالية في كل بلد حسب تطور العلاقات داخل المجتمع المدني وبين المجتمع المدني والدولة ـ إن إعادة تنشيط مفهوم المجتمع المدني في العشرية الأخيرة ليس له الدلالة نفسها في المجتمعات الغربية وفي مجتمعات أوروبا الشرقية أو مجتمعات العالم الثالث. أما في المجتمعات المغاربية التي هي مجال بحثي فالشكل المطروح هو الخروج من تسلطية براغماتية إلى محاولات اتجاه انفتاح ديمقراطي يحمل في طياته مخاطر كليانية باسم الاسلام. وهذه الاشكالية تنطبق بوضوح على المجتمع الجزائري والمجتمع التونسي وبأكثر تعقداً على المجتمع المغربي لعدة أسباب من أهمها تواصل المفهوم الديني للدولة المخزنية المغربية والاحتفاظ المصطنع من طرف الدولة المخزنية بعدة هياكل تقليدية خارجة على تأثير المؤسسات الحديثة للمجتمع المدني المغربي.

ثانياً: بداية تشكيل هياكل وثقافة ورموز المجتمع المدني بعد الحرب العالمية الأولى

رأينا أن مفهوم المجتمع المدني قد وقع تنشيطه في منتصف القرن الثامن عشر للتفكير في الدول القومية التي تأسست بعد. لقد كان المغرب العربي يتوفّر حينها على تراث دولي (Etatique) ضارب في القدم. وقد كانت لديه مفاهيمه المحلية الخاصة للتفكير في العلاقات المعقدة والمتأرجحة بين السلطة المركزية والأهالي الخاضعين، بنسب متفاوتة لهذه السلطة. يستعمل المغاربة لتعيين هذه السلطة المفهوم التقليدي: «الدولة»، والمفهوم المغاربي: «المخزن»، وذلك ربما لإبراز دور الجباية من ضمن خصائص الدولة. تعني كلمة «مخزن» في الأصل المكان الذي تحفظ فيه الضرائب العينية، وباتساع مفهومها اللغوي أصبحت تعني الخزينة، وكان الحيّز المكاني والأهالي الواقعون تحت سيطرة السلطة المركزية يسمى «بلاد مخزن». أما الفضاءات التي تعيش فيها قبائل تمكّنت بحكم تموضعها المحيطي أو بحكم تنظيمها الذاتي من الامتناع عن دفع الجباية بصفة منظمة ودورية فكانت تسمى هي وسكانها «بلاد سيبا» وذلك للتعبير عن تمرّد هذه المناطق مع اعترافها الرمزي بانتمائها إلى المجموعة السياسية التي يقودها «المخزن». ففي الفترة التي كان فيها الأوروبيون يتناقشون بكل حماسة حول مجتمعهم المدني، كان المغاربة يعترفون بشرعية مؤسسة المخزن بغضّ النظر عن الأشخاص الذين يمسكون، مؤقتاً، بدواليب الدولة. في المغرب الأقصى حيث نصف الأهالي يتكلمون اللغة البربرية ويعتبرون أنفسهم بربراً، كانت مقاليد السلطة المركزية بيد عائلة تفاخر بأصلها العربي وبانحدارها من سلالة الرسول الشريفة. أما في الجزائر وتونس، فالمخزن كان بين أيدي «عثمانيين» وهم مسلمون على المذهب الحنفي، بينما الغالبية الساحقة من الأهالي كانت مالكية، وكان بايات تونس ودايات الجزائر يتكلمون في ما بينهم اللغة التركية على عكس السكان المحليين الذين كانوا يتكلمون العربية أو البربرية.

هذه الوضعية التي لا تطاق ولا تحتمل بالنسبة إلى القومية، كانت تعاش في تلك الفترة

من قبل المغاربة بصفة طبيعية وغير درامية. وإن كان صحيحاً أن القبائل التونسية الثائرة في ١٨٦٤ كانت تهتف «يسقط باي الأتراك! يحيا باي العرب» إلا أنها لم تكن تعبّر عن ايديولوجيا قومية. لقد كانت ثورة كلاسيكية ضدّ الضرائب. ولقد تبنى الحضريون ـ وهم في العادة أول من ينخرط في الايديولوجيا القومية ـ إبان تلك الثورة شعاراً يحافظ على ولائهم للامبراطورية العثمانية «يسقط الباي! ـ دون ذكر صفته التركية ـ يحيا السلطان!». يمكننا أن نؤكد إذن ـ قبيل غزو الجيش الفرنسي ـ أن الجزائر (في سنة ١٨٣٠) وتونس (في سنة ١٨٨١) والمغرب (في سنة ١٩١٢) لم تكن مجتمعات تهيمن عليها الايديولوجيا القومية، رغم أنها مجموعات سياسية تتوفر على دولة شرعية ولها، إلى حد ما، حدود واضحة.

لقد فرض الغزو الفرنسي نظاماً سياسياً جديداً يسيطر عليه فرنسيون واقتصاداً جديداً رأسمالياً تابعاً وحضور سكان أجانب من الفرنسيين خاصة، بالإضافة إلى الايطاليين والاسبانيين والمالطيين. لم يكن هؤلاء الأجانب ينتمون إلى الشريحة الاقتصادية ـ الاجتماعية نفسها، لكن وضعهم السياسي كان يجعل منهم، وخاصة بالنسبة إلى الفرنسيين، سادة البلاد.

كان الاستعمار الفرنسي في المغرب العربي استعماراً استيطانياً، غيّر تدريجياً، وبصفة جذرية المحيط البيئي والهياكل الاقتصادية والمعطيات الديمغرافية والتصورات القيمية والسياسية للمغاربيين، ولم تمرّ هذه التحوّلات دون مقاومة، فقد تعدّدت انتفاضات القبائل؛ ففي المغرب الأقصى لم تذعن القبائل بصفة نهائية إلا في سنة ١٩٣٤، في حين أن قطاعات واسعة من الحضريين أصبحوا معبأين من قبل الايديولوجيا القومية.

إن مفهومي التغيّر (Mutation) والانقطاع (Rupture) يساعدانا على تصور اتجاه معيّن دونَ أن يعكسا أية حركية واقعية، والمراحل الزمنية المختار تحديدها هي بدورها اعتباطية، لكنه من المعقول أن نعتبر أن نهاية الحرب العالمية الأولى لحظة ممتازة لمعاينة تطور المجتمع المغاربي، أما الأعسر من هذا فهو اختيار الأحداث الحبلى دلالياً، لأن هذه الأحداث لم تكن تعاش كما نؤولها الآن بعد مرور الزمن الذي يضعها في سياقها التاريخي. فنحن نفسر الآن بعض الأحداث كإشارة إلى عملية تغير أو انقطاع في المسار التاريخي مع العلم أنه يصعب على كل المشاركين في هذه الأحداث أن يعوا الحركية الكامنة للأبعاد الرمزية لتلك الأحداث، وغالباً ما يكون الانسان موجهاً برغبته الذاتية أن لا يرى في أي حدث إلا ما هو مهيّأ إلى رؤيته. لقد هزّت الحرب العالمية الأولى أسس الشرعية للنظام الاستعماري عند عدد كبير من المغاربة. فقد شعرت السلطة الاستعمارية والمعمرون بخطر الخطاب الجديد للحركات القومية المغاربية. لكننا لا نستطيع أن نتوقع منهم رؤية واضحة لعمق التيار القومي الرافض للاستعمار وحتى قادة هذا التيار لم يكونوا بدورهم على معرفة تامة بالقوى التحتية التي ستساهم في جعل النظام الاستعماري غير قادر على المقاومة أمام الحركات القومية. هذه القوى هي ما يمكن أن نسميها هياكل وثقافة ورموز المجتمع المدني التي ستبرز تدريجياً بواسطة منطق النظام الاستعماري ذاته.

سنفرّق ـ لوضوح العرض ـ بين الجوانب الهيكلية والجوانب الرمزية للمجتمع المدني، أما في واقع الحياة فهذان الجانبان متلازمان. وأما بالنسبة إلى الجوانب الهيكلية فسنشير إلى ما يبدو لنا هاماً فيها:

١ ـ بداية حركة لا تردّ في النمو الديمغرافي للأهالي المغاربيين المسلمين، فهم حوالى ١٢ مليون نسمة في سنة ١٩٢١ إلى ١٣ مليوناً في سنة ١٩٣٦ مع معدل نمو في الأوساط الحضرية يفوق ما عرفته الأوساط الريفية بحكم النزوح إلى المدن، ففي تلك الفترة ظهرت الأحياء القصديرية الحافّة بالمدن الكبرى.

٢ ـ استقرار وتركّز الثروات لدى النواة من البرجوازية الريفية والحضرية رغم افلاس الصناعات التقليدية وصغار الفلاحين.

٣ ـ نشأة نواة بروليتاريا عمالية، باتصال مهني، مع الإطارات والعمال الأوروبيين.

٤ ـ ميلاد شبيبة حضرية منحدرة، في معظمها، من الريف، وهي من أوساط اجتماعية متواضعة أو فقيرة جداً؛ ولم يكن الوضع الاجتماعي لهؤلاء الشباب مستقراً، فلم يعودوا أطفالاً تحميهم عائلاتهم، ولا هم ارتقوا إلى الوضع التقليدي للكهولة، أغلبهم عاطل عن العمل. أما البقية ـ من طلبة التعليم التقليدي ومن تلامذة التعليم العصري ـ فهم في انتظار ترقية اجتماعية.

في الواقع، لم يكن الطلبة والتلاميذ هم وحدهم في انتظار ترقية اجتماعية، فالحركية الجغرافية والاجتماعية بفكّها ارتباط الأفراد بضغوطات وحماية تكتلات القرابة هيّأتهم للتصرف حسب منطق الايديولوجيا الفردانية الهيكلية لاقتصاد السوق الرأسمالي. لكن السياسة والاقتصاد، في المغرب العربي المستعمَر، ليسا خاضعين لمنطق الرأسمالية الكلاسيكية، فالثقافي هو الذي يهيمن ويرتب الأفراد والأشياء والرموز. كل ما هو أوروبي، وبخاصة فرنسي يحظى مباشرة بوضع اجتماعي أعلى رسمياً من كل ما هو محلي. قبل الاستعمار لم يكن للأهالي ـ الريفيون والحضريون ـ أي اتصال مباشر ومستمر مع أعوان المخزن وهؤلاء لم يكونوا يبحثون من جهتهم عن التدخل في الحياة اليومية للمتساكنين إلا في الحالات الاستثنائية المتعلقة بالجباية والعدالة، على العكس من هذا كانت الدولة الاستعمارية بيروقراطية بتشريعاتها ورخصها والقروض الممنوحة أو المرفوضة. وفي كل هذه المجالات يجد المغاربي نفسه في وضع دوني مقارنة بالأوروبي؛ فمن الطبيعي في هذه الحالة أن يصبح الانتماء الثقافي للدولة ولأعوان الادارة، المشكلة المركزية في الحياة السياسية. لقد كان المخزن عنيفاً، في أغلب الأحوال، واعتباطياً، لكن المجال شبه الوحيد للحياة السياسية كان قصر الباي أو السلطان، ولم يكن لها انعكاس مباشر ويومي على السلوكات الاقتصادية أو الثقافية للريفيين وحتى الحضريين. أما النظام الاستعماري فقد كان يضع الفرد، الذي فكّ ارتباطه مع تكتلات القرابة والجوار، في وضعية تفاعل مستمرة مع أجهزة الدولة. ولكي يتحمّل مسؤوليته كفرد كان عليه أن يخترع تجمعات وسطية تتكون من أفراد انخرطوا فيها بصفة إرادية.

كان المغرب العربي، والعالم الاسلامي بصفة عامة، يتوفر على تجمعات ارادية وهي الطرق الصوفية؛ وقد سمح النظام الاستعماري بوجود حركة جمعياتية متخصصة في كل المجالات تقريباً، وهي تضم الأوروبيين والمغاربيين، مع وجود الأفضلية الهرمية بين صنفي السكان. لكن هذا لم يمنع تحوّل الحركة الجمعياتية للأوروبيين إلى نموذج مرجعي لتأسيس الجمعيات التي كانت قيادتها مغاربية صرفاً.

فبعد الحرب العالمية الأولى، ساهم النمو الديمغرافي وزعزعة الجماعات التقليدية في بروز فرد يبحث عن الانتساب إلى جماعات جديدة، والحركة الجمعياتية التي نشأت عن هذا الطلب وباستلهامها النموذج الأوروبي، مثّلت أسّ الحركة القومية التي كانت تعرّف نفسها بتقابلها مع القومية الفرنسية، مع اعتمادها في الوقت نفسه كنموذج مرجعي، بالاضافة إلى أن القومية الفرنسية كانت، حتى في المغرب العربي، حركة تعددية، تجسّدها تجمعات وتيارات متناقضة، مع اعتمادها على خلفية ثقافية واحدة أسستها الأرحام التأويلية المتجذّرة في التجربة التاريخية للمسيحية في أوروبا الغربية.

كانت القومية الفرنسية ـ كما وجدت في المغرب العربي ـ خاضعة لصراع داخلي هدفه القيادة الايديولوجية مع بقائها في مجملها معارضة لقومية المغاربيين. ويمكن أن نلاحظ الظاهرة نفسها بالنسبة إلى المغاربيين، فمعارضتهم ـ شبه الاجماعية ـ للقومية الفرنسية المجسدة في الاستعمار، في المغرب العربي، لم تمنع وجود صراع ايديولوجي بين المغاربة لتحديد المفهوم الأكثر شرعية للمضمون الثقافي للأمة ولاختيار الاستراتيجية السياسية الأكثر فاعلية في مجابهة القومية الفرنسية. ورهان كل هذه الصراعات هو الاستحواذ الرمزي على واقع جديد يسمّى الشعب. فالشعب، باعتباره مجموعة اجتماعية مكوّنة من أفراد فكّ ارتباطهم مع جماعاتهم المحلية، لم يكن موجوداً قبل الاستعمار، فالايديولوجيا الفردانية المتجسّدة في الحركة الجمعياتية هي التي خلقت الشعب، ذلك الجسم المريض النابض بالقومية للأمة.

إذا كان رهان هذه الصراعات هو السيطرة السياسية، فإن موضوعها هو التحكّم في دواليب الدولة كشرط ضروري للتحكّم في الموارد الاقتصادية، والجميع كانوا واعين تداخل هذه الأبعاد، فكل هجوم ضد المعسكر المقابل كان يندرج في إطار الصراع من أجل الهيمنة داخل معسكره الخاص وفي أفق تحالف مع عناصر من المعسكر المقابل. إن معرفة دقيقة للمعسكر المقابل ـ في هذه اللعبة ذات المتغيرات العديدة ـ من شأنها أن تحدّ من الخسائر في معسكرك الخاص. لقد كان بورقيبه، الذي بدأ مسيرته النضالية في نهاية العشرينيات، من بين الزعماء القوميين المغاربيين الذين لعبوا بمهارة فائقة على تناقضات المعسكرين. ومن جهة أخرى فإن المارشال ليوتي (Lyautey)، وبحكم معرفته بالوسط المغربي، من الذين اقترفوا أقل الأخطاء الاستراتيجية في الفترة التي كان فيها مقيماً عامّاً من ١٩١٢ إلى ١٩٢٥.

كانت سنة ١٩٣٠، بالنسبة إلى القومية الفرنسية في المغرب العربي، سنة الاحتفال بالذكرى المئوية لاحتلال الجزائر، وسنة الأخطاء الاستراتيجية القاتلة في كل من البلدان المغاربية الثلاثة. وتعود هذه الأخطاء بصفة أساسية إلى تمثّل محرّف لعقلية المغاربيين، الذين

ما زالوا في الخطوات الأولى في وضعهم لهياكل جمعياتية حسب احتياجات مجتمع مدني يتشكّل بخلق مؤسساته الخاصة. الفائدة التي يجنيها عالم الاجتماع من هذه الأخطاء الاستراتيجية الثلاثة هي ابرازها للأس الثقافي غير المصرّح به في القوميتين، الفرنسية والمغاربية، ولبداية الصراع من أجل الهيمنة على الحركة القومية في كل من البلدان الثلاثة.

تكمن الأخطاء الاستراتيجية الثلاثة لسنة ١٩٣٠ في ما يلي:

١ ـ الاحتفال بإنزال الجيوش الفرنسية يوم ١٤ حزيران/ يونيو ١٨٤٠ واحتلالها الجزائر.

٢ ـ المؤتمر الأفخرستي (Eucharistique) بقرطاج في شهر أيار/ مايو ١٩٣٠.

٣ ـ «الظهير» البربري في ١٦ أيار/ مايو ١٩٣٠، الذي كان يهدف إلى اخراج القبائل البربرية من سلطة المؤسسات القضائية الاسلامية.

لقد كانت العقلية الصليبية جلية في هذه القرارات الثلاثة، ولقد اعترف في ما بعد المستشرق الكبير لوي ماسينيون (Louis Massignon) كيف جسّم هو بذاته مشروع تنصير المغرب العربي[٢٧]. ويشير إلى ذلك مطران قرطاج بصفة ضمنية، عند تقديمه إلى المؤتمر الأفخرستي كحملة صليبية كلّها حب وسلم تحركها ذكرى سان لوي (Saint Louis)، إلى امكانية إحياء الصليب من جديد، كما في العهد الروماني، ذاكراً حالات الفتيات المسلمات اللاتي يزاولن تعليمهن في مدارس الراهبات البيض، ثم يقول: «إن الدين [المسيحي] سيدخل العائلة المسلمة ذات يوم عن طريق المرأة لأن ديننا يسمو بها ويحررها عوض أن يتركها ترزح تحت العبودية، تلك هي الفكرة الكبرى للكاردينال لافيجيري (Lavigerie)»[٢٨].

لننتبه، في هذا المستوى من العرض، إلى المكانة الاستراتيجية للمرأة في المواجهة بين الغرب والمغرب العربي، فالاشتراكيون الفرنسيون في المغرب العربي، والذين كانوا يعارضون المشروع الهيمني للكنيسة، كانوا معبأين هم كذلك لـ «تحرير المرأة المغاربية من العبودية التي تفرضها عليها الديانة الاسلامية». لكن الأهم بالنسبة إلى بحثنا هو ردة فعل المغاربيين على الأحداث الثلاثة لسنة ١٩٣٠: إنها التعبئة السياسية للاسلام، لكن كل بلد سيرد الفعل حسب وضع مجتمعه المدني.

لكن الإسلام لم يكن المحرك الوحيد للتعبئة الجماهيرية. ومع أن البعد الديني كان حاضراً في كل تحرك جماعي ولكنه كان في الغالب موجوداً مع أبعاد أخرى: سياسية (داخل الأحزاب القومية) ومهنية (في النقابات) وثقافية (عند الجمعيات الشبابية). لقد أثبتت كل الدراسات حول الايديولوجيا القومية في العالم أن الطبقة المتوسطة الحضرية المنبثقة نوعاً عن

---

(٢٧) Charles André Julien, *Le Maroc face aux impérialismes, 1415-1956* (Paris: Editions Jeune - Afrique, ‹1978), p. 158.

(٢٨) Ali Mahjoubi, *Les Origines du mouvement national tunisien, 1904-1934* (Tunis: Publications de l'université de Tunis, Faculté des lettres, 1982).

محيطها الاجتماعي التقليدي هي المجموعة الأولى التي تتبنى الايديولوجيا القومية، وهذه الطبقة تتبنى في الوقت نفسه مشروع «عقلنة» الحياة الدينية بمقاومة الشعور، والبدع والطقوس والعادات التي وُجدت قبل الاسلام ولا زالت تؤثر في سلوك الأوساط الشعبية وخاصة في المناطق الريفية. توجد إذاً علاقة عضوية بين الايديولوجيا القومية والايديولوجيا السلفية. وستتخذ هذه العلاقة صورة خاصة في كل من البلدان الثلاثة حسب تكوين وتطور النخبات القومية. وستمتزج القومية بالسلفية بصفة واضحة في المغرب تحت قيادة حزب الاستقلال. أما في الجزائر فسيوجد التيار السلفي بصفة مستقلة في اطار جمعية العلماء الجزائريين، وستكون الأحزاب السياسية الجزائرية أحزاباً علمانية ـ براغماتية ومتجذرة في الوقت نفسه في الثقافة الاسلامية الشعبية ـ وستكون أيضاً علاقة الحزب الدستوري التوزيني بالإسلام علاقة براغماتية وسيستعمل البعد الديني في بعض المناسبات كوسيلة لدعم شرعية وجوده أو لتعبئة الجماهير لتأييد مواقفه السياسية البحتة. وتجدر الملاحظة أن النقابات العمالية التونسية ستطبق الطريقة نفسها في بداية تكوينها كتنظيم مستقل على الفروع المحلية للنقابات الفرنسية بمختلف انتماءاتها السياسية.

وسيؤثر وجود هذه النقابات الفرنسية في الثقافة العمالية المغاربية بصفة واضحة كما سيؤثر وجود الطلبة والعمالة المغاربية في فرنسا تأثيراً مباشراً في ثقافة النخبة بالنسبة إلى البلدان المغاربية الثلاثة وفي الاتجاه الشعبوي بالنسبة إلى الحركة القومية الجزائرية.

وسنركّز في الفقرات التالية على خاصية حركية مجتمع كل قطر على حدة.

١ ـ المجتمع المدني الجزائري

أدى الصراع من أجل الهيمنة الايديولوجية في القطر الجزائري بعد الحرب العالمية الأولى إلى ثلاثة تيارات: (١) تيار اصلاحي/ سياسي؛ (٢) تيار اصلاحي/ ديني؛ (٣) تيار ثوري/ سياسي. والملاحظ أن التيارين الاصلاحيين: السياسي والديني تواجدا في الساحة الجزائرية، أما التيار الثوري فقد تكوّن في أواخر العشرينيات في فرنسا في أوساط العمالة المغاربية المهاجرة وفرض وجوده في الساحة الجزائرية في الثلاثينيات. أما الحزب الشيوعي فلم يعترف بقومية الشعب الجزائري إلا بعد اندلاع الثورة الجزائرية. فهو انتاج المجتمع المدني الفرنسي والجالية الفرنسية المقيمة في الجزائر رغم انخراط أقلية فاعلة من الجزائريين في صفوفه.

أ ـ التيار الاصلاحي السياسي

كان هذا التيار مجسداً في مجموعة «الشبان الجزائريين» **(Les jeunes algériens)** المتخرجين في التعليم الفرنسي والمطالبين بمبدأ المساواة بين الأهالي الأصليين **(Les Indigènes)** والجالية الفرنسية أي بتعميم حقوق وواجبات المواطنة الفرنسية على كل الجزائريين مع الاحتفاظ للمسلمين بقانونهم الشخصي **(Statut Personnel)**، وتطبيق مبدأ المساواة يعني

اعطاء الجزائريين امكانية وحرية اختيار من يمثلهم في كل الهيئات المنتخبة. وكان الأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر الذي قاد المقاومة ضد الاحتلال الفرنسي من أبرز الممثلين لهذا التيار الذي يدافع عن مبدأ المساواة بين الجزائريين المسلمين والفرنسيين وتطبيق هذا المبدأ بتدرّج. ورغم أن الأمير خالد قد تخرج في الجيش الفرنسي برتبة نقيب (Capitaine)، فلقد وقعت مقاومته من النظام الاستعماري الفرنسي بصفة متواصلة فاضطر أخيراً إلى الهجرة.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، أُدخلت بعض الاصلاحات على نظام الجماعات المحلية والهيئات البلدية والمجلس المتخصص بمناقشة الميزانية المالية وفتحت هذه الاصلاحات الباب للجزائريين المسلمين للمشاركة بممثلين منتخبين في كل هذه المؤسسات دون أن تمس هذه المشاركة مبدأ تفوق ممثلي الجالية الفرنسية في أخذ القرار. فأدخلت هذه الاصلاحات حركية جديدة، أدت إلى تكوين فئة من الجزائريين الذين أتت بهم صناديق الانتخاب ـ بإعانة أو بموافقة الادارة الفرنسية المحلية غالباً ـ فكوّنت هذه النخبة من الجزائريين المسلمين سنة ١٩٢٧ رابطة أطلقوا عليها اسم «جامعة المنتخبين» برئاسة فرحات عباس. فهذه «الجامعة» تمثل حركة تعبئة سياسية تناضل ضد الادارة الاستعمارية، لكنها لم تكن تؤمن بإمكانية الاستقلال، وتعتقد أن افتكاك بعض الاصلاحات بواسطة مساهمة الجزائريين في الانتخابات هو أكثر عقلانية؛ لقد كان فرحات عباس، دون لبس، من أنصار الاندماج في إطار الدولة الفرنسية، لأنه لم يكن يؤمن بوجود أمة جزائرية: «لو اكتشفت الأمة الجزائرية لكنت قومياً ولافتخرت بذلك، إن الرجال الذين ضحوا بحياتهم من أجل هدف أعلى وطني هم محل احترام وتبجيل يوميين، وحياتي ليست أكثر نفاسة من حياتهم. ومع ذلك، فإنني لن أموت من أجل الوطن الجزائري لأن هذا الوطن لا وجود له ولم أكتشفه. لقد سألت التاريخ. وسألت الأحياء والأموات، وزرت المقابر، ولا أحد حدثني عن هذا الوطن... ولا يمكن أن نؤسس شيئاً على الهواء. لقد أبعدنا، وبصفة نهائية، كل الغيوم والخرافات لنربط مستقبلنا، بشكل لا يحتمل التراجع، مع الانجاز الفرنسي في هذه البلاد»[29]. هذا الخطاب، الذي يبدو مشيناً اليوم، كان يستجيب لطلب أولئك الذين كانوا في حالة حركية تصاعدية، والذين شاركوا بصفة فعلية في انتشار الحركة الجمعياتية الناشئة، وكانوا يعتقدون أنه بإمكانهم لعب دور الوسيط بين فرنسا الجمهورية والجزائر المسلمة. وخلاصة ما كانوا يطالبون به هو الحصول للجزائريين المسلمين على نسبة الخمسين (٢/٥) من المنتخبين في كل هيئة منتخبة يوجد فيها ممثلون عن الجالية الفرنسية وممثلون عن المسلمين وطالبوا كذلك بنسبة الخمسين (٢/٥) للجزائريين المسلمين في اطار الوظيفة العمومية. ولكن الجالية الفرنسية رفضت هذه المطالب بصفة قطعية.

ب ـ التيار الاصلاحي/ الديني

يمثل هذا التيار جمعية العلماء في الجزائر التي تأسست سنة ١٩٣١ برئاسة الشيخ ابن

---

(٢٩) دورية *Entente* الناطقة باسم جامعة المنتخبين لشهر شباط/ فبراير ١٩٣٦.

باديس. الغرض الايديولوجي لهذا الأخير ولمجموعة العلماء المنتظمين في اطار هذه الجمعية هو التمييز بين «الجنسية القومية» و«الجنسية السياسية»، فحسب ابن باديس: «الأولى هي مجموعة الصفات الاجتماعية والثقافية الخاصة بكل تجمع انساني، أما الثانية فهي التي تؤسسها الشروط المدنية والسياسية الخاصة بهذا التجمع في لحظة معينة من تاريخه». وبالاعتماد على هذا التمييز كان ابن باديس يدافع عن فكرة مفادها أنه بالإمكان «أن تقوم وحدة بين شعبين من جنسيتين قوميتين مختلفتين شريطة أن يتحملا، في إطار المساواة والأمانة، روابط طبيعية ناتجة من جنسية سياسية مشتركة مؤسسة على ظروف ومحكومة بالمصلحة المشتركة»[30]. والمؤرخ الجزائري محمد حربي على حق عندما يؤكد أنه لا وجود لما يضاهي جمعية العلماء المسلمين في الجزائر في الوطن العربي، فنشاطها التعبوي السياسي كان معتدلاً ومقتصراً على نشر دوريات، وعلى تأسيس مدارس حرّة لتعليم اللغة العربية، وعلى النقد المستمر للطرق الصوفية. فقد كانت تبحث عن فرض سيطرتها على المجال الديني والثقافي، ولم تكن تقدم نفسها باعتبارها حزباً سياسياً. لقد كانت تراهن على البُعد الثقافي. وهي من هنا تهدّد النظام الاستعماري في أسسه القيمية؛ واعترافها بالسيادة الفرنسية على الجزائر كأمر واقع. كان غطاء هؤلاء العلماء - وجلهم من الطبقة البرجوازية - لبثّ خطاب قومي راديكالي قوامه الدفاع عن الشخصية الثقافية المتميزة للشعب الجزائري. فلم يكن بإمكان العلماء - الذين يعتبرون أنفسهم الناطقين الرسميين باسم الاسلام - سوى الرفض القطعي للخطاب الثقافي الاندماجي لجامعة المتخبين. فالشيخ ابن باديس - كبرجوازي واقعي - يقر باحتلال الجزائر من قبل فرنسا، وبعجز العلماء عن تعبئة الجماهير الشعبية، لكنه كان يؤكد مقابل ذلك أن الجزائر ليست فرنسا، والجواب ابن باديس على تصريح فرحات عباس بعدم وجود الأمة الجزائرية قيمة تنبؤية في غاية الجلاء: «لقد بحثنا في التاريخ وفي الحاضر وعاينّا تشكل الأمة الجزائرية المسلمة ووجودها كما تشكّلت كل أمم الأرض. هذه الأمة لها تاريخها المزدان بالأحداث الكبيرة، ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها وتقاليدها وخصائصها الايجابية منها أو السلبية، كما هو الشأن بالنسبة إلى كل أمم الأرض. ونحن نقول بعد هذا بأن هذه الأمة ليست فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا ولا هي تريد أن تكون فرنسا حتى إذا ما أرادت الاندماج. وهي أمة لها اقليمها الخاص وهو الجزائر بحدودها الحالية»[31].

ج - التيار الثوري السياسي

لقد تواجد في الجزائر بعد الحرب العالمية الأولى تيار سياسي ثوري منظم في اطار الفرع الجزائري للحزب الشيوعي الفرنسي ونقابة عمالية ثورية تابعة لهذا الحزب. وطبقاً لقرارات التنظيم العالمي الشيوعي، فقد أخذ الحزب الشيوعي الفرنسي في بداية العشرينيات موقفاً مؤيداً للحركات القومية التحررية وساند في هذا الاتجاه حركة المقاومة المغربية تحت قيادة عبد الكريم الخطابي، غير أن الفرع الجزائري للحزب الشيوعي الفرنسي لم تكن غالبية أعضائه متفقة على هذا الاتجاه المعارض للهيمنة الاستعمارية، ولهذا لم ينجح الفرع الجزائري

---

(٣٠) دورية الشهاب الناطقة باسم جمعية علماء الجزائر لشهر نيسان/ ابريل ١٩٣٦.

(٣١) المصدر نفسه.

للحزب الشيوعي الفرنسي أن يجلب إلى صفوفه سوى عدد ضئيل من الجزائريين المسلمين. ففكرة استقلال الجزائر عن فرنسا كانت حلماً أو تصوراً ايتوبياً ولكنها كانت في الوقت نفسه مطلباً متجذراً في المخيال الجماعي لكل الفئات الاجتماعية وخاصة لمن فقدت أطرها التقليدية وتبحث كأفراد منبثقة عن هوية جماعية.

وقد أدى اندماج الجزائر في التقسيم الدولي للعمل إلى هجرة مئة ألف جزائري إلى فرنسا بعد الحرب العالمية الأولى للبحث عن العمل، وأغلبية هؤلاء المهاجرين كانوا من أصل ريفي اضطروا إلى مغادرة عائلاتهم وثقافتهم الريفية إلى مجتمع مصنع فرنسي مسيحي خاضع للنظام الرأسمالي ومركّز على حرية الفرد وحرية التنظيم الجماعي في إطار الأحزاب والنقابات والجمعيات.

فقد كان العمل في ذلك الحين متوفراً لمن أراد من الجزائريين. إلا أن الأمر الصعب بالنسبة إلى هؤلاء الجزائريين هو تنظيم حياة انسانية جماعية خارج إطار العمل، فقد كان أول رد فعل لهؤلاء العمال الجزائريين محاولة تجمعهم حسب مواطنهم الأصلية واعادة خلق روح التضامن التقليدي ـ بصفة اصطناعية ـ للحياة الريفية الجزائرية. وفي موازاة ذلك كان يقدم إليهم صيغ تنظيمية جماعية أخرى من قبل الأحزاب اليسارية والنقابات الفرنسية وخاصة الحزب الشيوعي والنقابة التابعة له. ففي هذه البيئة الثقافية ـ الاجتماعية التي كانت سائدة لدى الطبقة الشغيلة الفرنسية بعد انتصار الثورة البولشيفية تكوّنت سنة ١٩٢٧ نجمة شمال افريقيا بزعامة مصالي الحاج. فهذه الشخصية تمثّل رمزاً حياً لهجرة الطبقة الفلاحية الجزائرية المنبثّة إلى ضواحي المدن الصناعية الفرنسية. فقبل أن يهاجر مصالي إلى فرنسا كان منتسباً إلى الطريقة الدينية الدرقاوية. ولم يكن انتسابه هذا يمنعه من الانضمام إلى الحركة الشيوعية الفرنسية إلى درجة تلقّيه تكويناً سياسياً في مدرسة إعداد اطارات هذا الحزب. وقد كان لهذا التكوين المزدوج لشخصية مصالي الحاج أثره في الثقافة السياسية لنجمة شمال افريقيا. فقد كان خطابها علمانياً إلا أن طابعها كان يغلب عليه الاسلام الشعبي الجزائري الذي كان يلقى معارضة قوية من جمعية علماء الجزائر.

وبهذا الصدد، لا بد أن نشير إلى أن الطرق الدينية في الجزائر قد تعاملت في أغلبها مع المستعمر، إلا أن البعض الآخر شارك في المقاومة المسلحة ضده بقوة.

وعلى أي حال، فإن الهدف بالنسبة إلى نجمة شمال افريقيا لم يكن دينياً وإنما كان سياسياً ونقابياً. وقد كانت تحظى في نشاطها بمساندة الحزب الشيوعي والنقابة التابعة له. إلا أنها مع ذلك كانت محتفظة باستقلالها التنظيمي وبرنامجها الخاص.

فقد كانت في بدايتها تحاول النطق باسم جميع العمال المغاربة، إلا أن اهتمامها المركزي كان الوضع في الجزائر والمطالبة باستقلالها. وبعد أن جرى منعها عدة مرات من طرف السلطة الفرنسية، غيّرت اسمها وأصبحت تدعى عام ١٩٣٧ حزب الشعب الجزائري. وهذه التسمية في حد ذاتها لها دلالة خاصة. ففي الوقت الذي كان فيه ابن باديس عند ردّه

على فرحات عباس يدافع عن مفهوم الأمة، كان مصالي الحاج يتكلم باسم الشعب.

وقد كانت نجمة شمال افريقيا حزباً سياسياً حقيقياً منظماً في هياكله على نمط الأحزاب الشيوعية، هدفها تعبئة قاعدة من المناضلين على مبدأ المركزية الديمقراطية على عكس جمعية العلماء وفديرالية المنتخبين التي كان على رأسها فرحات عباس اللتين لم تسعيا إلى تنظيم حزب سياسي بالمعنى الحقيقي للكلمة الذي يحرك قطاعاً جماهيرياً. فهاتان الجمعيتان لم يكن بامكانهما ـ وهما في الأرض الجزائرية ـ أن تطالبا بالاستقلال لأنهما بطبيعة المفاوضات الدائمة بينهما، والسلطة الاستعمارية في الجزائر لا تستطيعان التفكير في أو المجاهرة بالاستقلال. في حين كانت نجمة شمال افريقيا في فرنسا بعيدة عن ضغوط الادارة الاستعمارية للجزائر. فقد كانت تتمتع من بعيد بهامش من الحرية.

فالواقع أن هذه الاتجاهات الثلاثة للحركة القومية الجزائرية لم تكن متباينة تبايناً مطلقاً. ويمكننا القول إنها تعايشت في مخيال كل جزائري فحدّدت فدرالية المنتخبين اهتمامها بالمدى الزمني القصير وعبّأت نجمة شمال افريقيا جمهورها في أفق متوسط المدى وكانت جمعية العلماء من أصحاب المدى البعيد.

فالحركة القومية الجزائرية لم تكن تعددية في الثلاثينيات بل كانت مجزّأة لا غير، فالتحالف القومي التقليدي بين البرجوازية المتشكّلة والشعب بمباركة العلماء لم يتحقق في الجزائر، على عكس ما وقع في الحركة القومية التونسية والمغربية. فحزب الشعب الجزائري لم يتوفر على انتلجنسيا في قيادته، وجامعة المنتخبين لم تتحكم في البروليتاريا الناشئة، والعلماء كانوا اجتماعياً أقرب إلى جامعة المنتخبين منهم إلى قيادة نجم شمال افريقيا، لكنهم سياسياً كانوا أقرب إلى مواقف مصالي الحاج من مواقف فرحات عباس.

فبعد مضي قرن من احتلال الجيوش الفرنسية الجزائر، كان السكان المقيمون فيها منقسمين إلى مجموعتين تراتبيتين: الأوروبيين والأهالي، ومن بين هؤلاء الأخيرين وجدت الطائفة اليهودية أن مصلحتها تكمن في الاندماج في المجموعة ذات الأصل الأوروبي. أما الأهالي المسلمون، والذين كانوا يمثلون الأغلبية فتتجاذبهم التيارات الثلاثة الرئيسية للحركة القومية والحركة الجمعياتية الناشئة. والخاصية الأساسية لهذا المجتمع المدني الذي ما زال في طور التشكل هي تجزّؤه، فحزب الشعب الجزائري المتحدر من نجمة شمال افريقيا كان هو المسيطر سياسياً، لكننا لا نستطيع أن نقول إنه كان مهيمناً ثقافياً في تلك الفترة، كما كان الحال بالنسبة إلى الحزب الدستوري في تونس، وحزب الاستقلال في المغرب، والوفد في مصر.

وفي النهاية من الضروري أن نشير إلى أن الخطاب السائد للقوميين الجزائريين في الثلاثينيات كان يتحدّث بصفة عامة عن المسلمين الجزائريين، وبصفة أقل عن الجزائريين المسلمين. ثم يجب ألّا ننسى أن الحركة القومية الجزائرية تماهت في نشأتها مع الفضاء المغاربي باختيارها اسم نجم شمال افريقيا كشعار لها لسببين: **الأول** وجودها في بيئة مغاربية مختلطة

من الأقطار الثلاثة والثاني عدم تبلور المفهوم المستقل للقومية الجزائرية.

٢ ـ المجتمع المدني التونسي

هيمن الحزب الحر الدستوري التونسي ايديولوجياً على مختلف اتجاهات المجتمع المدني التونسي منذ تكوينه سنة ١٩٢٠ إلى أواخر السبعينيات حينما اصطدم ـ دموياً ـ مع الاتحاد العام التونسي للشغل. وتزامن هذا الاصطدام مع بداية تسرّب حركة الاتجاه الاسلامي إلى بعض المعاهد الثانوية والمؤسسات الجامعية. وهذه الهيمنة التي تواصلت نصف قرن لا نجدها إلا في عدد قليل من أحزاب العالم الثالث كالحزب التأسيسي الثوري المكسيكي أو حزب المؤتمر الهندي اللذين لا زالا يتحكمان في أجهزة الدولة إلى اليوم. أما إذا أردنا أن نقارن الحزب الحر الدستوري بأحزاب الدول الاسلامية فلا نجد إلا الحزب الجمهوري الشعبي الذي هيمن على المجتمع المدني التركي من بداية العشرينيات إلى أواخر الأربعينيات وحزب الوفد المغربي الذي أبعد من الحياة السياسية بعد الانقلاب العسكري للضباط الأحرار سنة ١٩٥٢. والحقيقة أن الحزب الحر الدستوري هو من عدة نواح أقرب إلى الحزب التأسيسي الثوري المكسيكي منه إلى الأحزاب الأخرى.

إن قوة وتأثير الحزب الحر الدستوري ليست كامنة في قيادته ولا في خطابه ولا في قاعدته النضالية بل في خاصيات المجتمع المدني التونسي بصفة عامة. ومن أهم هذه الخاصيات تجذّر الثقافة النقابية عند الطبقة الشغيلة منذ بداية العشرينيات. فقد سمح النظام الاستعماري الفرنسي بتكوين نقابات عمالية في بلدان المغرب وكانت هذه النقابات فروعاً شبه مستقلة للنقابات الفرنسية، فتدرّب العمال المغاربة على التنظيم النقابي قبل أن يبادروا إلى تكوين نقابات عمالية مستقلة تماماً عن النقابات الفرنسية. ولم يتمكن عمال المغرب الأقصى وعمال الجزائر من تكوين نقابات محلية مستقلة إلا في الخمسينيات. أما في تونس فقد تكونت أول نقابة مستقلة في سنة ١٩٢٤. ويجب أن نلاحظ هنا بأن هذه النقابة تكوّنت بصفة مستقلة عن النقابات الفرنسية وعن الحزب الحر الدستوري. غير أن قيادة هذا الحزب أيدت تكوين هذه النقابة وساعدتها مالياً، ثم رفضت أن تدافع عنها حينما تعارض موقفه السياسي المهادن في ذلك الوقت مع الحكومة الفرنسية في موقف النقابة الذي كان في حالة تصادم مع الحزب الاشتراكي الفرنسي المهيمن على الحركة النقابية في تونس، فنتج من هذا الصراع أن حُلّت النقابة العمالية المستقلة وحوكمت قيادتها. ثم كانت المحاولة الثانية لتكوين نقابة مستقلة سنة ١٩٣٧، غير أن قيادة الحزب الحر الدستوري لم تكن في ذلك الوقت مستعدة لأن تقبل بوجود نقابة عمالية مستقلة عنها استقلالاً تاماً. فتدخلت بأشكال شبه عنيفة لتفرض أحد زعماء الحزب ككاتب عام للنقابة. وخسر الحزب والعمال لأن الحكومة الفرنسية حلّت هذا التنظيم النقابي حينما سعى الحزب الحر الدستوري إلى الدخول في مرحلة صراع عنيف مع النظام الاستعماري.

إلا أن العمال التونسيين نجحوا في محاولتهم الثالثة سنة ١٩٤٤ وفرضوا تنظيمهم النقابي

المستقل. ولم تكن قيادة الحزب الحر الدستوري في ذلك الوقت مستعدة لإعادة تجربة سنة ١٩٣٧. والملاحظ أن العمال كانوا في التجارب الثلاث من مؤيدي الحزب الحر الدستوري، والاختلاف لم يكن دائراً حول التوجه السياسي، وإنما كان حول العلاقة التنظيمية واستقلال أحدهما عن الآخر.

وبتكوين الاتحاد العام التونسي للشغل كمنظمة نقابية مستقلة تؤيد الحزب الحر الدستوري دون أن تخضع لأوامره أدخلت حركية جديدة في هياكل وثقافة ورموز المجتمع المدني التونسي. وقامت الجمعيات النقابية الشبابية ـ الكشفية والطالبية والرياضية ـ بدور مماثل في تدعيم الحزب الحر الدستوري بصفة مستقلة. وكان التنظيم الوحيد الذي عارض مواقف الحزب الحر الدستوري بصفة مباشرة وعنيفة في بعض الأحيان هو التنظيم الطالبي الزيتوني. ولم تبرز هذه المعارضة حينما دخلت قيادة الحزب الحر الدستوري في وزارة تفاوضية حول مشروع الاستقلال الداخلي ولم تكن قادرة على تلبية مطالب ذلك التنظيم لتحديث التعليم الزيتوني. وقد كان الطلبة التابعون لهذا النوع من التعليم يتحدرون غالباً من عائلات ريفية فقيرة غير قادرة على تسجيل أبنائها في المدارس الحكومية.

وترجع هذه المعارضة الظرفية إلى تصدع داخل النخبة التونسية بين الجناح المتخرج في التعليم الديني التقليدي والجناح المتخرج في المعاهد والجامعات الفرنسية. غير أن التمايز بين الجناحين لم يصل في يوم من الأيام إلى درجة القطيعة. فمنذ تكوين الحزب الحر الدستوري كان هذان الجناحان من النخبة ممثلين في قيادة الحزب بزعامة عبد العزيز الثعالبي المتخرج في جامع الزيتونة، ولم يكن الانشقاق الذي حصل في قيادة الحزب سنة ١٩٣٤ انشقاقاً بين الجناحين رغم أن القيادة الجديدة للحزب كانت من خريجي الجامعات الفرنسية.

لقد نتج هذا الانشقاق من اختلاف حول استراتيجية النضال السياسي بين اتجاهين: اتجاه القيادة الأولى المتكونة أساساً من أفراد ينتمون إلى عائلات برجوازية من مدينة تونس وغير القادرة على تعبئة الجماهير للدفاع عن المطالب السياسية. ونجد في هذا الاتجاه المثقف المتخرج في جامع الزيتونة والمثقف المتخرج في الجامعات الفرنسية. أما الاتجاه الثاني فقيادته كانت من جيل الشباب المتحمس المتخرج في الجامعات الفرنسية وكانوا يتحدّرون غالباً من عائلات فقيرة أو متوسطة الحال من منطقة الساحل التي لم تكن ممثلة في أجهزة الدولة المخزنية التي كانت تتحالف مع فئة الأعيان الحضرية وبعض رؤساء القبائل المخزنية التي احتفظت بعصبيتها.

إلا أن ما تجدر الاشارة إليه هو أن القيادة الجديدة وزعيمها الحبيب بورقيبه وإن كانت تنتمي إلى الفئة المتخرجة في الجامعات والمدارس الفرنسية، إلا أنها كانت تعتمد محلياً وجهوياً على كوادر من الفئة الثانية، أي المتخرجين في جامع الزيتونة.

وتجدر الاشارة أيضاً إلى أن التعليم التقليدي لجامع الزيتونة انتج في الوقت نفسه علماء محافظين وسلفيين وعلماء مجددين في الفكر الديني وفي الحقلين الثقافي والسياسي. ومن أشهر

هؤلاء العلماء المجددين الشاعر أبو القاسم الشابي والطاهر الحداد المنظر لتحرير المرأة وأحد المؤسسين لأول تنظيم نقابي مستقل عن النقابات الفرنسية.

ومن أهم خاصيات المجتمع المدني التونسي أنه لم توجد فيه حركة سلفية منظمة ومستقلة كجمعية العلماء في الجزائر ولا هيمنة الاتجاه السلفي على الايديولوجيا القومية كما في المغرب لأن الطرق الدينية في تونس لم تكن لها عصبية قبلية قوية كما في الجزائر وخاصة في المغرب. وحتى عبد العزيز الثعالبي زعيم الجيل الأول من قيادة الحزب الحر الدستوري الذي كان متحمساً نوعاً ما ضد الطرق الصوفية لم يمنع قيادة حزبه من أن تتحالف في بداية العشرينيات مع بعض مشايخ الطرق الصوفية لتطالب باصلاحات ادارية/ سياسية ولتدافع عن الأراضي الفلاحية التي في حوزة الجماعات أو الأوقاف والتي كانت مهددة بنقلها إلى أراضٍ حكومية أي إلى أراضٍ مستغلة من طرف المعمرين الفرنسيين.

أما الجيل الثاني من قيادة الحزب الحر الدستوري ـ وخاصة الحبيب بورقيبه ـ فكان ينظر إلى السلوك الديني بمنظار المصلحة السياسية. فقد قام بدور قيادي لمنع التونسيين المسلمين الحاصلين على الجنسية الفرنسية من أن يُدفنوا في مقابر المسلمين بدعوى أن من أخذ الجنسية الفرنسية خرج على الدين الاسلامي. لم يكن الحبيب بورقيبه ولا جماعته ـ بصفة عامة ـ من المنشغلين بالجدل العقائدي الديني. فاهتمامهم السياسي طغى على كل شيء. إذ إن الأولوية عندهم كانت تعبئة الجماهير تحت شعارات الحزب. ولهذا، فإن الحبيب بورقيبه الذي ظهر بعد الاستقلال كمحرر للمرأة التونسية من التقاليد التي التصقت بالإسلام كان عند مقاومته الاستعمار من المنظرين للمحافظة على حجاب المرأة كرمز للشخصية التونسية المتميزة على شخصية الفرنسيين. وقد عبّر الحبيب بورقيبه عن هذا الموقف بصفة واضحة بمناسبة حوار حول حجاب المرأة المسلمة، ففي اجتماع عمومي نظمته إحدى الجمعيات الثقافية الفرنسية تدخلت امرأة مسلمة تونسية وندّدت بالحجاب الذي تفرضه التقاليد الاسلامية على النساء، فعقّب عليها بورقيبه وأعلن رفضه موقفها وذلك لاعتبارات سياسية بحتة، وكان نقد بورقيبه موجهاً إلى الاشتراكيين الفرنسيين والتونسيين: «إن عادات مجموعة ما، سواء كانت عائلة أو قبيلة أو أمة، هي أهم ما يلازمها وهي ذاتية بصفة غير قابلة للتعويض وهي التي تخصصه وتميزه عن كل الجماعات الأخرى، في كلمة واحدة هذه العادات هي التي تمثّل فرادته الخاصة وشخصيته... هل لنا مصلحة في تعجيل ضياع عاداتنا وتقاليدنا ايجابية كانت أم سلبية، دون مراعاة المراحل، وكل تلك الأشياء الصغيرة التي تمثل بمجموعها، مهما قيل حولها، شخصيتنا؟ جوابي، ونظراً للظروف الخاصة التي نعيشها الآن، هو بصفة قطعية لا!»[٣٢].

ولم يكتفِ بورقيبه بهذا الدفاع عن التقاليد الثقافية القومية بل أكد كذلك في المناسبة نفسها بأنه من أنصار التغيير... تغيير دون تصدعات: «هل يعني هذا أنه للمحافظة على ذاتيتنا لا بد من رفض كل تطور والظهور بمظهر الكائنات ما قبل التاريخية؟ بالتأكيد لا! فالتطور لا بد أن يحصل، وإلاّ فإنه الموت، لكن دون تصدع، دون انقطاع بشكل يحافظ في الصيرورة المستمرة لشخصيتنا ـ على وحدة خلال

(٣٢) Habib Bourguiba, *Articles de presse, 1929-1933* (Tunis: Editions Dar El-Amal, [s.d.]), pp. 53-57.

الزمن، وحدة يدركها وعينا في كل لحظة»[٣٣]. لقد كتب بورقيبه هذا النص في سنة ١٩٢٩ قبل سنة واحدة من اعلان مطران قرطاج حول الامكانية المتاحة للكنيسة الكاثوليكية لاقتحام العائلات المسلمة من خلال فتيات المدارس التي تشرف عليها الراهبات البيض.

يصعب، في هذا الجو من التهديد الرمزي للإسلام، أن لا يتداخل الديني والسياسي وأن لا تأخذ الايديولوجيا القومية بعداً اسلامياً يختلط فيه الايمان بالمناورة السياسية لفرض الهيمنة الايديولوجية على المجتمع المدني. ومن مفارقات هذا الصراع أن نجد، في بداية تشكل هياكل المجتمع المدني التونسي، المثقف الطاهر الحداد المتخرج في التعليم الزيتوني التقليدي يطالب بفتح باب الاجتهاد حول موقف الإسلام من المرأة في حين أن المثقف الحبيب بورقيبه المتخرج في كلية الحقوق الفرنسية يطالب باجتناب الجدل حول موقع المرأة المسلمة في الشريعة والمجتمع. . . إلى أن يأتي الوقت المناسب. فالفرق الأساسي بين الطاهر الحداد والحبيب بورقيبه هو أن الأول يتحرك في الحقل الثقافي، ولو كان في الوقت نفسه مناضلاً سياسياً ونقابياً. ذلك أن الحقل الثقافي التونسي في العشرينيات والثلاثينيات عرف حركية وصراعاً بين الجناح المتزمت من العلماء والجناح التجديدي الذي كان على اتصال دائم بما يحدث في مصر وفي منطقة الشام. ولم يكن هذا الصراع داخل الحقل الثقافي صراع أفكار مجردة، بل اتسم في غالب الأحيان ببعد اجتماعي له علاقة بنوع الصراع الطبقي بين كبار مشايخ جامع الزيتونة المنتمين إلى العائلات البرجوازية/ الارستقراطية في مدينة تونس التي سمّيت العائلات البلدية ـ والجيل الجديد من خريجي التعليم الديني التقليدي المنتمي في غالبيته إلى العائلات الريفية الفقيرة وخاصة من الواحات الموجودة في الجنوب التونسي. فقد كان الصراع داخل الحقل الثقافي صراعاً طبقياً/ جهوياً بين نخبة مدينية متجذرة في ثقافة الطاعة لكل من طامن السلطة السياسية، ونخبة ريفية وجدت مقاومة عنيفة من كبار علماء جامع الزيتونة الذين تعودوا أن يرثوا مناصب التدريس والقضاء دون أي مزاحمة فتجندوا لمقاومة هذا الجيل الريفي المهدد لزعامتهم الدينية ـ الاجتماعية، فاتهموا الطاهر الحداد بالزندقة، في الوقت الذي بعثوا بناتهم إلى مدارس الراهبات الفرنسية.

لم يكن الحبيب بورقيبه والمثقفون المتخرجون في الجامعات الفرنسية مهتمين بهذا الصراع داخل الحقل الثقافي لأنهم كانوا في حالة صراع وحوار مع السلطة الاستعمارية ومع الأحزاب الفرنسية. كان بورقيبه يتحرك في الحقل السياسي لكسب موقع الزعامة داخل هذا الحقل ولإرساء تحالف متين بين النخبة المثقفة بتعدد اتجاهاتها والجماهير الشعبية المدينية والريفية.

وقد كان منطق هذا المشروع النضالي السياسي يحمل في رحمه نظام الحزب الواحد وايديولوجيا بيروقراطية الدولة المنحصرة في البعد التقني للسياسة والرافضة لكل جدل ثقافي.

---

(٣٣) المصدر نفسه.

٣ ـ في حالة المغرب الأقصى

المغرب الأقصى هو آخر منطقة في المغرب العربي رزحت تحت احتلال الجيوش الفرنسية، فالحماية لم يُوقّع عليها بصفة رسمية إلا في سنة ١٩١٢، والمقاومة المسلحة للقبائل لم تقهر إلا في سنة ١٩٣٤، فمن الطبيعي إذن في هذه الظروف أن تكون القومية المغربية آخر ما تشكل في إطار حزب سياسي. إن مقارنة بين الأطر المكانية التي نشأت فيها أول تظاهرة للقومية في كل بلد مغاربي لذات دلالات هامة. في تونس التأم أول اجتماع لتأسيس الحزب الحر الدستوري، سنة ١٩٢٠، في مقهى في الحي الأوروبي، وقد ضمّ ثلاثين من شخصيات المسلمين وثلاثين من الشخصيات اليهودية. نشأت نجمة شمال افريقيا، وهي أول منظمة قومية جزائرية، في فرنسا سنة ١٩٢٦، في أوساط العمال المهاجرين وتحت رعاية الحزب الشيوعي الفرنسي. أما في المغرب الأقصى، فقد انطلقت التحركات الأولى للقومية المغربية من جوامع المدن الكبرى وكان ذلك بمناسبة إصدار الظهير البربري. لقد تشكّل أول طلب للقومية المغربية في الفضاء المقدّس للجوامع وحسب تقاليد «قراءة اللطيف». ولقد تعوّد المغاربة على تنظيم «دعاء اللطيف» زمن الأزمات الحادة كما يحصل بالنسبة إلى فترات الجفاف الاستثنائية. لقد توجه الحضريون المغاربة في شهر حزيران/ يونيو من سنة ١٩٣٠ بأدعية اللطيف إلى الله حتى لا يهدد الفرنسيون قبائل البربر في انتمائهم للطائفة المسلمة وفي رضوخهم لنفوذ سلطان المغرب. ونحن نجد في حصص تلاوة اللطيف أهم الشخصيات الجماعية في مسرحية القومية المغربية: فمن جهة هناك حضور العسكريين الفرنسيين ذوي الديانة المسيحية ويقابلهم المخزن وهو تحت التأثير الرمزي، الذي لا نفوذ فيه، لسلطان المغرب الذي يعتبره الأهالي كدليل حقيقي للرسول. فالحضريون العزل والفاقدون تقاليد قتالية لا يتوفرون على نظام دفاع عن النفس سوى في ارتباطهم بدينهم وبعلمائهم وبسلطانهم، والقبائل لا تساوم في شعورها بانتمائها إلى الاسلام، أما ما سوى ذاك فهو قابل للتفاوض حسب المصالح المتقلبة لكل قبيلة أو لكل مجموعة من القبائل. لكن القبائل لا تعبأ إلا تحت قيادة زعمائها التقليديين. لقد نشأت القومية المغربية في سياق اجتماعي خاص، فهي ككل القوميات كانت في البداية ايديولوجيا حضرية ولكنها، على عكس الحركة القومية الجزائرية والتونسية، وجدت نفسها مضطرة للتصرف في علاقتين عسيرتين في صُلب الأهالي المغاربة: مع السلطان من جهة ومع القبائل من جهة أخرى. القوميون الجزائريون وحتى القوميون التونسيون كان بإمكانهم ادّعاء التحدث باسم الشعب، فالمخزن الجزائري قد حُل بعد الغزو الفرنسي والمخزن في تونس كان سلطة مدنية ولا يملك من رموز النفوذ إلا تلك التي ترتبط بممارسة السلطة. فالباي، تحت الحماية الفرنسية، لا يمثل بالنسبة إلى التونسيين سوى استمرارية الدولة التونسية، أما الاسلام فكان يتجسّد في فضاءاته المقدسة وفي علمائه، لكن السلطان في المغرب ـ باعتباره سليل الرسول ـ هو في الوقت ذاته ملك وأمير للمؤمنين، وكان القوميون المغاربة مضطرين لاعتبار البعد الديني في نفوذ السلطان، والعلاقة مع القبائل هي بدورها أكثر تعقيداً في المغرب الأقصى لأن الهياكل القبلية لم تزعزع بالدرجة التي حصلت في الجزائر وفي تونس.

لم يكن هنالك تنظيم سياسي وراء حركة «دعاء اللطيف» بل بدأت عفوية إلى حدّ ما، ولم تتهيكل إلا بعد أشهر من انطلاقها وأخذت شكل تجمع سياسي سرّي. ومن الدلالات الهامة أن هذا التجمع لم يختر لنفسه اسم حزب بل اسم الزاوية، وهي عبارة خاصة بهياكل الاسلام الشعبي، لكننا نعرف في الوقت نفسه أن الوجهاء الحضريين الذين اختاروا تسمية «الزاوية» كانوا معارضين لممارسات الاسلام الشعبي للطرق الصوفية. إنه من الجائز أن يكون اختيار هذا الاسم تعبيراً عن رغبة في التقارب الرمزي مع البربر الذين كانوا مستهدفين لمناورة من قبل السلطة الفرنسية. بعد الحركة السرية للزاوية، تمكّنت الحركة القومية المغربية من التنظيم السياسي ومن قيادة نسبية للتحركات الاحتجاجية للأهالي الحضريين، لكن تجذّرها في المجتمع المغربي بقي محدوداً إذا ما قارنّاه بوضع الحركة القومية في الجزائر وفي تونس.

ثالثاً: حركات المجتمع المدني تقفز إلى السلطة فتخنق الدولة المجتمع المدني

إن انطلاقة الحركات القومية في كل دولة مغاربية مؤشر هام على سيرورة المجتمع المدني في كل بلد. فلم تكد تمضي عقود ثلاثة بعد الاحتفال بالذكرى المئوية لاحتلال الجزائر حتى اندثر النظام الاستعماري في مجمله بما في ذلك الجزائر ذاتها التي كانت تعتبر رسمياً كثلاث مقاطعات فرنسية ذات نظام خاص. وقد كانت هذه العقود الثلاثة مسرحاً لصعود لا يقهر للحركات القومية في البلدان المغاربية الثلاثة، وكان الصراع بين القوميين المغاربيين والنظام الاستعماري دموياً في جلّ الأحيان، وبلغ ذروته في الجزائر حيث كان، حقيقة، حرب تحرير قومي. وبما أن مشروعي ليس وصف حركات التحرر القومي في المغرب العربي فإني أريد هنا فقط أن أبرز العلاقات بين:

- وضع كل حركة قومية خلال الثلاثينيات.

- طرق الاستحواذ على السلطة ومؤسسات الدولة القومية الجديدة.

- الطلبات الجديدة للمجتمع المدني بعد أن تمّ خنقه طيلة عقود ثلاثة من قبل الدولة القومية. فالاستحواذ على مقاليد الدولة هو التجربة المفصلية المؤشرة على الأسلوب الذي ستمارسه كل دولة في علاقاتها مع مجتمعها المدني وفي الطلبات التي سيوجهها كل مجتمع مدني إلى دولته.

١ ـ حالة المغرب

إنها، ربما، أيسر الحالات فهماً وأقلها تعقيداً. لقد اعتقد النظام الاستعماري أن بإمكانه اقامة نمط من التحالفات زهيد الثمن مع زعماء القبائل، وحاول في الوقت ذاته اقناع السلطان بالمخاطر التي قد تلحق به من جراء القوميين الحضريين الذين أنشأوا حزباً قومياً حقيقياً «حزب الاستقلال» في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٣. ولقد أخفقت هذه الاستراتيجيا

لاعتبارين أساسيين: أولاً انتشار الايديولوجيا القومية والحركة الجمعياتية، بما في ذلك الحركة النقابية، بعد الحرب العالمية الثانية، وثانياً موقف السلطان محمد الخامس الذي قبل المجازفة بمجابهة السلطات الفرنسية ويربط مصيره بمصير الحركة القومية.

لقد أدّى رفض السلطان محمد الخامس الاعتراف بمبدأ السيادة المشتركة الفرنسية المغربية، إلى اقالته مصحوبة بمسرحية ثورة القبائل والطرق الصوفية ضد السلطان. وقد اتضح بسرعة أن اقالة السطان هي قرار أكثر رعونة ومجازفة من الظهير البربري لسنة ١٩٣٠، إذ كان الحدث الذي فجّر ثورة غالبية المناطق ورسّخ التحالف بين سكان المدن والأرياف في إطار «جيش التحرير»، ولم يسد الهدوء في مناطق البلاد إلاّ بعد عودة السلطان محمد الخامس والإعلان عن استقلال المغرب.

المشكل العويص الذي طُرح على الدولة المغربية الحديثة ـ بعد اعتراف فرنسا باستقلال المغرب ـ هو تقاسم السلطة والنفوذ بين السلطان وحزب الاستقلال. لقد أعلن علال الفاسي، زعيم حزب الاستقلال، بكلّ وضوح في بداية الاستقلال: «ليس في المغرب من قوة إلا قوات ثلاث: أولها قوة الاستقلال وثانيها قوة جيش التحرير وثالثها قوة القصر، وإذا اعتبرنا جيش التحرير قوة من الحزب وإليه، كانت هناك في المغرب قوتان لا ثالث لهما هما: قوة حزب الاستقلال وقوة القصر أو العرش»(٣٤). لقد نسي علال الفاسي ـ ككل حضري مغاربي يحترم نفسه ـ العالم الريفي ونخباته التي لم تكن منتظمة تحت قيادة حزب الاستقلال.

فاستراتيجية المخزن عامة ـ وليس السلطان محمد الخامس فحسب ـ كانت بسيطة: المحافظة دائماً على التحالف مع حزب الاستقلال دون الإقرار له بأحادية التمثيل القومي مع الإبقاء والدعم للتحالف مع وجهاء الريف(٣٥) وترك الوقت يعمل حتى تنفجر التناقضات الداخلية لحزب الاستقلال. في هذا السياق يمكن أن يفهم تحجير الدستور المغربي لمبدأ الحزب الواحد. فالسلطان هو وحده الذي يحق له التحدّث باسم السكان المغاربة في مجموعهم، ونستطيع أن نضيف أن العلماء، الذين أصبحوا موظفي الدولة، لا يمكنهم أن يعترضوا على النفوذ الديني للسلطان. ففي غرة شباط/ فبراير ١٩٨٠ توجه الحسن الثاني بخطاب إلى العلماء أعلن فيه ما يلي: «إن تدخلاتكم لا يجب أن تكون تدخلات علماء مقابل الحكومة، فالعلماء والحكومة يمثلون أسرة واحدة. فالدين والدنيا متداخلان واليوم الذي تفصل فيه دولة مسلمة بين الدين والدنيا، ذلك اليوم إذا ما حصل، يبرر احتفالنا المسبق بجنازة مثل هذه الدولة»(٣٦). وفي ١٢ آذار/ مارس ١٩٧٩ وضح الحسن الثاني للبرلمانيين طبيعة تقاسم السلطة بين السلطان الشريفي ونواب الشعب المغربي: «أنتم النواب لكم دور المراقبة، لكن مهمة مراقبة المراقبين تعود إلى الله وإلى رسوله وإلى المؤمنين. إن

---

(٣٤) ظريف محمد، الأحزاب السياسية المغربية (الدار البيضاء: افريقيا الشرق، ١٩٨٨)، ص ٨٥.

(٣٥) Remy Leveau, *Le Fellah marocain, défenseur du trône* (Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1976).

(٣٦) Mohamed Tozy, «Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champs politico - religieux au Maroc,» dans: *Le Maghreb musulman en 1979* (Paris: C.N.R.S., 1981).

مراقبة الله هي مراقبة ضمائركم، فأعمالكم سيقيّمها الله ورسوله وذلك بواسطة ممثل رسوله فوق الأرض وهو المسؤول الأعلى في هذا البلد. وهكذا يتأكد ما كنت أقوله لكم دوماً، سواء كنتم سلطة تشريعية أم سلطة تنفيذية، فإذا كان الفصل بين السلطات ضرورياً فهذا لا يمكن له بأي حال من الأحوال أن يشمل المسؤولية العليا (. . .) فمراقبة من كلّفه الله بالمهمة السامية بأن يكون خليفة رسوله ضرورية لا فقط بالنسبة إلى السلطة التنفيذية ولكن كذلك بالنسبة إلى السلطة التشريعية»[٣٧].

إننا هنا، بمعنى من المعاني، أمام مثال لتطبيق الشريعة ولمبادىء الشورى وللدولة الاسلامية. في هذه الظروف يكون من العسير، ولا نقول المستحيل، على حزب سياسي أن يزايد باسم الاسلام. وهذا لا ينفي بطبيعة الحال، وجود معارضة اسلامية مبثوثة ومحدودة (مؤقتاً؟) تنتقد السلطان على تصرفاته التي تعتبرها غير مطابقة للإسلام.

لقد تمكّن المخزن المغربي الجديد، في نهاية الأمر، من تهميش الأحزاب السياسية المتحدرة من حركة التحرر القومي، هذا التهميش هو حصيلة عوامل متعددة من أهمها استراتيجية المخزن الرامية إلى فرقعة هياكل المجتمع المدني وتدعيم وإعادة تشكيل الهياكل التقليدية وما قبل الرأسمالية للمجتمع المغربي. ولم يكن حزب الاستقلال بريئاً من استراتيجية الهيمنة على المجتمع المدني فقد عبر في السنة الأولى من الاستقلال عن رغبته في تكوين حكومة منسجمة من المنتمين إلى حزب الاستقلال. غير أن الملك محمد الخامس لم يقبل هذا المشروع ورفض أن ينفرد حزب الاستقلال بمناصب الحكومة. وكان محمد الخامس دون شك على علم بالتناقضات داخل حزب الاستقلال التي ستؤدي حتماً إلى انشقاق بين الزعماء التقليديين للحزب كعلّال الفاسي والجيل الجديد من المناضلين ذوي الاتجاه اليساري كالمهدي بن بركة. وقد حصلت القطيعة بين الجناحين سنة ١٩٥٩ فانهار مشروع الحزب الواحد بتكوين «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية» الذي يعبر أساساً عن الاتجاه النقابي الممثل في الاتحاد المغربي للشغل، غير أن سياسة المخزن وأسلوب تعاملها مع زعامات المجتمع المدني أدت إلى التأثير في مسؤولي النقابة الذين أعلنوا سنة ١٩٦٣ عدم ارتباطهم مع أي حزب بدعوى انحصار العمل النقابي في الدفاع عن رفاه الطبقة العاملة. ولم يكن هذا الموقف النقابي المحايد سياسياً مقبولاً من كل اطارات الاتحاد المغربي للشغل، فانشقّ عن هذا الاتحاد تيار يرفض القطيعة بين العمل النقابي والعمل السياسي وأدى وجود هذين الموقفين داخل الاتحاد المغربي للشغل إلى تكوين منظمة نقابية جديدة «الكنفدرالية الديمقراطية للشغل» تؤيد الاتجاه السياسي للاتحاد الوطني للقوى الشعبية الذي قرر سنة ١٩٧٤ أن يغير اسمه بإدخال كلمة «اشتراكي» عوض «وطني» فصار الحزب يسمّى «الاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية» عوض «الاتحاد الوطني للقوى الشعبية». وقد قام حزب الاستقلال بعد أن انشق عنه التيار اليساري، بتكوين منظمة نقابية تابعة له سنة ١٩٦٠ هي «الاتحاد العام للشغالين المغاربة»، في مواجهة «الاتحاد المغربي للشغل» ومنظمة طلابية تابعة له أيضاً سنة ١٩٦٢ هي «الاتحاد العام لطلبة المغرب» في مواجهة «الاتحاد الوطني لطلبة المغرب» ذي الاتجاه اليساري. والمهم

---

(٣٧) المصدر نفسه.

بالنسبة إلى فهمنا حركية المجتمع المدني المغربي، أن كل هذه التنظيمات السياسية والنقابية لا تؤطر إلا عدداً قليلاً من سكان المغرب. أما أغلبية السكان وخاصة الريفيين منهم فكانوا تحت هيمنة المخزن بواسطة الأحزاب والتنظيمات المنبثقة عن الادارة المخزنية. الهدف الأساسي لهذه الأحزاب المخزنية كالحركة الشعبية واتحاد المستقلين هي ارساء تحالف متين بين المخزن وأعيان الريف. وقد نجح المخزن في هذه العملية دون أن يسمح لأي تنظيم أن يكوّن لنفسه قوة مستقلة تعتمد على قاعدة اجتماعية دينية. وقد شعر المخزن في أواخر الثمانينيات أن التغيرات التي حصلت في الريف منذ الاستقلال بانتشار التعليم وبتزايد موجة الهجرة إلى المدينة، قد همشت دور النخبات الريفية التقليدية فخُطِّط لتكوين تجمعات جهوية هدفها ربط العلاقة بين نخبات كل منطقة وبين الهياكل الإدارية دون أن يسمح لهذه التجمعات بالقيام بأي دور سياسي على الصعيد القومي، وشعرت كل الأحزاب بما فيها الخاضعة للإدارة المخزنية بخطر هذه التجمعات على الحياة الحزبية.

وتدخل هذه التجمعات الجهوية في استراتيجية تنشيط الهياكل والثقافة التقليدية في مواجهة الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية وتندرج في هذه الاستراتيجية عملية دعم وتنشيط الطرق الصوفية والمواسم التقليدية التي تُنظم كل سنة حول ضريح أحد «الأولياء الصالحين».

ويصعب التنبؤ عن مقدرة المخزن على التحكم - مستقبلاً في التيارات المعاكسة لسياسته. وأكبر خطر هدد المخزن هو الجيش الذي قام بثلاث محاولات انقلابية، ولكن هذا الخطر لا يهدد المخزن وحده وإنما المجتمع المدني أيضاً. فالأنظمة العسكرية ترفض غالباً الاعتراف بالأحزاب السياسية والمنظمات النقابية. فهل يقبل المخزن أمام هذا الخطر الداهم أن يغير استراتيجيته ليتعامل بصفة ايجابية مع القوى الحية داخل المجتمع المدني للمحافظة على نظام ملكي دستوري؟ هل تقبل قيادة الأحزاب السياسية بتدعيم التنظيمات غير السياسية للمجتمع المدني دون أن تفرض هيمنتها على هذه التنظيمات؟ هل الدفاع عن حقوق الانسان - مثلاً يتطلب ثلاث جمعيات؟ الأولى تابعة لحزب الاستقلال والثانية تابعة للاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية والثالثة تسعى إلى نوع من الاستقلال عن الأحزاب السياسية؟

٢ - حالة تونس

في تونس تدعمت هيمنة الحزب الدستوري بصفة جلية بعد الحرب العالمية الثانية وذلك ببعث الاتحاد العام للعمال التونسيين، ولقد نشأت هذه المنظمة النقابية بصفة مستقلة عن الحزب الدستوري رغم أن مؤسسيها من الدستوريين أو هم قريبون منهم. والأرجح أن هذه النقابة كانت في بداية الخمسينيات المنظمة العالمية الأحكم هيكلة في الوطن العربي وفي افريقيا. على المستوى الايديولوجي كانت هذه النقابة قومية قبل كل شيء، وإذا ما آثر قادتها الانضمام إلى المنظمات النقابية الأمريكية فدوافعهم كانت سياسية أكثر منها قناعات ايديولوجية. وهذه الدوافع السياسية نفسها هي التي تفسّر انعقاد جلساتها العامة الأولى

بحضور شيخ، أستاذ في جامع الزيتونة ومعروف بأفكاره الاصلاحية هو الفاضل بن عاشور. وموقف الحزب الدستوري، وكذلك النقابة، هو تأويل إصلاحي للإسلام مع اجتناب كل نقاش حول هذه المسألة، فالدستوريون والنقابيون التونسيون كانوا رجال سياسة، ولم يكونوا معنيين، على عكس المغربي علال الفاسي والجزائري ابن باديس، بالمشاكل التي يطرحها تقابل الاسلام والعالم المعاصر. فتونس لم تعرف مثيلاً لجمعية العلماء الجزائريين. ورغم أن الاتجاه الاصلاحي كان قوياً بين العلماء التونسيين إلا أن العديد منهم ـ وخصوصاً أصحاب الرتب السامية ـ قد تورطوا مع السلطة الاستعمارية من أجل اعتبارات مصلحية، ولتعوّدهم كذلك على الخضوع للسلطة السياسية، وهو التوجه نفسه الذي سارت عليه الطرق الصوفية في تونس.

أما العلاقات بين القوميين والعائلة الحسينية (السلالة المالكة في تونس) فكانت شديدة التعقيد، فلقد تمكّن الحزب الدستوري من إقامة تحالف قوي مع المنصف باي، وهو صاحب شخصية قوية تماماً كسلطان المغرب محمد الخامس، فأقالته السلطة الاستعمارية مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية وعوضته بالأمين باي الذي انتهى بدوره إلى التعاون مع الحزب الدستوري، حتى يكتسب نوعاً من الشرعية، لكن دون الوصول إلى تحمّل مسؤولياته ومجابهة السلطات الفرنسية كما فعل محمد الخامس.

لقد مثّلت عودة بورقيبه من منفاه في فرنسا الانتقال الرمزي من نظام الحماية إلى الاستقلال. ومع بورقيبه توصلت السلطات الفرنسية إلى حل انتقالي عرف بالاستقلال الداخلي. ولقد نتج من هذه التسوية، التي تزامنت مع اندلاع الكفاح المسلح في الجزائر، انشقاق في صلب قيادة الحزب الدستوري بزعامة صالح بن يوسف الذي كان يحظى بمساندة الرئيس المصري جمال عبد الناصر وبعناصر من المقاومة المسلحة. فالتعارض بين بورقيبه وبن يوسف كان في الحقيقة صراعاً من أجل السيطرة على قيادة الحزب الدستوري، كما أخذ هذا الصراع كذلك شكل تعارض ايديولوجي بين اتجاه قومي عروبي واتجاه قومي مناصر للغرب. وتضمن هذا الصراع نواة إحساس بخطورة تمركز مبالغ فيه للسلطة بين أيدي بورقيبه، لكن هذا الأخير ـ تصرف بدهاء ودعم تحالفه مع القيادة النقابية، كما ساهمت الحكومة الفرنسية في تيسير انتصار بورقيبه على بن يوسف، بمنح تونس الاستقلال التام قبل التوقيت المصادق عليه في اتفاقات الاستقلال الداخلي.

كانت الحياة في تونس ـ بعد الاعتراف بالاستقلال ـ تحت السيطرة الكاملة للتحالف الدستوري ـ النقابي، تحالفاً دعمته شبكة الحركة الجمعياتية التي كانت تساند بورقيبه باستثناء قطاع واسع من طلبة جامع الزيتونة الذين كانوا أقرب إلى بن يوسف نظراً لعلاقاته المتميزة مع جمال عبد الناصر، منهم إلى بورقيبه صديق الغرب، لكن الحزب الدستوري كان مسيطراً على الاتحاد العام للطلبة التونسيين، وهو تنظيم طلابي حسن الهيكلة ويحظى بإشعاع كبير وتأثير واسع في صلب الحركة الطلابية العالمية. لقد ترك رحيل الفرنسيين الحزب الدستوري وجهاً لوجه مع الباي، وهو رجل متورط مع السلطات الاستعمارية، رغم مساندته المحتشمة

للقوميين في بعض الفترات الحرجة، فإقالة الباي وإعلان الجمهورية سنة واحدة بعد الاستقلال كانا مندرجين في موازين القوى الحقيقية. فنظام البايات الذي يشكو من عجز في اشعاعه الرمزي، من دون قوة سياسية، انخفضت سلطته الرمزية إلى الصفر، وتم الانتقال من الملكية إلى الجمهورية دون مأساة ودون فرح مبالغ فيه.

كانت الحركات التي تمثّل المجتمع المدني والتي ارتقت إلى رأس الدولة، محتاجة إلى الجمع بين السلطة والهيبة. فالنخبة الدستورية لم تكن تتصور أنه بالإمكان الفصل بين السلطة والهيبة كما هو الحال في الملكيات الدستورية، ولقد تصرفت الملكية المغربية هي بدورها كالحزب الدستوري، فسعت إلى الجمع بين الهيبة الموروثة والسلطة المكتسبة. فمن منطق الأشياء أن يُحجّر الحزب الواحد دستورياً في المغرب وأن يُفضى إليه في تونس تدريجياً دون الإقرار بذلك الوضع من الناحية الدستورية.

لقد انبنى التحالف بين الحزب الدستوري والنقابة على فكرة الاصلاحات وعلى مبدأ الديمقراطية الاجتماعية. لم تجد الايديولوجيا المتضمنة في اسم الحزب الدستوري «الحزب الحر الدستوري» بعد الاستقلال أية قاعدة اجتماعية للدفاع عنها، فالبرجوازية الصاعدة كانت محتاجة إلى دعم وحماية الدولة، وكانت عاجزة سياسياً تجاه نقابة العمال، ومفهوم المجتمع المدني كان غائباً تماماً، ولم نكن نتحدث حينها على حقوق الانسان، فالشغل الشاغل هو بناء دولة عصرية قادرة على القيام بإصلاحات في اتجاه الديمقراطية الاجتماعية، ولإنجاز هذا المشروع كانت الغالبية الساحقة للنخبة التونسية مستعدة للتضحية بالديمقراطية السياسية.

لم يكن أمام القوميين التونسيين، بعد ارتقائهم سدّة السلطة وتخلّصهم من الملكية، سوى الشبكة المنظمة للحركة الجمعياتية بما في ذلك الحزب الدستوري والنقابة وبعض العائلات من الارستقراطية الحضرية العريقة التي دفعت بأبنائها ـ ذكوراً واناثاً ـ إلى التعلم في الجامعات الفرنسية، التي خرّجت في ما مضى قيادة الحزب الدستوري. إلّا أن العلماء كعادتهم مسالمون وحريصون على تجنّب كل مجابهة مباشرة مع السلطة السياسية. وفي نهاية الأمر، فإن وصول التحالف الدستوري النقابي إلى السلطة سيجعل هاتين المنظمتين اللتين كانتا ركيزتين للمجتمع المدني خاضعتين لمنطق الدولة، وسيكون بورقيبه الصائغ الذي لا يلين لتحويل هاتين المنظمتين المناضلتين إلى جهازين بيروقراطيين لتأطير الجماهير. وقد فُككت الحركة الجمعياتية بدورها بصفة كلية وعُوّضت بمنظمات بيروقراطية. وقد شرّع مسار خنق أشكال التنظيم المستقل للمجتمع المدني بصفة رمزية بتغيير اسم الحزب الدستوري. فعوض النعت «الاشتراكي» كلمة «الحرّ»، وبدلاً من «الحزب الحر الدستوري» أصبح لدينا «الحزب الاشتراكي الدستوري».

وما كان بإمكان الحزب الواحد إلا أن يقود إلى الحكم الفردي، والأخطر في حالة بورقيبه هو قبوله رئاسة الجمهورية التونسية مدى الحياة، فكانت نهايته أن أقاله وزيره الأول بعد أن قضى ثلاثة عقود على رأس الدولة.

وحتى نكون واضحين، لنقل إن تحجير الحزب الواحد في المغرب لم يسفر عن نظام سياسي أكثر ديمقراطية اجتماعياً وسياسياً من نظام الحزب الواحد في تونس والجزائر. جلّ الناس يناهضون اليوم نظام الحزب الواحد. لكن لا بد من القول إن الديمقراطية السياسية لم تكن في الستينيات الطلب الايديولوجي الذي بإمكانه تعبئة الجماهير أو المجموعات المناضلة من شيوعيين أو قوميين عرب. ثم إن الاصلاحات الجريئة التي أُدخلت مباشرة بعد الاستقلال في ما يتعلق بوضع المرأة التونسية كمنع تعدد الزوجات لم تجد مقاومة فعلية في تونس، ذلك أن سكان المدن وقطاعاً واسعاً من سكان الريف كانوا مهيَّأين لتقبُّل مثل هذه الاصلاحات التي تستجيب لطلب يعود إلى الثلاثينيات. ويمكن أن نقول، تقريباً، الشيء نفسه، في ما يخص التهميش الاجتماعي للعلماء وللتعليم الزيتوني. كل هذه الاصلاحات طابقت طلب قطاع واسع من الطبقات الوسطى الحضرية ولم تسفر عن نزاع ظاهر في صلب سكان الأرياف. فنحن لا نستطيع تفسير عدم مقاومة هذه الإصلاحات لا بقوة شخصية بورقيبه وأثرها الكبير في السكان فقط، ولا بالخوف من الشرطة فقط، فالسبب الحقيقي يكمن، في نظري، في وجود الحزب الدستوري الذي ما زال محافظاً على قدرة تعبوية كبيرة، رغم بيروقراطية القيادة والإطارات الوسطى، بفضل توفر الدولة على موارد هامة وصغر سن الجيل الجديد الذي شهد النور بعد الاستقلال.

كل هذه المعطيات ستتغير في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، ذلك أن موارد الدولة التونسية ـ كبقية البلدان المغاربية ـ ستتقلص فتصبح الدولة غير قادرة على المحافظة على القدرة الشرائية للعمال، وسينتج من هذه الأزمة المالية للدولة فك التحالف التقليدي بين حزب الدستور والمنظمة النقابية. لقد سعى بورقيبه منذ الاستقلال إلى أن يفرض سلطته على القيادة النقابية حسب استراتيجية ترتكز على مبدأين: التدخل المباشر في الصراع بين النقابيين للحصول على الأغلبية في الانتخابات التي يقع فيها تجديد القيادة النقابية، ادماج القيادات النقابية في أجهزة الدولة وخلق جو تنافسي بين الاطارات النقابية لكسب المناصب العليا في المؤسسات الحكومية. ويساند هذه الاستراتيجية تدخل القضاء لفرض عقوبات السجن على من يعارض سياسة بورقيبه. ونجحت هذه الاستراتيجية منذ الاستقلال إلى أواخر الستينيات بعد أن وقع العدول على سياسة الاقتصاد المسيَّر من طرف أجهزة الدولة واعتماد سياسة اقتصادية تشجع المبادرة الحرة. فأدّى هذا التغير السياسي إلى اعادة تنشيط الهياكل النقابية وإشراك بعض العناصر اليسارية في مختلف الهيئات المسيرة للنقابة.

ومما سارع في فك ذلك التحالف قبول القيادة النقابية المشاركة في الصراع السياسي بين قيادة الحزب الدستوري حول من يخلف الحبيب بورقيبه الذي كان في حالة صحية خطيرة. ومنذ ذلك الوقت إلى يوم إبعاد بورقيبه في ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٧، عاشت النقابة حالة اضطهاد مستمر من طرف أجهزة الدولة. وبعد إقالة الحبيب بورقيبه حصلت النقابة على الاعتراف المبدئي باستقلالها عن الحزب الدستوري.

وقد أدخل التغيير الذي حصل في ٧ تشرين الأول/ نوفمبر ١٩٧٧ حركية جديدة في

المجتمع المدني لا زالت مقيدة بالعلاقة العضوية بين الدولة والحزب الحاكم، وبقي الحزب الدستوري الذي غيّر اسمه فأصبح التجمع الدستوري الديمقراطي ـ هو الحزب الوحيد الممسك بأجهزة الدولة والفارض سيطرته على المجتمع المدني. فأحزاب المعارضة المعترف بها تتحرك في مجال ضيق لا يسمح لها بأن تقوم بدور المعارضة التي تؤثر في الحياة السياسية بصفة جدية. أما الاسلاميون فهم الآن في المعارضة اللاقانونية وقد زُجّ بعدد كبير من المنتمين إلى هذا الاتجاه السياسي في السجن بعد أن لجأت قيادة هذا الاتجاه إلى الأشكال التقليدية للإرهاب.

٣ ـ حالة الجزائر

في المغرب الأقصى همّش السلطان محمد الخامس علال الفاسي زعيم الاستقلال. وفي تونس أقصى بورقيبه بسرعة صالح بن يوسف. في الجزائر بقي مصالي الحاج ـ زعيم نجمة شمال افريقيا وحزب الشعب الجزائري في فرنسا أثناء اندلاع المعركة الأخيرة وهو في عزلة تامة عن قاعدته المناضلة القديمة. أما جبهة التحرير الوطني فهي الحزب القومي الذي نشأ في الحرب التحريرية ومن أجلها. ونظراً إلى طبيعة هذه الحرب التحريرية، فإن جيش التحرير الوطني هو الذي فرض امتيازاته الخاصة في ما يخص تعيين أول رئيس للجمهورية الجزائرية المستقلة، كما حطّمت حرب التحرير الشبكة الكاملة للمجتمع المدني الجزائري ولم تترك من مكان إلا للمناضلين المسلحين.

فمنذ افتكاك الاستقلال كانت الدولة الجزائرية تحت حماية ومراقبة الجيش، فالجيش الوطني هو الذي ساند بن بلّة عند إعلان الاستقلال، وهو الذي أقاله عندما حاول هذا الأخير أن يحكم بصفة مستقلة، والجيش هو الذي فرض ترشيح بن جديد لرئاسة الجمهورية بعد موت بومدين. ونحن هنا أمام نموذج يراقب فيه الجيش الحزب الحاكم من خلال الأمن العسكري، أما الحزب ـ الواحد حسب الدستور الجزائري الأول ـ فهو يراقب كل منظمات المجتمع المدني التي تحوّلت إلى أجهزة لتأطير مختلف الفئات الاجتماعية.

وكما الحال في المغرب وفي تونس فإن الطلب الايديولوجي في الجزائر زمن الاستقلال هو: الديمقراطية الاجتماعية، ولكن هذا الطلب كان أقوى في الجزائر، ورغم هذا فإنه من الصعب أن نتحدث عن هيمنة في صلب المجتمع المدني الجزائري لحظة حصوله على الاستقلال. كثيراً ما ذكر مفهوم الشعبوية عند الحديث عن القومية الجزائرية، لكن الأكيد أن الشعبوية الجزائرية مخالفة للتعبوية؛ فبالرغم مما كتبه فانون (F. Fanon) ومصطفى لشرف فإن القوميين الجزائريين ـ مع انحدار العديد منهم من أصول ريفية ـ لم يكونوا يتفهمون أو يتعاطفون مع عالم الفلاحين والقرويين كواقع اجتماعي ثقافي حي، فهم مع أسطورة الفلاح لا مع الفلاحين الجزائريين كما هم موجودون فعلاً. فهم كالمجموعة الصغيرة من الطلبة التونسيين الذين مع انتسابهم لماوتسي تونغ وللايديولوجيا الماوية كانوا ضد الفلاحين ومع أسطورة البروليتاريا الصناعية. لم يكن القوميون الجزائريون لحظة حصولهم على الاستقلال

منتظمين في مجموعات تتجابه حول مشاكل ايديولوجية، فالمجموعات تتشكّل وتنفرط حسب التحالفات الظرفية المحدودة من أجل السيطرة على السلطة، وحتى التحالفات التي انبنت على عصبيات محلية كانت ـ وما زالت ـ تحالفات غير مستقرة وهشّة مثلها مثل بقية التحالفات الأخرى.

لقد وقع التركيز، في مناسبات عديدة، على التشرذم المبالغ فيه للنخبة القومية الجزائرية، لكن هذا المظهر من الطبقة السياسية لا بد أن نضيف إليه التجانس الثقافي الكبير لهذه الطبقة السياسية، فالمساواتية (égalitarisme) والتسلطية (autoritarisme) سمتان تحدّدان في الوقت ذاته الاطارات المناضلة لحزب الشعب الجزائري ولجبهة التحرير الوطني وللجبهة الاسلامية للإنقاذ، فالمساواتية إذا ما تفاعلت مع التسلط تمهّد للراديكالية الايديولوجية وللفوضى. في تونس بورقيبه وحده يمكن له أن يقول إنني أنا الدولة، أما في الجزائر فكل الناس، أو بصفة أدق كل الرجال، لهم هذا الطموح.

لقد نتج عن طول الحرب التحريرية في الجزائر خضوع وادماج العلماء و «جامعة المنتخبين» في صلب جبهة التحرير الوطني التي أصبحت حركة سياسية مهيمنة مع بقائها مقسمة في مستوى قيادتها، هذه التجزئة هي التي سمحت بتفوق العسكريين ومنعت وجود زعيم كارزماتي كبورقيبه في تونس والسلطان محمد الخامس في المغرب. فالجزائريون يتماهون مع الجزائر لا مع زعمائهم، فلا بن بلّة ولا حتى بومدين تمكّنا من حيازة وضع يشبه وضع بورقيبه أو محمد الخامس، وحتى الجبهة الاسلامية للإنقاذ لم تفرز قائداً واحداً بل قادة. فالانتماء الجماعي إلى الوطن محسوم لدى الجزائريين وهم لا يعانون منه كما هو الحال بالنسبة إلى الليبيين مثلاً، وحتى المناضلون البربر يشعرون أنهم جزائريون قبل أن يكونوا بربراً.

بعد الحصول على الاستقلال وتحوّل جبهة التحرير الوطني إلى جهاز تابع للدولة أصبح المجتمع الجزائري بمجمله يبحث عن جماعة (Communauté) مرجعية، فالجزائر إطار اجتماعي ينقصه نموذج مرجعي متأتٍ من تاريخه الخاص، فالمَلَكية تمثل بالنسبة إلى المغاربة نموذجاً ذا مرجعية، تاريخية، وفي تونس حاول بورقيبه أن يجعل من تاريخ تونس، وتاريخ الحزب الدستوري تاريخاً لشخصه. وكان لديه مع ذلك من الحكمة ما دفعه إلى تشجيع الأبحاث الأكاديمية حول هذه المواضيع دون مراقبة هذا الانتاج حتى وإن ناقض تأويله الخاص لتاريخ الحركة الوطنية. أما الجزائر فقد أنتجت مواثيق لتوجيه العمل السياسي مع تثبيط كل بحث حول تاريخ الحركة الوطنية، ولم يعد الباحثون يتكلمون دون احتشام ـ في الجزائر على مصالي وابن باديس ومناضلي جبهة التحرير الوطني إلاّ مؤخراً في فترة الشاذلي بن جديد.

قد يُعترض عليّ بأني ركزت كثيراً على المشاكل البسيكولوجية والثقافية، واني أهملت «المشاكل الحقيقية التي هي من طبيعة اقتصادية». إنني لا أعترض على أهمية البعد الاقتصادي ولا أشك لحظة في الدور الذي لعبه انخفاض أسعار البترول في الأزمة المتعددة الأبعاد التي يعيشها الآن المجتمع الجزائري. فصحيح أن سعر البترول قد انخفض بصفة مذهلة منذ

أواخر السبعينيات وقد أدى هذا الانخفاض إلى مراجعة عدة مشاريع اقتصادية واجتماعية، ولكنه من الخطأ أن نحدد أزمة المجتمع الجزائري في بعدها المالي دون أن نعمق النظر في الأسباب التي أدت إلى قطيعة شبه كاملة بين الدولة والقوى الاجتماعية التي كانت تؤيد جبهة التحرير الوطني في السنوات الأولى من الاستقلال. سأكتفي هنا بالإشارة إلى علاقة أجهزة الدولة في المنظمة النقابية الجزائرية التي هي، مبدئياً، تحت اشراف جبهة التحرير الوطني. غير أن هذه الأخيرة ككلّ حزب واحد، كانت خاضعة تماماً للأقلية التي تمسك بمقاليد الحكم وخاصة بالجهاز الأمني. غير أن ارتباط النقابة بجبهة التحرير الوطني يعطي نوعاً من المشروعية لتدخل أجهزة الدولة في العمل النقابي باسم جبهة التحرير. المشكلة الأساسية التي طرحت مثلاً منذ بداية الاستقلال هي إلى أي مدى يمكن للمنظمة النقابية أن تسير هياكلها بصفة مستقلة عن أجهزة الدولة. هذه الاشكالية هي في الواقع محور تبلور المجتمع المدني الجزائري.

لقد كان لطبقة الشغيلة الجزائرية تجربة نضالية في إطار النقابات التابعة للأحزاب اليسارية الفرنسية، ومع صعود المقاومة التحررية أسس العمال الجزائريون منظمة نقابية مستقلة عن النقابات الفرنسية منذ ١٩٥٦. وعند حصول الجزائر على استقلالها وقع اتفاق بين جبهة التحرير والاتحاد العام للعمال الجزائريين في ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٢ يضمن الاستقلال الذاتي للمنظمة النقابية، غير أن هذا الاتفاق لم يقع احترامه من طرف أجهزة الدولة التي تدخلت مباشرة عندما انعقد أول مؤتمر للمنظمة النقابية (شباط/ فبراير ١٩٦٣) وفرضت مرشحيها لإدارة النقابة. ومنذ ذلك التاريخ خضعت النقابة إلى الحزب الذي خضع بدوره إلى السلطة الحاكمة. غير أن خضوع النقابة للسلطة لم يمنع العمال من تنظيم اضرابات بدون موافقة هياكل النقابة، وخطورة هذه الاضرابات العمالية في أنها تهدد شرعية النظام الذي يدعي الالتزام بالمبادىء الاشتراكية. فكانت النتيجة كما في البلدان الاشتراكية أن وقع اتفاق ضمني بين الدولة والعمال يمكن من لهم شغل بالاحتفاظ بمورد رزقهم دون أن يكونوا مهددين بالطرد إذا لم يقوموا بدورهم أحسن قيام، وحصل نوع من فك الارتباط بين الانتاج وأجر العامل. كل ذلك للحفاظ على السلم الاجتماعي أو بعبارة أوضح على الصورة الاشتراكية الثورية للنظام.

لقد سمح الريع النفطي باخضاع المؤسسة الاقتصادية لمنطق هذا الاتفاق الضمني بين الدولة والعمال إلى أن دخل سعر النفط في عملية انخفاض متواصلة. فظهر على السطح كل ما كان مختفياً أو مكبوتاً وخاصة الصراع بين القيادات السياسية داخل النظام وأهم من ذلك فقدان الثقة لدى الجزائريين في شرعية النظام. فالصراع داخل القيادات السياسية معقد جداً. لكن من الممكن أن نلخصه في تضارب استراتيجية رئاسة الجمهورية المدعمة ببيروقراطية الدولة التي ليس لها اتصال مباشر بالمكان واستراتيجية بيروقراطية المنظمات القومية وخاصة بيروقراطية الحزب والنقابة والتي هي على اتصال مباشر مع قاعدتها الشعبية. تتمثل استراتيجية رئيس الجمهورية وبيروقراطية الدولة في البحث عن حلول تنقذ المؤسسة الاقتصادية من الانهيار التام. وكانت رئاسة الجمهورية على علم بموقف الحزب والنقابة

الـرافض كل مشروع يمس الاتفـاق الضمني بين الـدولة والعـمال. ولهذا كلفت هيئـة لـدرس مشروع اصـلاح المؤسسة الاقتصـادية دون مشـاركة ممثلين عن الحـزب والنقابـة. استراتيجيـة الحزب والنقابة هي المحافظة على موقعهما داخـل المؤسسة الاقتصـادية، وكـل مشروع اصلاح يهدد هذا الموقع. والسـلاح الوحيـد الذي تمتلكـه بيروقـراطية المنـظمات القوميـة هي السلاح التقليدي لكل بيروقراطية: المقاومـة السلبية لأنها غـير قادرة عـلى تعبئة الجـماهير ضـد مشروع رئاسة الجمهورية وبيروقراطية الدولـة التي تمتلك سلاح القـانون وقـوة أجهزة الأمن والجيش. وقبل أن يخرج الشارع الجزائري في انتفاضـة تشرين الأول/ اكتوبـر ١٩٨٨ ليعبّر عن رفضـه التـام للنظام، قـدّم رئيس الجمهوريـة في خطاب لـه في ١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨ أشـد نقد سمع علناً للنظام السياسي الجزائري ولمؤسسات الدولة ولسلوك كل الفئات الاجتماعية. وبعد أقل من شهر من هذا الخطاب دخل عمال مصـانع العـاصمة الجـزائريـة في اضراب للمطالبـة بزيادة الأجور، واغتنم الشارع الجزائري بمـراهقيه وشبـابه العـاطل هـذه المناسبـة للتعبير عن غضبهم بأسلوبهم العنيف والموجه لكل ما له علاقة بالدولة، وتدخل الجيش بأسلوبـه العنيف أيضاً لإخلاء الشارع من المتظاهرين.

وكان تدخّل الجيش دليلاً قاطعاً عـلى فشل النـظام الجزائـري في بناء تحـالف متين بـين الدولة ومؤسسات المجتمع المدني التي شلت حركتها بكابـوس بيروقـراطي فلم تحتفظ من هذه المؤسسات على استقلال نسبي إلا المساجد التي احتضنت الخطاب الاسلامي الرافض لكل ما يصدر عن أجهزة الدولة. ولم يبق في الساحة الجـزائريـة بعد انتفـاضة تشرين الأول/ اكتـوبر ١٩٨٨ إلا الجيش ومؤيدو الاتجاه الاسلامي.

الخلاصة

سعى النظام الجزائـري من بدايـة الاستقلال إلى الحصـول على قـوة صناعيـة تمكّنه من التحـرر من الضغوط الخـارجية ومن تـدخّل القـوى الامبريـالية في مـواقفه السيـاسية. وكـان التصـوّر الثوري الـوحيد هـو نظام الحـزب الواحـد. لقد علمتنـا التجربـة التـاريخية للدول الاشتراكية أن الحزب الواحد ليس حزباً بأتم معنى الكلمة لعدم استقلاله عن أجهـزة الدولـة فتصبح العلاقة بين الدولة والمجتمع علاقة بين بيروقراطية متعددة الاختصاصات وأفـراد عزّل يبحثون عن حماية داخل شبكات اجتماعية غير معترف بها أو منحرفة قـانونيـاً ـ تبدو الـدولة في نظام الحزب الواحد بمواردها المالية وأجهزتها الأمنية والدعائية كـأنها قوة راسخـة، دائمة غـير قابلة لأي تغيير يمسّ أصولها. غـير أن التجارب التـاريخية للبلدان الاشـتراكية ـ والـدول ذات الحكم المطلق كروسيا القيصرية وكإيران ـ أن هذه الأنظمة تنهار بسرعة إذا فقد الشارع الأمل في النظام وقدمت إليه ايتوبيا تنادي بالانقلاب الشامل. فضعف دولة الحزب الواحد أو دولـة الحكم المطلق أمام تمرّد الشارع يكمن في ضعف عصبية بيروقراطيتها عندما يأتي الظرف الذي يتطلب ادخال اصلاحات عاجلة وجريئة. لأن كل مشروع اصلاحي سينتج منـه تضحية شق معـين من بيروقـراطية النـظام فيصعب عـلى من في يـده سلطة القـرار أن يضحي بجنـاح من

مقربيه خوفاً من أن يصبح صاحب القرار أسيراً تحت رقابة جناح معين من النظام بعدما كان يحكم بتوازن القوى التي يفرضها هو بين أجنحة بيروقراطية النظام.

تعدّ الجزائر نموذجاً لنظام الحكم الواحد الذي لا يدعي الاشتراكية الماركسية. وقد انهار هذا النظام بعد انهيار الأنظمة الاشتراكية الماركسية الأوروبية. ولذلك يصعب مع مرور الزمن في ظل هذا الحكم أن نتحدث عن مجتمع مدني بأتم معنى الكلمة لأنه لا تبقى من مؤسسات هذا المجتمع المدني إلا المؤسسة الدينية وشبكات العلاقات الاثنية أو الجهوية أي الهياكل والرموز التي لها مرجعية أقدم من النظام الرأسمالي. فالتيار الاسلامي هو حركة ايديولوجية حديثة رافضة رفضاً تاماً لشرعية النظام من موقع الفئات المهمشة اجتماعياً أو المهددة في استقرارها النفسي ولا تجد مرجعية تساند أدبياً موقفها الرافض للنظام إلا ايتوبيا الرجوع إلى الهياكل والرموز التي لا زالت حية في الذاكرة الجماعية. وبما أن الديمقراطية ببعدها الليبرالي غير واردة في الذاكرة الجماعية، فالتيار الاسلامي يتمسك بمفهوم الشورى الذي لا يتناقض من الناحية التطبيقية مع مفهوم الحزب الواحد. فينقلب التيار الاسلامي من ثورة ضد الحزب الواحد إلى مطلب لنظام جديد للحزب الواحد باسم الاسلام كما تتصوره الذاكرة الجماعية.

أمام هيمنة التيار الاسلامي في الجزائر الذي يهدد بتقهقر تاريخي لا يتبقى إلا الجيش لضعف وتشرذم القوى الاجتماعية المطالبة بالديمقراطية. أما الوضع في تونس فهو أقل وضوحاً لأن الحزب الدستوري ونقابة العمال أكثر تجذّراً في المجتمع من جبهة التحرير ونقابة العمال الجزائرية. ونقطة الضعف في النظام التونسي تكمن في العلاقة العضوية بين حزب الدستور وأجهزة الدولة ومحدودية النشاط المسموح به لأحزاب المعارضة المعترف بها قانونياً وعدم استعداد النخبة المثقفة للحوار المعمق حول ظاهرة التيار الاسلامي.

في حين أن النظام المغربي غير مهدد ـ حالياً ـ بتيار اسلامي قوي كما في تونس أو مهيمن كما في الجزائر، اعترف النظام المغربي من بداية الاستقلال بالتعددية الحزبية. فشرعية النظام المغربي غير منبثقة من المجتمع بل من مرجعية دينية تقليدية. من مصلحة النظام أن تنطبع لدى المغاربة صورة عن مجتمعهم مركبة من تجمعات ومصالح مستقلة عن بعضها لا يوحدها إلا المخزن بقيادة أمير المؤمنين. لقد نجح المخزن ـ إلى حد ما ـ في إعطاء مصداقية لهذه الصورة التي يظهر فيها الريف بهياكله ورموزه التقليدية كعالم مستقل عن مؤسسات المجتمع المدني بأحزابه ونقاباته المتصارعة. أما نقطة ضعف هذا النظام فتكمن في تمحور كل مؤسسات الدولة حول شخص الملك الذي هو كأمير المؤمنين فوق كل قانون وضعي.

التعقيبات (١)

أحمد ولد الحسن

لم تتح لي فرصة الاطلاع على هذا البحث القيّم قبل وصولي إلى بيروت، ولصاحبه في ميدان اختصاصه تمكّن واضح لا أدعي مثيله في ميدان اختصاصي، بَلْهَ ما عداه.

فذانك عائقان عظيمان، الوقت والاختصاص، وهما اللذان منعاني من الإدلاء حوله بتعقيب يستجيب لشروط المناظرة العلمية الخصبة. أما إذا كان ولا بد، فلا بأس بتسجيل بعض الخواطر التي تعنّ راجياً صاحبها ألا يضيق الباحث الجليل ولا الحفل الكريم بجرأته صدراً.

ويبدو لي من نافلة القول وإهدار الوقت أن أتحدث إليكم عما أراه في هذا البحث من حسنات في المنهج أو المضمون، وأن أنوّه بما أضافه إلى الإشكال الذي تناوله من طرافة وإثراء، بل سأكتفي بإبداء بضع ملاحظات وردت على الذهن خلال قراءته، منها واحدة في المنهج، وثانية في المضمون، وثالثة أروم بها إغناء البحث من خارجه.

أولاً: في المنهج

إنه يخيّل إليّ أن الباحث قد تناول الموضوع تحت تأثير أحداث ساخنة كما يقال اليوم، فأدى به ذلك إلى اختيار منهجي، حوّر بمقتضاه مجال البحث، فاختزله إلى جزئية واحدة من جزئياته، بعد أن كان وما يزال شاسعاً رحيباً.

وبيان ذلك أن موضوع البحث كما يحدّده مخطط الندوة هو «المجتمع المدني في المغرب العربي»، إلا أن الباحث قد آثر أن ينصبّ اهتمامه على نقطة محددة هي «استجلاء الدلالات الثقافية والأغراض الاجتماعية لفهم تفاوت وقع الايديولوجيا الاسلامية في بلدان المغرب العربي الثلاثة: المغرب والجزائر وتونس».

ولقد كنت أنتظر أن أقرأ بحثاً شاملاً عن قضية المجتمع المدني في المغرب العربي،

وخاصة في ضوء المحاور التي أبرزها مخطط الندوة التفصيلي في صفحته الرابعة.

ومن أهم الأسئلة التي كان يمكن أن يجيب عنها البحث:

- كيف كان يتشكّل المجتمع المدني ـ أو الأهلي بتعبير وجيه كوثراني ـ قبل الاستعمار؟

- ما أهم مؤسساته وبناه الاجتماعية والرمزية؟ وكيف كانت تشتغل وتتفاعل؟

- ما خصوصيات كل قطر من الأقطار الثلاثة في هذا المجال؟

- ما المضمون التاريخي لمصطلحات من قبيل «الدولة المخزنية»، و«أهل الحل والعقد»، و«البيعة»، و«البيعة المشروطة»، و«السيبة»، و«القبيلة»، و«الطريقة الصوفية»؟ وما علاقتها بمفهوم المجتمع المدني كما يستعمل في التداول الاصطلاحي الحديث؟

- أي دور كان يؤديه العلماء وشيوخ القبائل ومشايخ الطرق الصوفية ونقباء الحِرف والصناعات في تنظيم الحقل السياسي ومفصلته بالحقل الاجتماعي؟ ثم، كيف عمل الاستعمار على تدجين هذه المؤسسات الأهلية واختراقها؟

- كيف ولّد التطور الناجم عن السيطرة الاستعمارية قوى جديدة ستتحول إلى مؤسسات وتنظيمات حديثة يكون لها دور حاسم في مقاومة الاستعمار ذاته؟

- كيف تمّت المجابهة بين الاستعمار وحركات التحرر الوطني في مجال توظيف المؤسسات الأهلية والمدنية، وفي مجال التعامل مع التعدّد الإثني واللغوي والاجتماعي في الأقطار المذكورة؟ كيف نظر كلا الطرفين إلى تقابلات من قبيل العرب/ البربر، والبدو/ الحضر، والفقه/ التصوف؟

ثم كيف ألقت الدولة القطرية المستقلة بكلكلها على المجتمع الذي قامت لإنقاذه، فعركته عرك الرحى بثفالها ولم تدع فيه قلباً ينبض ولا لساناً ينبس، ولا اثنين يتناجيان إلا كانت لهما ثالثاً؟ وكيف ولماذا عجزت النخبة المرتبطة بهذه الدولة أن تمدّ لها جذوراً ضاربة في صميم وجدان هذا المجتمع؟

بعبارة أشد ايجازاً: ما هو المسار التاريخي الذي أدّى إلى الأزمة الراهنة في بنية المجتمع المدني وعلاقته بالدولة؟ وما محددات هذه الأزمة؟ وهل للخروج منها من سبيل؟

إن ما أسماه الباحث تزايد الطلب الايديولوجي على الاسلام، هو في نظري تعبير عن اجتهاد معيّن لحل هذه الأزمة، وهو اجتهاد، قد يقبله المرء وقد يرفضه، ولكنه ليس الأزمة، وليس أصحابه مسؤولين تاريخياً عن الأزمة.

ثانياً: في المضمون

لنسلّم جدلاً بأن اشكالية المجتمع المدني في المغرب العربي يمكن اختزالها برمتها إلى مسألة الايديولوجيا الاسلامية.

لقد أعلن الباحث في صدر بحثه عن فرضية مركزية كان تقدم بها للإجابة عن مجمل التساؤلات التي طرحها، ولخّص ذلك بقوله إن الايديولوجيا الاسلامية «إنما هي تطور طفيلي للايديولوجيا القومية». ولا يخفى أن هذا الحكم يتألف من ركنين:

- أحدهما ترتيب تأريخي (الايديولوجيا الاسلامية تطور أي لاحقة زماناً للقومية).
- والثاني حكم قيمة سلبي (الايديولوجيا الاسلامية طفيلية).

وبعيداً عن كل سجال عقائدي، أود أن يسمح لي الباحث الجليل، فيسمع مني أن هذين الركنين عندي محل نظر.

أما القول إن المجتمعات المغاربية لم تتوجه بطلبها الايديولوجي إلى الاسلام إلا بعد أن خنقتها الدول المستقلة والنخب التي تحكمها باسم القومية، فمنتقض عندي بثابتة من ثوابت التاريخ. أورد عبد القادر الزغل في ثنايا بحثه نماذج من أمثلتها عديدة. ذلك أن هذه الشعوب قبل الاستعمار قد كانت تقيم اجتماعها المدني والسياسي على الاسلام، أو على الاسلام كما كانت تفهمه وتستلهمه آنذاك. فلما قدم الغزو الاستعماري لجأت إلى الاسلام تحفظ به ذواتها من الانحلال، وتستنفر به طاقاتها في سبيل الجهاد. وما موقف الشعب المغربي من الظهير البربري، وموقف الشعب التونسي من دفن المجنسين، إلا مثالان من هذا «التوظيف السياسي للإسلام».

وقد كان بإمكان الباحث أن يسير شوطاً آخر في استثمار مفهوم طريف استفاد منه في بعض أجزاء بحثه، وهو مفهوم الأرحام التأويلية، ليرى أن لشعوب المغرب العربي تقاليد عريقة في مواجهة الغزو الأجنبي، وأنها كانت دائماً - إذ تواجهه - تتحرك تحت لواء عقائدي اسلامي، بل كان الجهاد مقوّماً رئيسياً من مقومات الشرعية السياسية لكل طامح إلى امتلاك السلطة أو الاحتفاظ بها. ومن ثم كانت المواجهة مع الاستعمار الفرنسي - في بداياتها على الأقل - معيشة على أنها إعادة انتاج للتجارب الجهادية السابقة.

وإن المتأمل حق التأمل في التجربة التاريخية للأمير عبد القادر الجزائري - وهو الذي لم يرد ذكره في البحث أصلاً - ليقف على مظهر من مظاهر تولد عصبية مجاهدة، بتعبير ابن خلدون، منبثقة من صميم المجتمع الأهلي. فلم يكن الرجل ابن بيت ملك، بل كان وأبوه عالمين وشيخي تربية صوفية، وقد انتظمت حوله قوى اجتماعية فاعلة، بعد هزيمة الدولة المخزنية في وجه الاحتلال الفرنسي.

إن الاسلام قد شكّل الجذر الثقافي والرمزي للاجتماع المدني في هذه الشعوب التي لم تكن تعرف أفقاً رمزياً خارجاً عنه، قبل الاستعمار، فالطلب الايديولوجي عليه - وإن اختلفت الظروف وتباينت الاجابات - هو الأصل تاريخياً.

ولئن كنت معجباً بحرص الباحث على تدقيق مفاهيمه وجلاء مصطلحاته خاصة في الجزء الأول من بحثه، فإنه يؤسفني أنه لم يعامل مفهوم «الطفيلية» بالدرجة نفسها من التدقيق

والجلاء. فقد أطلق هذا الوصف في فرضيته المركزية على الايديولوجيا الاسلامية، دون أن يحدّد ما يعني به ضبطاً، فلم يدع لنا من سبيل لتبيّن مراده إلا الرجوع إلى المعنى التداولي العام، خاصة أن صلب البحث لم يتضمن، كما فهمته، أي برهنة على هذا الركن من أركان الفرضية. وهو ما من شأنه ـ لو كان ـ أن يعيننا في تحديد معنى الكلمة. بل إن البحث قد أثبت أن هذه الظاهرة ليست طفيلية في منشئها، إذ هي وليدة أزمة من صميم الواقع، ورد على تراكم الأخطاء القاتلة التي ارتكبتها أطراف قدمت نفسها على أنها الخلاص الوحيد، وتحكمت زمناً طويلاً في البلاد والعباد، أي أنها قد أعطيت مهلة كافية لإثبات جدارتها التاريخية أو نفيها.

ثم إنها ليست طفيلية في مصادر استلهامها، إذ هي تنطلق من الذاكرة الحضارية للمجتمع، ومن مخزونه النفسي والرمزي، وتتغلغل بنفاذ في بناه وأطره التنظيمية قديمها وحديثها، وتتواصل مع قواه الفاعلة تواصلاً قد ينكر المرء شرعيته أو جدواه، ولكنه لا ينكر وقوعه.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن نعتها بالطفيلية هو حكم أقل ما يقال فيه إنه يحتاج إلى مزيد بيان.

ثالثاً: من خارج البحث

لقد عبّر الباحث في مستهل ورقته عن أسفه على عدم تعرّضه للمجتمع المدني في موريتانيا وليبيا، إذ لم تتوافر لديه المعطيات الكافية لدراستها من منظور مقارن.

وكنت أود أن أخصص تعقيبي هذا كله لإضافة بعض الأفكار المتعلقة بالحالة الموريتانية. وهي حالة تتميز بخصوصيات محددة، وتحتاج إلى مزيد من الجهد للتعرّف والتعريف، فضلاً عن أنها تمرّ هذه الأيام بأحداث ساخنة، سأحاول جهدي أن أتحرّر من تأثيرها المباشر، وإن كنت أعي أن ذلك على إطلاقه أمر مستحيل.

ولا بأس من التنبيه ـ وفي ذلك لوم للنفس قبل عتاب الأشقاء ـ إلى أن ما التزمه الباحث من عدم التعرض لهذا القطر من أقطار المغرب العربي قد سبقه إليه أخونا عبد الباقي الهرماسي في كتابه **الدولة والمجتمع في المغرب العربي** الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية. أما الكتاب التأليفي الصادر عن المركز تحت عنوان **الدولة والمجتمع في الوطن العربي**، فقد خصص لموريتانيا صفحات معدودات، وهي محتاجة إلى مراجعة جذرية سواء على مستوى عرض المعطيات أو مستوى الاستنتاج منها.

وتشكّل موريتانيا مثالاً على الغياب شبه الكامل للإرث المخزني السابق على الاستعمار، فقد كانت موزعة إلى امارات ورئاسات متعددة، متميزة في قمتها بالتمايز والتنافس بين قبائل محاربة وأخرى عالمة تاجرة.

وإذا كانت الفترة الاستعمارية (١٩٠٣ ـ ١٩٦٠) قد تميّزت كمثيلاتها في سائر أقطار المنطقة بفرض السلطة الأجنبية على المجتمع مع بذل جهود دائبة لتدجين مؤسساته الأهلية واختراقها تمهيداً لإلحاقها، فإن عهد الاستقلال ينقسم من وجهة النظر التي تهمنا هنا إلى مرحلتين متمايزتين. أستعير للتمييز بينهما مصطلحات الهرماسي، مع توضيح مدلولها في هذا السياق.

لقد كانت فترة الحكم المدني (١٩٦٠ ـ ١٩٧٨) فترة دولنة المجتمع، بحذر وتدرّج، ولكن بتصميم واستمرار لا يعرفان الكلل.

فتحت شعار بناء الدولة وترسيخ أسسها في وجه الخطرين: الخارجي (المطالبة المغربية بموريتانيا) والداخلي (الصراعات القبلية والجهوية والعنصرية الموروثة)، سعت الدولة إلى بسط نفوذها على جميع مرافق حياة المجتمع وبُناه، وإحكام قبضتها على جميع مظاهر حياته، فكان الحزب الوحيد، والقائد الأوحد، والدولة الأمة، نفياً لكل تمايز أو تعدد أو استقلال ذاتي.

ومع بداية الحكم العسكري (تموز/ يوليو ١٩٧٨) دخلت البلاد الفترة التي أدعوها فترة «خوصصة الدولة» أي تحويلها إلى مجرد أداة لتوزيع الثروة والنفوذ، تتداولها الأجنحة المتصارعة في النخبة السياسية العسكرية عن طريق الانقلابات العسكرية المتتالية، وحملات الثأر والتنكيل المتبادلة. فهل تؤدي «اللعبة الديمقراطية» الجارية الآن في موريتانيا إلى الخروج من هذه الدوامة وتأسيس عقد وطني واجتماعي جديد، يقوم على أساس التراضي والتناصف، ويعترف بالتعددية الفعلية مع ايجاد ضوابط شرعية وعقلانية لتنظيم تقاسم السلطة والتداول عليها؟

ذلك مظهر آخر من مظاهر الاشكالية التي تحدّث عنها عبد القادر الزغل، اشكالية المجتمع المدني في المغرب العربي.

التعقيبات (٢)

عبد الناصر جابي

ليس من السهل أن نتطرق لموضوع الحركة النقابية، والنقابة كمؤسسة تابعة للمجتمع المدني في بلدان المغرب العربي. فالرؤية السائدة عند التطرق للموضوع لدى الباحثين هي النظرة السياسية، فالنقابة من هذه الزاوية مؤسسة سياسية (أكثر من ذلك فهي من مؤسسات الدولة في بعض الأحيان)، (منظمة جماهيرية من المنظمات الجماهيرية الأخرى مهمتها الرسمية الدفاع عن الثورة والدولة الشعبية).

فالاتجاه النقابي والسياسي، وحتى الفكري تاريخياً، والذي كان يرى في النقابة منظمة اجتماعية مستقلة تملك حرية الدفاع عن المنخرطين فيها مادياً ومعنوياً، تملك حرية الاقتراح والرفض والقبول كقوة اقتراح، منظمة تملك حرية بناء تحالفات اجتماعية وسياسية بمنأى عن التحالفات الرسمية... الخ. هذا المفهوم للعمل النقابي في المغرب العربي، كان اتجاهاً ضعيفاً كعقيدة وكممارسة، قبل الاستقلال وبعده.

إذن سنحاول ضمن هذه الورقة التعرّف إلى الظروف الموضوعية التاريخية التي أنتجت ضمنها هذه الرؤية، التي أعطت دوراً تابعاً للنقابة في هذه المجتمعات في الفترة الاستعمارية، وكيف استمرت هذه الرؤية وبالتالي هذه المكانة بعد الاستقلال في المجتمعات الثلاثة (تونس ـ الجزائر ـ المغرب)، بعد أن أدخلت عليها تغييرات طفيفة لا تمسّ بالطبع بمكانتها التابعة سياسة الدولة بعد الاستقلال، بدرجات متفاوتة حسب البلد. وسنحاول ضمن هذا الجزء الأول من الدراسة أن نجيب عن الأسئلة الفرعية المكونة لهذا السؤال المركزي: لماذا عجزت النقابة في المغرب العربي عن الوصول إلى استقلالية سياسية خاصة، وتنظيمية عن الدولة الوطنية وبالتالي عن انتاج خطاب نقابي وممارسة نقابية مستقلة كفيلة بجعلها القوة المركزية لنواة المجتمع المدني في هذه المجتمعات؟ انطلاقاً من هذا السؤال، سنحاول أن نتعرف إلى الممارسات الاجتماعية التي أفرزتها هذه الرؤية في الواقع، كما سنحاول التعرّف إلى الخصوصيات السوسيو ـ ثقافية للفئات الاجتماعية التي دافعت وطبقت هذه الممارسة، كما

سنحاول الإلمام بالظروف التاريخية التي سهّلت هيمنة هذه الرؤية. وبالطبع سنحاول أن نتعرّف إلى الدور الذي قام به الإرث العقائدي النقابي الفرنسي (اليساري والشيوعي خاصة من خلال «الكونفدرالية العامة للشغل CGT») في بلورة هذه الرؤية للعمل النقابي في الأقطار الثلاثة، ليس في المرحلة الاستعمارية فقط بل من خلال مرحلة بناء الدولة الوطنية من خلال تبنّي النخبات الحاكمة والنخبة الثقافية هذه الرؤية، بعد ادخال التعديلات الضرورية عليها.

في مقابل هذا الاتجاه العام المسيطر، سنحاول التطرّق إلى الاتجاه الآخر الذي حاول من خلال بعض الأفكار والممارسات «المتقطعة» أن يقترح بديلاً آخر للعمل النقابي والممارسة النقابية، معتمداً في ذلك على بعض الأفكار النقابية التي تعطي استقلالية تامة إلى العمل النقابي عن السياسة (أحزاب ودول)، وهي أفكار أقلية ضمن الفكر النقابي المغاربي وحتى الفرنسي الذي تأثرت به الحركة النقابية المغاربية كثيراً، فكراً وممارسة، وبالطبع سنرى كيف انهزم الفكر النقابي خاصة خلال فترة بناء الدولة الوطنية.

الجزء الأخير من هذه الورقة سنخصصه بعد ذلك لطرح بعض الفرضيات حول العمل النقابي في أقطار المغرب العربي اعتماداً على التجربة الأخيرة في الجزائر خاصة. هذا العقد الأخير (١٩٨٠ ـ ١٩٩٠) الذي تميّز خاصة بدخول مرحلة بناء الدولة الوطنية في مأزق كبير على المستوى الاقتصادي والسياسي، هذا المأزق الذي أثّر كثيراً في الممارسة النقابية في هذه المجتمعات، وجعلها هي كذلك تدخل مرحلة أزمة خطيرة (تناقص في أعداد المنخرطين، عدم تجديد فكري وعقائدي، الابتعاد عن الحركة الاجتماعية الفاعلة... الخ).

أولاً: الاتجاه العام

١ ـ البعد التاريخي

قد لا نفاجىء أحداً إذا قلنا إن العمل النقابي بمفهومه العصري قد عرفه المجتمع المغاربي كجزء من الظاهرة الاستعمارية الكلية التي كانت في صورتها المثالية في الجزائر خصوصاً. وبالتالي فإن الممارسة النقابية كانت محتكرة قانوناً وممارسة من قبل العنصر الأوروبي. فقد كان يعاقب الظهير الصادر في ١٩٣٨/٦/٢٤ كل عامل أجنبي ساعد أو حرّض عاملاً مغربياً على الانضمام إلى منظمة نقابية، هذا الظهير الذي بقي ساري المفعول لغاية بداية الخمسينيات من هذا القرن[1]. وحتى عندما بدأت الحركة النقابية في اجتذاب اهتمام بعض الأوساط العمالية ـ لا ننسى أننا في مجتمعات زراعية وأن العمال لا يكوّنون إلا أقلية عددية ضعيفة جداً ـ فإن التمثيل النقابي لم يكن مسموحاً به للعامل المغاربي، فحتى

---

(١) هي كمثال المهمة الرئيسية للنقابة الجزائرية ـ الاتحاد العام للعمال الجزائريين ـ .U.G.T.A في ظل الاستقلال من خلال القوانين الصادرة عن مؤتمرات المنظمة ومن خلال المواثيق الرسمية للدولة الجزائرية قبل التعددية (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨).

١٩٣٦ على عهد حكومة الوحدة الشعبية في فرنسا ـ «ورغم انضمام عشرات الألوف من الجزائريين إلى النقابة، فإنهم لم يتمكنوا من الوصول بأعداد كثيرة إلى إدارة الحركة النقابية، ففي عام ١٩٣٦ كان هناك جزائري واحد من أصل ١١ عضواً في اللجنة التنفيذية للاتحاد «الجهوي» لمدينة الجزائر[٢] ـ أكبر قطب صناعي في الجزائر في ذلك الوقت ـ وفي سنة ١٩٣٨ كانوا ثلاثة من مجموع ٢٨ عضواً في اللجنة التنفيذية للاتحاد الجهوي لمدينة الجزائر»[٣]. فالذي نستطيع قوله إن الظاهرة النقابية ظاهرة استعمارية، وقام ـ على الأقل في بداياتها ـ العمال الأوروبيون بتجسيدها كممارسة اجتماعية من دون العمال المغاربة الذين عايشوها كتجربة محدودة.

٢ ـ سوسيولوجيا الممارسة النقابية: محدودية التجربة

كم هي نسبة العمال والأجراء بصفة عامة الذين تمكّنوا من الاحتكاك بالعمل النقابي في هذه المنطقة من الوطن العربي، وكم هي نسبة هؤلاء من المجتمع الكلي الذي كان لا يزال يسيطر عليه الطابع الزراعي؟ وما هي الدروس التي استخلصتها هذه الفئات العمالية من تجربتها النقابية خلال هذه الفترة؟ بالطبع حتى وإن كان العمل النقابي لا يقاس فقط بالتأثير المباشر الذي يحدثه في الفئات الاجتماعية المرتبطة به مباشرة، فالذي نستطيع قوله إن الظاهرة النقابية كانت ظاهرة أقلية في المجتمعات المغاربية، فقد قدّر عدد العمال المغاربة في العام ١٩٢٩ بـ ١٠٠,٠٠٠ عامل والمرتبطين بالقطاعات العصرية: مناجم، ورشات مستثمرات زراعية، نقل، تجارة وذلك من مجموع ٥,٤٠٠,٠٠٠ مغربي (١٩٣١) من ضمنهم ٨٧٥٠٠٠ فقط يعيشون في المدن (١٦,٢ بالمئة من مجموع السكان)[٤]. وهي ظاهرة تتكرر في تونس والجزائر بدرجة الحدّة نفسها، فالريفيون يمثلون بين ٧٥ و٨٠ بالمئة من سكان تونس في حين أن عدد العاطلين يصل إلى نصف مليون شخص من حوالى ثلاثة ملايين تونسي[٥]. الفئات الأجيرة الأخرى هي كذلك ضعيفة العدد في هذه المجتمعات التي قام الاستعمار بتشويه كبير لبنيتها الاقتصادية الاجتماعية. ففي عام ١٩٥١ لا نجد إلا خمسة

---

(٢) لمعرفة تفاصيل أكثر حول المكانة القانونية للممارسة النقابية في العهد الاستعماري، وعلى سبيل المثال انظر مقالة: فؤاد بن صديق (المغرب) تحت عنوان: **«Le Mouvement ouvrier marocain face à l'interdit syndical durant la période coloniale,»**
ضمن مؤلف صدر عن مكتب العمل العربي بالجزائر ـ المعهد العربي للثقافة العمالية وبحوث العمل تحت عنوان: *Le Mouvement ouvrier maghrebin pendant la période coloniale* (1991).

(٣) انظر في هذا الصدد وكمثال فقط مقالة السيد جاك شوكرون، «التحوّلات النقابية في الجزائر خلال سنوات الجبهة الشعبية، ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩،» في: **دراسات عن الطبقة العاملة في البلدان العربية**، العدد الثالث (الجزائر: المعهد العربي للثقافة العمالية وبحوث العمل، آذار/ مارس ١٩٨٢)، ص ٣١٩ ـ ٣٢٤. المقالة المذكورة تتكلم عن التجربة النقابية في عهد حكومة الوحدة الشعبية في فرنسا التي كانت فترة «ازدهار» بالنسبة إلى العمل النقابي.

(٤) عبد اللطيف المنوني ضمن كتابه الصادر بالفرنسية تحت عنوان: **Abdul Latif Al-Manouni, *Le Syndicalisme ouvrier au Maroc*** (Casablanca: Editions maghrebines,[s.d.]), p. 2.

(٥) عبد السلام بن حميدة، **الحركة النقابية الوطنية للشغيلة بتونس**، (تونس: دار محمد علي الحامي، [د. ت.]). انظر على الخصوص: الفصل الأول المخصص لدراسة الظروف الاقتصادية والاجتماعية.

مهندسين مقابل ٤٢٨ مهندساً فرنسياً و١٣٧ عوناً مقابل ٨٤٥ فرنسياً و١٥٦٠ عوناً ادارياً وموظفاً مقابل ٢٨٦٧٥ من الفرنسيين(٦).

الوضع في الجزائر هو كذلك مشابه إلى حد كبير للوضع في تونس والمغرب. فنسبة العمال الجزائريين إلى الفرنسيين ضمن الاقتصاد الرأسمالي العصري أقل من ١ بالمئة، وذلك حتى الحرب العالمية الأولى، في حين وصلت نسبتهم إلى أقل من ١٠ بالمئة في حدود الثلاثينيات من هذا القرن، ولم يصل عددهم إلى ثلث العمال الفرنسيين إلا خلال الحرب العالمية الثانية(٧) وهي الفترة التي عرفت عملية تصنيع قامت بها فرنسا لتعويض خسائرها خلال الحرب العالمية الثانية من التدمير من جراء المعارك في أوروبا. فإذا أضفنا إلى كل هذه المعطيات الكمية التي تؤكد محدودية القاعدة البشرية المهتمة بالعمل النقابي، وأضفنا إليها النزعة القومية لدى النقابات الفرنسية وهي الاهتمام فقط بالعمال المؤهلين ـ عرفنا مدى محدودية الظاهرة النقابية في المغرب العربي التي تبقى ظاهرة أقلية في هذه المجتمعات كما وصفها أحد المتخصصين في الدراسات النقابية المغاربية(٨).

٣ ـ الرفض العقائدي/ أو «الرفيق الانديجان»

وحتى بالنسبة إلى هذه الأقلية العددية التي وجدت نفسها ضمن هذا الإطار النقابي، كيف كان استقبالها، وما هي التجربة التي استخلصتها من مرورها على هذه الهياكل التي كانت هياكل تابعة للنقابات الأم في فرنسا؟

كل الدراسات المهتمة بالموضوع تركّز على الاستلاب الذي عاشه العامل المغربي ضمن هذه الهياكل النقابية، من جراء اختياراتها العقائدية وسيطرة الرؤية الأوروبو ـ مركزية عليها وروح الأبوية التي يعامل بها العامل المغربي. فمؤتمر ١٩٣٨ للكونفدرالية العامة للشغل (CGT) يتكلم بهذه الصيغة حول الوضع النقابي في المغرب. «المؤتمر يطلب تمثيلاً صادقاً لليد العاملة الأوروبية تسمح لها بتأطير رفاقنا الأهالي (Le Camarade indigène) حتى يتسنّى لهم أن يتربّوا للمطالبة بحقهم في الحياة التي جئنا لهم بها»(٩) وحتى في الميدان النقابي الصرف، فإن النقابات الفرنسية قد موْضعت نفسها صراحة وعن وعي ضمن الإطار الاستعماري، فهي لم تقم بالمطالبة بإعادة النظر في القوانين التي ترسّخ الفروق ـ قانونيا، وفي الواقع بين العامل المغربي والعامل الأوروبي، فمبدأ الأجر المساوي للعمل المساوي النقابي العام، الذي كان يعني في الواقع أجوراً أحسن للعمال المغاربة، هو الوحيد من اللوائح التي لم تحظَ بالإجماع ـ كما هو الشأن

---

(٦) المصدر نفسه.

(٧) للمزيد من التفاصيل انظر دراسة رينيه غاليسو في: René Gallissot, *Maghreb, Algérie: Classes et nation* (Paris: Arcantère édition, [s.d.]).
وخاصة المقالات المخصصة ضمن هذا المؤلف للوضع النقابي في الجزائر.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٩) Al-Manouni, *Le Syndicalisme ouvrier au Maroc*, p. 33.

بالنسبة إلى اللوائح المقدمة إلى المؤتمر النقابي المذكور[١٠].

بالطبع، إن الوضع مشابه في تونس وربما يكون أكثر سوءاً بالنسبة إلى الجزائر باعتبارها مستعمرة استيطانية وهو ما حدا بأحد الباحثين لوصف الوضع بهذه الكلمات الواضحة: «إن النقابة الأوروبية كانت تملك ملامح محددة، نقابة ارستقراطية عمالية مبقرطة، يسيطر عليها الموظفون»[١١]. نقابة «الأوروبيون من أجل الأوروبيين» وهي الحقيقة التي توصّل إليها العامل والأجير المغاربي من خلال معايشة يومية كانت في الغالب على حسابه وعلى حساب قوته اليومي. لكن الشيء، المهم ضمن هذا السياق يتعلق بالنزعة التسييسية التي تميّز النقابات الفرنسية والتي أدّت بها إلى عدم اعادة النظر في النظام الاستعماري الفرنسي ـ تأييده هذا في الفترة التاريخية نفسها تقريباً (الأربعينيات) الذي عرفت فيه الحركة الوطنية في المغرب العربي نهوضاً وانتشاراً كبيرين مستقطبة قوى اجتماعية متعددة حول فكرة الاستقلال الوطني. فمن جملة التطورات التي عرفتها الكونفدرالية العامة للشغل أثناء الحرب ظاهرة التسييس، فلم تبرز هذه الظاهرة فقط في محتوى المهام الأساسية التي طرحتها على نفسها بل حتى في تداخل المسؤوليات السياسية والنقابية[١٢]. فالأجير أو العامل المغاربي وجد نفسه ضمن الفضاء النقابي الفرنسي أمام اتجاهين (نزعتين) لا يستفيد منهما فقط بل يعاديانه: الاتجاه المطلبي الذي كانت استفادته منه طفيفة ومنقوصة من جراء عدة أسباب (مكانته ضمن العملية الانتاجية: عددياً ونوعياً، ومكانته ضمن الهيكل النقابي)، النزعة الثانية: التسييس كانت معادية له في العمق: عدم الاعتراف بالمسألة الوطنية التي يوليها هو كل الأولوية، أو طرح بدائل سياسية تنفي أهمية المسألة الوطنية: المهام الانتاجية للنقابة لبناء فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية، الحلف المعادي للفاشية قبل الحرب. إن السياسة النقابية الفرنسية الناتجة من الحرب الباردة في الخمسينيات كانت تتعامى عن رؤية أهمية المسألة الوطنية بالنسبة إلى العامل واوجير المغاربي بل تعاديها في الكثير من الأحيان[١٣].

في هذا الوقت بالذات بدأت الحركة الوطنية تتوسع بقوة لدى الفئات المدينية عن طريق الأحزاب الوطنية وشعاراتها التي كانت تتمحور حول فكرة الحرية والاستقلال، وفي هذا الصدد يمكن القول إن الخلاصة التي توصلت إليها هذه الفئات العمالية المغاربية ـ وعلى رأس هذه الفئات القيادات النقابية التي سمحت التجربة النقابية الاستعمارية بانتاجها ضمن هذه التجربة النقابية الفرنسية التي اعتمدت في حالة الكونفدرالية العامة للشغل (CGT) وهي التجربة الأكثر انتشاراً في أقطار المغرب العربي ـ اعتمدت على الرؤية اللينينية ـ الستالينية المعدّلة: أسبقية السياسي على النقابي، النقابة المرتبطة بحزب الطبقة العاملة: الحزب

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٢) بن حميدة، الحركة النقابية الوطنية للشغيلة بتونس، ص ٤٩.

(١٣) انظر في هذا الصدد دراسة: Guy Cairre, *Les Syndicats ouvriers* (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 254.
وهو يتكلم عن خطاب الحركة النقابية الفرنسية بعد الحرب العالمية الثانية خاصة.

الشيوعي تحديداً وبالتالي رفض الاستقلالية السياسية خاصة... الخ. باختصار النقابة التي تحتل فيها الدولة الوطنية مكان الصدارة. فإذا وضعنا هذه التجربة في إطارها الاستعماري عرفنا كيف أن هذه الرؤية النقابية، كانت معادية لطموحات العمال والأجراء المغاربة، الوطنية منها خاصة.

فأصبحت النقابة كفضاء اجتماعي وكممارسة اجتماعية ـ سياسية وكعقيدة، مكاناً للصراع بين وطنيتين: وطنية مغاربية: عربية ـ اسلامية استقلالية تناضل من أجل تحقيق ذاتها في دولة وطنية؛ ووطنية فرنسية استعمارية تريد الحفاظ على الوضعية الاستعمارية الوطنية المغاربية التي استفادت بدرجات متفاوتة من القيادات والتجارب التنظيمية والمطلبية التي استطاعت هذه التجربة النقابية الفرنسية انتاجها. ومن هنا نستطيع أن نقول إن التجربة وخاصة الإطار التاريخي الذي تمّت فيه: الظاهرة الاستعمارية، قد أثرت كثيراً في التجربة الوطنية النقابية قبل الاستقلال وبعده أثناء بناء الدولة الوطنية[14].

٤ ـ الوطنية والنقابية وجهاً لوجه

بعد أن تعرّفنا إلى الخطوط العامة للوضع النقابي في المغرب العربي خلال فترة الاستقلال، علينا الآن التطرّق إلى خصوصيات الوضع الذي تمّ بالنسبة إلى هذه الأقطار في نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات بالنسبة إلى الجزائر.

لكن قبل التطرّق إلى تفاصيل مرحلة بناء الدولة الوطنية هذه علينا إلقاء نظرة ـ ولو سريعة ـ على المرحلة التي سبقتها من خلال العلاقة التي كانت موجودة بين الحركة الوطنية والحركة النقابية، ممارسة وعقيدة، أو بصيغة أكثر دقة، ما هي المكانة التي اقترحتها هذه الوطنية السياسية الناشئة على العقل النقابي؟ هل هو عقل مستقل (سياسياً أو تنظيمياً أو الاثنين معاً) أم هو فعل تابع وذيلي؟ بصيغة أخرى كيف كانت تبدو ملامح الصراع بين المجتمع المدني ـ ممثلاً جزئياً من خلال الحركة النقابية وبين الدولة الوطنية الناشئة من خلال القوى الاجتماعية المهيمنة ضمن المشروع الوطني بعقائده وهياكله وممارساته؟ مع التنبيه هنا أن هذا التلاقي بين الحركة الوطنية والحركة النقابية، قد يمر في فضاء مشترك من الناحية السوسيولوجية: المدينة والقوى الاجتماعية الموجودة فيها: موظفين، تجار صغار ـ عمال... الخ[15]. وبالتالي نستطيع أن نتكلم على مناقشة اجتماعية بين هاتين القوتين، في حين كان

---

(١٤) كعينة عن هذا الصراع انظر دراسة أنيسة بو عياد، تحت عنوان: «A Propos de l'émigration algérienne en France, les relations CGT-MTLD dans les années cinquante,» dans: *Le Mouvement ouvrier magrebin pendant la période coloniale,* p. 125.

(١٥) انظر الدراسة الهامة لصالح الحمزاوي حول سوسيولوجية الاطار النقابي في تونس بعنوان:
«Pro fils sociaux des cadres syndicaux,»
في: **النقابة المجتمع**، مجموعة من المؤلفين (تونس: الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٩)، ص ٢١.

الريف والقوى الاجتماعية الموجودة فيه من احتكار قوى أخرى ومحل صراع آخر، لم تكن النقابة طرفاً فيه، على خلاف الأحزاب السياسية.

هذا التلاقي السوسيولوجي في حالة المدينة هو الذي جعل أحد الباحثين المهتمين بالحالة المغربية يقول إنه على عكس الحالة الفرنسية والايطالية فقد كانت هناك تقاليد نقابية ـ فوضوية «Anarcho - Syndicaliste» فيه، إذ كانت النقابة في المغرب دائماً وسيلة لتدعيم السلطة، فتأثيرها على الأحزاب كان قوياً(١٦). مضيفاً في حالة المغرب دائماً؛ إن النقابة كانت دائماً في علاقة صراع وتحالف معقدة مع تنظيم سياسي وطني. موضحاً أن هذا الصراع/ التحالف كان دائماً مصدر قوة للحركة الوطنية. هذه الخلاصة المتعلقة بالمغرب التي نعتقد بدورنا أنه يمكن تعميمها على كل علاقة: نقابة، أو حزب، ضمن الحركة الوطنية في المغرب العربي قبل الاستقلال وبعده. فالعقيدة النقابية الوطنية كانت واحدة تقريبا لدى النخبات الوطنية قبل الاستقلال وبعده، هذه العقيدة التي يمكن تلخيصها في رفض الاستقلالية السياسية النقابية وفي بعض الأحيان حتى التنظيمية، كذلك بحجة ضعف الحركة العمالية والقاعدة العمالية واسبقية الصراع ضد القوى الاستعمارية على الصراع الداخلي: البرجوازية الوطنية أو الدولة. هذا الصراع الذي يقتضي حسب هذه الرؤية التركيز على الوحدة بدل الصراع(١٧).

هذه النظرة الوطنية أو ما يطلق عليها البعض الوطنية النقابية التي تم تطبيقها بعد الاستقلال بدرجات متفاوتة حسب الظرف السياسي والوضعية الاقتصادية وتوجهات النخبة العقائدية، وخاصة مدى قوة الحركة النقابية، التي قد تجبر النخبة السياسية الحاكمة في بعض الأحيان على ترك مجال أوسع للعمل النقابي لدرجة أصبح فيها هامش العمل هذا واسعاً ومهماً حيث أصبح الكلام فيه حتى نواة عمل لمجتمع مدني وارداً جداً في بعض المراحل التاريخية في المغرب العربي.

بعد الاستقلال وجدت النخبات السياسية الحاكمة وجها لوجه في فضاء واحد: المدنية مع حركة نقابية قومية نسبياً، خاصة في كل من تونس والمغرب، هذه القوى التي تزداد خطورة بالمقارنة مع ضعف الأحزاب الوطنية لدرجة أن النخبات النقابية قد فكّرت عملياً بإنشاء أحزابها (U.N.F.P كمثال)(١٨) أو التأثير في الأحزاب الوطنية والحكومات لتمرير برامج اقتصادية واجتماعية نقابية (حكومة عبد الله ابراهيم في المغرب)، أو حكومات الجزائر التي

---

(١٦) Al-Manouni, *Le Syndicalisme ouvrier au Maroc*, pp. 77-78.

(١٧) لمعرفة الكثير من التفاصيل حول العلاقة انظر في ما يخص الجزائر:

François Weiss, *Doctrine et action syndical* (Paris: Cutas, 1971); René Gallissont, «Syndicalisme et nationalisme: La Fondation de l'UGTA,» dans: Gallissot, *Maghreb, Algérie: Classes et nation*, p. 21, et René Gallissot, «L'UGTA dans les premières années de l'independance,» dans: Gallissot, *Maghreb, Algérie: Classes et nation*.

(١٨) انظر ما كتبه المنوني حول هذه التجربة في: Al-Manouni, *Le Syndicalisme ouvrier au Maroc*, p. 415.

طبّقت - جزئياً من جراء تأثير النخبات النقابية - برامج نقابية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية، أصبح فيه من الصعب في بعض الأحيان (السبعينيات في الجزائر) التفريق بين الخطاب النقابي وخطاب الدولة[19]. في هذا الوقت بالذات الذي فقدت فيه النقابة الجزائرية أدنى استقلالية سياسية (تطبيق المادة ١٢٠ التي تنصّ على احتكار المذاهب القيادية النقابية من قبل مناضلي جبهة التحرير). هذا التنافس بين النخبة السياسية الحاكمة - حتى المعارضة في بعض الأحيان - وبين النخبة النقابية، قد ازداد خطورة بالنسبة للأولى إذا عرفنا أن عملية التنمية الوطنية التي انطلقت في هذه البلدان غداة الاستقلال قد وسعت موضوعياً من القاعدة الاجتماعية للنقابات وبالتالي قد موّلت من طابعها الاجتماعي من خلال سيطرة الموظف على المناصب القيادية النقابية[20]. فأصبحت النقابات المغاربية عموماً تقوم بوظيفة جديدة هي وظيفة ترفيه اجتماعية لبعض الفئات المتعلمة من الأجراء (الموظفين على رأسهم خاصة في القطاع العام التابع للدولة الوطنية)[21]. هذا الوضع الجديد الذي كانت بوادره موجودة حتى في فترة ما قبل الاستقلال قد استفحل بعده ليعطي حركة نقابية ذات قاعدة عمالية، وقمة يغلب عليها الطابع البرجوازي الصغير: الموظفون. هذه التركيبة الاجتماعية للنقابات في المغرب العربي والاطار الجديد السياسي والاقتصادي تفسر جزئياً - على الأقل - ان العلاقة بين النقابات والدولة تتراوح بين التعاون والتحالف والصراع في بعض الأحيان. الصراع الذي اتخذ طابع المطالبة بالاستقلالية ازاء الدولة الوطنية ومشاريعها الاقتصادية - الاجتماعية وتحالفاتها السياسية[22].

هذا الصراع وما تمخّض عنه من نتائج يؤدّي بنا إلى الحديث عن الاتجاه التالي الذي طبع النقابات المغاربية عقيدة وممارسة، والتي كانت نتيجته بوادر بناء مجتمع مدني تكون الحركة النقابية نواته المركزية.

ثانياً: نحو مجتمع مدني نواته الحركة النقابية

النظرة «التشاؤمية» التي تغلب على الجزء الأول من هذه الورقة والتي قمنا من خلالها بتلخيص الاتجاه الغالب ضمن الحركة النقابية المغاربية الرافض لأي استقلالية نقابية سياسية خاصة بعد الاستقلال الذي حاولنا التكلم عن جذوره التاريخية العقائدية والسياسية، التي

---

(١٩) تجربة التسيير الاشتراكي للمؤسسات الخاصة.

(٢٠) الدراسات المغاربية أكدت هذا المعطى: سيطرة الموظف على القيادة النقابية: يمكن الرجوع إلى هذه المعطيات ضمن الدراسات المذكورة.

(٢١) أصبح من الممكن جداً أن نرى بعض النقابيين يحتلون مواقع سياسية عالية: وزراء.

(٢٢) انظر في هذا الصدد الدراسة التي قام بها حبيب بلعيد للحصول على درجة الدكتوراه، الحلقة الثالثة من جامعة باريس الأولى (١٩٨٢) تحت عنوان: «La Crise de l'autonomie Syndicale au Maghreb, 1956-1965: De l'alliance avec les partis nationaux au contrôle par les états independants».

كوّنت عائقاً جدياً في الكثير من الأحيان أمام الحركة النقابية في الإلمام بدورها كنواة مركزية للمجتمع المدني باعتبارها أكبر فضاء خارج هياكل الدولة، هي بالمقارنة مع بعض الأحزاب الوطنية، زيادة على اشعاعها العام لدى فئات اجتماعية أخرى قريبة من الفئات العمالية استطاعت ـ في بعض الظروف السياسية والاقتصادية المؤاتية أن تقوم بعملية تحالفات واسعة معها جسّدت عملياً سلطة موازية تملك قوة الاقتراح والممارسة في موازاة قوة الدولة. لكن ما يمكن ملاحظته أن مشاريع المجتمع المدني التي كانت النقابة وراءها بمفردها أو بمشاركة قوى اجتماعية أخرى لم تتسم بالاستمرارية والفعالية دائماً.

للكلام عن هذه التجارب، فإننا سنحترم المنهج التاريخي الذي اعتمدنا في القسم الأول من الدراسة. ولعل أول ملاحظة يمكن سردها ضمن هذا السياق تتعلق بالجانب العقائدي. فقد ذكرنا في القسم الأول من الدراسة أن التجربة الأكثر تأثيراً في جانبها العقائدي والتنظيمي على الحركة النقابية المغاربية، هي التجربة اليسارية الفرنسية (الكونفدرالية العامة للشغل) وهي تجربة يسارية (التأثير الشيوعي كان واضحاً) رغم مطلبيتها في تجربتها الفرنسية (عرفنا كيف كانت استفادة العمال المغاربة من جراء الظاهرة الاستعمارية ضعيفة) كان لها نزعة كبيرة نحو التسييس تظهر من خلال التوجه السياسي وفي علاقاتها مع السياسي (أحزاب ودول). وقد عمقت بالطبع هذه النزعة من خلال تجسيدها وظهورها بمظهرها الكاريكاتوري في تجربة البلدان الاشتراكية وبعض الدول الاشتراكية الأخرى في العالم الثالث[٢٣].

فإذا كان هذا هو الاتجاه العام الذي تحدّثنا عنه، فإن اتجاهاً آخر كان موجوداً لدى هذه النقابات وهو الاتجاه المسمى الفوضوي Anarcho - Syndicalism الذي يعطي أهمية كبيرة للمطالبة والاستقلالية النقابية عن السياسي (أحزاب ودول) والذي عبّرت عنه على مستوى ميثاق آميان Charte D'amiens.

هذا الاتجاه العقائدي الذي يعطي مكانة خاصة للنقابة ازاء السياسي، ورغم أنه لم يكن الاتجاه المسيطر ضمن الحركة النقابية المغاربية، فقد استطاع التأثير في القيادة النقابية المغاربية، خاصة في تونس، نظراً للمكانة الخاصة التي تحتلها التجربة النقابية التونسية. هذه البذور نجدها في أول تجربة تونسية مستقلة قام بها مسعود علي سعد في تونس في الأربعينيات من هذا القرن[٢٤]. كان اشعاعها ضعيفاً من جراء الوجود الاستعماري، فإذا كان الاستعمار حاجزاً أمام نمو وتطور الاتجاه الأول الذي تكلمنا عنه في الجزء الأول من الموضوع ـ الاتجاه الرافض للاستقلالية النقابية ـ فإنه كان حاجزاً أمام هذا الاتجاه: الأقلية المطالبة بالاستقلالية النقابية.

---

(٢٣) المواثيق الوطنية في الجزائر ونظرتها حول النقابة كمثال عن هذه النزعة: انظر في هذا الصدد الميثاق الوطني (١٩٧٦، ١٩٨٦).

(٢٤) لمزيد من المعلومات انظر الدراسات التونسية التي تكلمت حول هذه التجربة من ضمنها: بن حميدة، الحركة النقابية الوطنية للشغيلة بتونس، ص ١٤١.

فقد كان مسعود علي سعد يؤكد أنه لا دخل للسياسة في النقابة، والسياسة تعني عنده معارضة الحكومة وتجاوز المطالب الاقتصادية، وهذا ما جعله يبحث عن مساندة الحكومة له[٢٥].

هذا الموقف النقابي الذي لم يراعِ الوضع الاستعماري وبالتالي المسألة الوطنية، جعل هذه النقابة التي لم تستطع رغم استعمالها الدين في خطابها أن توسع من قاعدتها الاجتماعية ولم تجد القبول الجزئي إلا لدى جزء ضيّق من البروليتاريا، ذلك الجزء الذي يحمل وعياً حقيقياً بنضالها الاقتصادي ويمكن أن يرقى إلى مستوى الوعي الطبقي دون أن يتجاوز النظرة الطوباوية في مسألة الدولة[٢٦].

هذه الدولة التي نظرت إليها تجربة مسعود علي سعد نظرة مجردة ـ اغفال طابعها الاستعماري ـ واهمالها المسألة الوطنية، مما جعل هذه النقابة تهاجَم من قِبل الجميع وتحاصر التجربة.

هذه البذور العقائدية بقيت مستمرة لتتأكد بصيغة أخرى، اعتمدت وعياً ضمن تجربة الاتحاد العام للعمال التونسي (U.G.T.T) لكن بطريقة أكثر وعياً من خلال أخذها بعين الاعتبار الواقع الاستعماري وبالتالي المسألة الوطنية. فقد تميّزت «العقيدة» النقابية التونسية برفض أولوية الحزب والميل الواضح نحو النزعة العمالية رغم ضعف العلاقات العميقة والجهل التونسي بتجارب نقابية أخرى عند المركزية الفرنسية، خاصة التجربة البريطانية أو الاسكندنافية.

استقلالية النقابة التونسية وحرية مبادراتها جعلتاها تصل في بعض الأحيان إلى درجة التأثير السياسي في الحزب الدستوري الجديد الذي تبنّى ـ تحت تأثير القيادات النقابية الموجودة ـ ضمن صفوفه ـ البرنامج الاقتصادي للنقابة[٢٧].

هذه التجربة النقابية التونسية لم يقتصر تأثيرها في الجانب العقائدي أو السياسي فقط بل تجاوز ذلك إلى خلق تحالفات اجتماعية مع فئات اجتماعية أخرى: فلاحين، تجار، شباب ونساء[٢٨].

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٢٧) انظر لمزيد من التفاصيل زيادة على المراجع المذكورة دراسة مصطفى كريم ضمن المرجع الجماعي المذكور الصادر عن المعهد العربي للثقافة العمالية بالجزائر L'UGTT et le Neo - Destour حول الحركة العمالية المغاربية في الفترة الاستعمارية. كما يمكن الرجوع إلى دراسات الأستاذ مصطفى كريم الأخرى وعلى رأسها كتابه المعنون:

Mostafa Kraim, *La Classe ouvrière tunisienne et la lutte de libération nationale* (Paris:

(٢٨) الاتحاد العام للعمال الجزائريين، بعد الاستقلال قام بالتجارب نفسها من خلال احتضانه لتجربة التسيير الذاتي بعد الاستقلال مباشرة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٣) التي أدّت إلى القيام بتحالفات اجتماعية مع قوة ريفية: الفلاحين الصغار وعمال الأرض خارج الاطار الرسمي وهيمنة الدولة.

بالطبع، إن هذه النزعة النقابية لم تبلغ مداها الكلّي نظراً للتنافس الكبير بين الوطنية السياسية وبين هذه الرؤية النقابية الاستقلالية، وقد حاول السياسي دائماً من خلال الدولة الوطنية أو الحزب، السيطرة على هذه النزعة وتدجينها لصالح الرؤية النقابية الوطنية الرافضة لكل استقلالية.

النزعة الاستقلالية هذه ليست احتكاراً للنقابة التونسية، فسنجدها على مستوى النقابات المغاربية الأخرى.

الاتحاد المغربي للشغل (UMT) الذي قام بوضع شبكة علاقات اجتماعية ـ عبّرت جزئياً عن بداية تكوين مجتمع مدني متحرّك فعلاً ـ مع قوى اجتماعية واسعة. من ذلك النساء، الشباب، وحتى البطالين والمهاجرين الذين قام الاتحاد بهيكلتهم وتنظيمهم كما قام بربط علاقات مع العالم الريفي من خلال نقابات زراعية، وهي تجربة حاول الاتحاد من خلالها كسر احتكار الدولة والأحزاب السياسية للعالم الريفي، هذه التجربة[29] التي استفزت القوى الاجتماعية الأخرى وعملت كل ما في وسعها من خلال الوسائل السياسية وغير السياسية عن طريق الدولة وأجهزتها القمعية من توقيفها وشلّها عندما تكون الظروف السياسية والاقتصادية مؤاتية.

وبما أن هذه الاستقلالية النقابية الممهدة لبناء علاقات اجتماعية وسياسية مع قوى اجتماعية أخرى غير العمالية، وبالتالي بوادر تكوين فعلي لمجتمع مدني لا تكون فقط من خلال الخطاب السياسي (برامج، مثلاً) أو من خلال تحالفات تنظيمية (محاولات السيطرة) على الأحزاب الوطنية (الدستور) أو خلق أحزاب سياسية قريبة مثل حالة (UNFP). فقد تكون هذه التحالفات كذلك مجسّدة من خلال النضالات المطلبية التي تدعو لها النقابات أو تقوم بتأييدها[30].

فالاضراب، وهو الممارسة العمالية الأكثر شيوعاً وجذرية، فرصة عملية لظهور المجتمع المدني، والشيء نفسه بالنسبة إلى المطالبة الاجتماعية الاقتصادية[31].

فالكثير من الاضرابات وحركات الاحتجاج والمطالبة كانت فرصة فعلية ـ قبل الاستقلال وبعده ـ والكثير من الاضرابات العمالية كانت فرصة للدعم والتأييد من قبل التجار وسكان الأحياء الشعبية، كما قامت النقابات من خلال حركتها الاجتماعية بإشراك فئات

---

(٢٩) انظر دراسة: Al-Manouni, *Le Syndicalisme ouvrier au Maroc*, p. 123.

(٣٠) في ما يخص الجزائر كمثال انظر حول الاضرابات العمالية في: عبد الناصر جابي، «نحو سوسيولوجية النزاعات العمالية، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٦،» (أطروحة دكتوراه، الحلقة الثالثة، جامعة الجزائر، ١٩٨٧).

(٣١) كمثال فقط انظر تجربة الاتحاد العام للعمال الجزائريين بعد أحداث تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨ في الجزائر والتحالفات الكبيرة التي قام بها مع قوى اجتماعية متعددة: نساء، شباب، أرباب عمل، بمناسبة أحداث سياسية مثل أزمة كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢.

اجتماعية أخرى غير عمالية. من هذه النضالات، التي كسبت في بعض الأوقات تأييداً واسعاً من قبل فئات مثقفة (محامين، طلبة، جامعيين) ومن تغطية اعلامية واسعة، استطاعت الحركة النقابية من خلال ذلك توصيل خطاب سياسي ورؤية جديدة للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية ومنافسة للخطاب السياسي الرسمي أو حتى «المعارض»[٣٢].

هذه الحركة المطلبية اتخذت أشكالاً واسعة جداً من خلال الاضرابات العامة التي دعت إليها النقابات المغاربية، والتي جوبهت بالعنف في بعض المرات. ومست هذه الاضرابات زيادة على الفئات العمالية المنخرطة في النقابات، فئات عمالية أخرى غير منخرطة، بل وحتى فئات غير عمالية.

هذه «الأوقات» المتقطعة الايجابية بالنسبة إلى العمل النقابي كنواة مركزية للمجتمع المدني، واجهها الكثير من الصعوبات النظرية والعملية، من داخل الممارسة النقابية ومن خارجها، جعلت هذا التيار النقابي الاستقلالي لا يغدو هو السائد فقط، بل حتى اتجاه الأقلية، يعرف صعوبات جديدة نعتقد أنها مرتبطة بعدّة مستويات يمكن سرد أهمها ضمن هذه النقاط المركبة المفتوحة للمناقشة كخلاصة لهذه الورقة.

١ ـ **النقابة والديمقراطية**: لا يمكن تصور عمل نقابي من أساليبه الحوار، المطالبة، الاقتراح... وهي كلها وسائل عمل لا يمكن تصور نجاعتها في ظل وضع لا يحترم الحريات الأساسية الفردية والجماعية ـ حرية الاختيار والتظاهر والاضراب... باختصار ديمقراطية فعلية، تتجاوز التعددية الحزبية إلى الممارسة الفعلية للديمقراطية. الديمقراطية هذه التي لا بد كذلك من توافرها داخل الممارسة النقابية نفسها (عقيدة وهياكل) فالغالب حتى الآن هو وجود ديمقراطية شكلية على شكل تعددية حزبية ـ باستثناء فترة الجزائر الأخيرة (منذ ١٩٨٨)، لكنها لم تصل بعد إلى ديمقراطية الممارسة الفعلية، كما لم تصل هذه الديمقراطية بالطبع داخل العقل النقابي نفسه (لا زال التشبث بالإدارة على كل المستويات هو السائد لدى النقابيين أنفسهم وذلك كمثال فقط).

٢ ـ **النقابة والتحديد العقائدي**: الملاحظ أن التطور العقائدي النقابي يتوصل بسهولة إلى الجمود العقائدي الذي أصاب النقابات في المغرب العربي ـ لتمكين تعميم ذلك على الوطن العربي والعالم الثالث ـ فالنقابات لا زالت في حوار عقيم مع الوطنية السياسية أو العقائد النقابية الأوروبية المنشأ. عدم التجربة مس كذلك الهياكل وسياسة التحالفات والممارسة المطلبية وغيرها من مستويات العمل النقابي. هذا الجمود العقائدي مرتبط بالجو غير الديمقراطي الذي لا يسمح بذلك، كما هو مرتبط بالابتعاد الملاحظ لدى المثقفين باستثناء حالات قليلة جداً ـ عن الاهتمام بالمجال النقابي وبالقضايا الفكرية والعملية التي تطرحها

---

(٣٢) كمثال على ذلك الاضرابات العامة التي دعت إليها النقابات المغربية في آذار/ مارس ١٩٩٠ و١٩٩١ بالنسبة إلى الاتحاد العام للعمال الجزائريين أما في ما يخص الجانب التاريخي فيمكن الرجوع إلى تجربة الاتحاد العام للعمال الجزائريين خاصة في ما يتعلق بإضراب كانون الثاني/ يناير ١٩٥٧ الذي شارك فيه التجار بقوة من أجل القضية الوطنية.

الممارسة النقابية، مما جعل موضوع النقابة من احتكار نوع من «المثقفين المحترفين» للعمل السياسي - يساريين عموماً زادوا في الغالب من تعميق أزمة الفكر النقابي، نظراً للمأزق الذي يعيشونه هم ضمن تنظيماتهم السياسية ومجالهم الفكري.

٣ - النقابة وقاعدتها الاقتصادية - الاجتماعية: إذا كانت الديمقراطية السياسية ضرورية فهي غير كافية. فالملاحظ أن المرحلة التي بلغتها مشاريع التنمية - مهما كان لونها السياسي - قد جعلت قاعدة التهميش (البطالة، الأحياء القصديرية... الخ) تزداد على حساب المجتمع المنتج والعصري مما جعل النقابات تبدو كأنها ممارسة أقلية في مجتمع التهميش. فإذا أضفنا إلى ذلك أزمة الديمقراطية وعدم التحديد العقائدي عرفنا المكانة التي تحتلها الممارسة النقابية في الوقت الحالي ضمن مجتمعاتنا: فأحسن سيناريو ممكن الآن - وضمن هذه الظروف - أن تتحول النقابة إلى ممارسة نخبوية لا تهمّ إلا الارستقراطية العمالية والموظفين وربما حتى الفئات الوسطى (أساتذة التعليم بكل مراحله، الأطباء، المحامين... الخ). وعلى العكس من ذلك نلاحظ حركة اجتماعية قوية وأكثر شعبية تحت هيمنة قوى سياسية جديدة نسبياً على الساحة - الاسلاميون - الذين استطاعوا في بعض الحالات الاستحواذ على الجذرية الشعبية الموجودة لدى مجتمع التهميش (الشباب، البطالين، سكان الأحياء الشعبية... الخ). والملفت للانتباه أن هذه الحركة الاسلامية السياسية تنافس الممارسة النقابية في عقر دارها: المدينة والأحياء الشعبية. وتهتم، بالاهتمامات نفسها: القضايا الاجتماعية مع اضفاء طابع أخلاقي وديني غير موجود لدى العقائد النقابية الموجودة على الساحة. ومن هذه الزاوية بالذات، فإن مستقبل العمل النقابي مرتبط أشد الارتباط بتوسيع القاعدة الاجتماعية، وهذا الشيء غير ممكن في ظل الأزمة التي يعرفها نموذج التنمية الاقتصادية.

المناقشات

١ ـ عبد الله ساعف

تثير الورقة القيّمة التي قدّمها عبد القادر الزغل بعض الملاحظات في ما يتعلق بالمغرب الأقصى:

ـ لا يمكن نفي أهمية العامل الديني في تنميط الحياة السياسية، وإشارات الباحث منذ الظهير البربري ١٩٣٠ إلى السياسة المتضمنة في خطاب الملك (آذار/ مارس ١٩٧٩) تبين ذلك بجلاء. توجد عدة آليات لإضفاء المشروعية ولا يمكن الاستهانة بها: فالمشروع الاقتصادي ـ الاجتماعي ـ السياسي التحديثي للسلطة المركزية لا يقل أهمية عن الدور الذي تمثّله المرجعية الدينية: فعلى سبيل المثال إن الملك الدستوري، المصلح الاجتماعي والفاعل الاقتصادي التحديثي ينافس «أمير المؤمنين».

ـ هناك موجات مختلفة اخترقت وهزّت المجتمع المغربي، وعبأت جماهيره بكثافة، وذلك لأمد طويل: لقد اختلفت القيم والأهداف التي حرّكت المجتمع عبر أحزابه وجمعياته ونقاباته... وإذا كان مضمونها الأساسي أحياناً عبارة عن مطالب اجتماعية (نقابية، عمالية، فلاحية...) فأحياناً أخرى طغت عليها قيم وسلوكات واستراتيجيات حركة التحرر الوطني. وفي المرحلة الراهنة، يمكن القول إن امتدادات الحركة تغذي موجة جديدة من النزعات التي تحرك المجتمع من أعماقه وهي تتمحور حول الإصلاح السياسي، الدستوري والمؤسساتي، ومطلب إقامة دولة القانون والحريات... ومع ذلك، أتساءل: هل تستحق أن تنعت بحركات مجتمع «مدني»؟. وإذا ما التزمنا بمقاييس انتشار الرأسمال والفردانية، إلى أي حد يمكن اعتبار أن التشكيلة الاجتماعية المعنية ذات طبيعة «مدنية»؟ ألا يحق لنا أن نتحدث عن «مجتمع» فحسب، وأن نمتنع عن نعته بـ «المدني»؟

ـ تؤكد الورقة النتيجة الحالية للصراع السياسي المستند إلى أداة الهيمنة الايديولوجية مستعملة عبارة تهميش القوى الوطنية. وكلمة «تهميش» هذه تظهر كلمة أقوى مما جرى فعلاً، وتوحي كذلك بفكرة حسم الصراع في اتجاه معين لمدة طويلة. وهناك من يستعمل، مثلاً، عبارة «اندماج» و «احتواء»، والواقع أكثر تعقيداً: حيث تظهر سيرورات مد وجزر الحياة السياسية في المغرب، أن القوى السياسية التي تستمد أصولها من الحركة الوطنية لم «تهمش» ولو أنها تراجعت أحياناً، وأن بلوغ السلطة المركزية عزّ قوتها لم يعنِ قط، في أي مرحلة من مراحل الحياة السياسية في المغرب منذ ١٩٥٦ إلى اليوم، أنها لم تعد طرفاً مركزياً أساسياً فيه.

٢ ـ عصام نعمان

ربما تكون الايديولوجيا الاسلامية في المغرب، كما قال عبد القادر الزغل، تطوراً تاريخياً للايديولوجيا القومية وردة فعل على مأسسة القومية كما طُبِّقت في كل بلد. لكنها تبدو في المشرق العربي ظاهرة مغايرة. وكي لا أقع في التعميم غير الدقيق اقتصر في مداخلتي على مقاربة صعود الايديولوجيا الاسلامية في لبنان.

ولا بأس في أن نبدأ من الخمسينيات:

ـ في الخمسينيات فهم بعض القوى الحية هزيمة ١٩٤٨ على أنها هزيمة لنظام التجزئة القطري. كان ثمة سؤال كيف انهزمت الجيوش العربية وكانت سبعة؟ وكان الجواب: انهزمت لأنها كانت سبعة! وهكذا صعدت الايديولوجيا القومية بسرعة ملحوظة. كان حزب البعث ـ حزب الوحدة ـ آنذاك مجرد حزب مثقفين لا يتجاوز نفوذه حرم الجامعة والثانويات، فإذا به بتمهل يخرج إلى بيئة شعبية أوسع طبقياً وثقافياً.

ـ في السبعينيات فهم بعض القوى الحية هزيمة ١٩٦٧ على أنها هزيمة للايديولوجيا القومية التي أساءت تطبيقها العسكريتاريا والبيروقراطية ومناحرات السياسيين «البرجوازيين الصغار». وكانت ردة الفعل اعتناق العديد من الفصائل القومية الايديولوجية الماركسية بسرعة قياسية اتصفت بأعراض مضحكة من عسر الهضم، بل تسبّبت في تصدّع حزب البعث وانشقاق حركة القوميين العرب ثم اندثارها. لماذا الماركسية؟ لأنها، في عرف الماركسويين الجدد، الايديولوجيا الناظمة والمعبرة عن الشريحة الطبقية الغالبة والمتضررة من فساد المؤسسة الحاكمة في الداخل، والتدخل الامبريالي السافر من الداخل والخارج معاً.

ـ في الثمانينيات فهم بعض القوى الحية تعثر الأنظمة القطرية المتمركسة أو المقلدة لدول المعسكر الاشتراكي وعجزها عن رد الهجمة الصهيونية على أنه هزيمة لايديولوجيا اليسار المتغرب. وكانت ردة الفعل الانفتاح على الايديولوجيا الاسلامية بصيغتها السلفية.

الملاحظة اللافتة في هذه التطورات الثلاثة أن هذا الفريق الناشط من القوى الحية يكاد أن يكون هو نفسه، كمّاً ونوعاً واسماً ومسمى. بمعنى أن من كان من هذا الفريق في

الأربعينيات وطنياً ليبرالياً تحوّل بعد هزيمة ١٩٤٨ إلى الايديولوجيا القومية. ومن كان بعثياً وناصرياً تحوّل بعد هزيمة ١٩٦٧ إلى الايديولوجيا الماركسية.

وبعد تعثُّر الأنظمة البيروقراطية في السبعينيات تحوّل من كان ماركسياً ويسارياً راديكالياً إلى الايديولوجيا الاسلامية. كيف يمكن تفسير هذه التطورات الثلاثة؟

يمكن القول إن هذا الفريق الكبير من القوى الحية هو فريق وطني قومي متحرر. انتماؤه إلى الوطن والأمة العربية، عربية اسلامية. وإنه في محاولته مواجهة التحديات الناشئة في ظرفه التاريخي المتطور كان يستخرج من مقومات انتمائه وهويته الثقافية والطبقية ما اعتبره في كل من هذه العقود (حوالى أربعين عاماً) الثلاثة السلاح الأمضى في مواجهة هذه التحديات.

في هذا المنظور تبدو الايديولوجيا الاسلامية، بالدرجة الأولى، تعبيراً عن القومية بما هي انتماء وهوية واطار عيش ومصالح وطموحات مشتركة. وهي، إلى ذلك، سلاح في سياق الاستجابة لتحدي الغرب والصهيونية والدولة القطرية المتغربة أحياناً والمتسلطة دائماً.

والاسلام، أو الايديولوجيا الاسلامية، بهذا المعنى لا يمكن أن تكون واحدة. إنها أشبه ما تكون بألوان المطياف Spectrum تبهت أو تتكثّف بحسب الحاجة الثقافية والاجتماعية، وبالتالي السياسية.

إنها مشروطة دائماً بضرورات الاستجابة للتحدي في الزمان والمكان.

٣ ـ عصام العريان

قرأت الأوراق المقدمة إلى الندوة حول حالة المجتمع المدني في مختلف بلدان الوطن العربي، وتوقعت منها، حسب مخطط الندوة ووفق رؤية مركز دراسات الوحدة العربية في سلسلة ندواته أن تبنى على ما سبق من أوراق قُدمت إلى هذه الندوة وندوات أخرى سابقة، ولقد أغناني أحمد ولد الحسن عن سرد التساؤلات الحائرة، وأضيف إليها ضرورة التركيز على وضع المجتمع المدني الآن في المغرب العربي وهو يموج بأحداث هائلة سوف تؤثر ليس فقط في مستقبل الدولة والمجتمع في المغرب العربي، ولكن في كل الوطن العربي والاسلامي.

وأقف عند بعض الاشارات الواردة في الورقة وتحتاج إلى تعقيب سريع:

أولاً: الفرضية التي انطلق منها البحث تقول بعد تعديل الباحث للترجمة: «الايديولوجيا الاسلامية إنما هي تطور تاريخي [بدلاً من طفيلي] للايديولوجيا القومية وردّة فعل على مأسسة القومية».

ومن خلال السرد التاريخي لتطور الحركة القومية، كما أوردها الباحث، ضد الاحتلال الفرنسي لبلدان المغرب العربي نرصد أن منطلقات الحركة القومية كانت اسلامية ضد احتلال كافر سواء في قيادة الثعالبي ابن الزيتونة كأول رئيس للحزب الدستوري في تونس، أو دور

جمعية العلماء المسلمين في الجزائر، أو انطلاق الحركة من المساجد في المغرب. ويمكن الرجوع إلى تعقيب أحمد ولد الحسن في ذلك حيث أفاض في رد هذه الفرضية. لذلك يجب تصحيح الفرضية إلى أن العودة إلى الاسلام كمعبّر عن الأمة وحركة استقلال حقيقي هي عودة إلى الأصول التي انطلقت منها الحركة القومية ثم ابتعدت عنها، وهذا يردّنا إلى عدم وجود تناقض بين الحركة القومية والاسلام أو العروبة والإسلام حيث يتبنى القوميون الفكرة الاسلامية كما تبنّوها من قبل أثناء التحرير، فهل آن الأوان لتبني الفكرة الاسلامية مرة أخرى لتحقيق الاستقلال الحقيقي وتفجير الطاقات الكامنة في الشعوب العربية الاسلامية لتحقيق التنمية المستقلة والعدل الاجتماعي والحرية الحقيقية والدور العالمي؟

ثانياً: لقد رصد الباحث عدة ظواهر دانها، من وجهة نظره كما يقول «في الجزائر، وفي تونس أيضاً، الأفراد والمجموعات الذين يناضلون ضد خطر تقهقر تاريخي يبشر به الاسلاميون هم معزولون، ذلك أن عرضهم لا يطابق في ما يبدو ـ طلباً اجتماعياً بنفس العمق الذي للإسلاميين، إن الصراخ بأنه لا حرية لأعداء الحرية، واستنفار كل القوى ضد الاسلاميين للمحافظة على واقع الحزب الواحد هو استراتيجية قصيرة المدى وبدون أفق تاريخي». وليُسمح لي أن أعترض على تعبير تقهقر تاريخي حيث لا يمكن أبداً أن يتكرر نموذج تاريخي بأوضاعه نفسها، ولكن الحركة الاسلامية تستند إلى التراث التاريخي والأصول الثابتة في الإسلام لبناء مجتمع مدني عصري يستفيد من كل منجزات العصر وتطوراته، وهذا ما أعلنته بوضوح كما يقول الإمام الشهيد حسن البنّا في رسالة التعاليم ـ ركن الفهم ـ الأصل (١٨، ١٩):

«الاسلام يحرر العقل، ويحثّ على النظر في الكون، ويرفع قدر العلم والعلماء، ويرحب بالصالح النافع من كل شيء»، و «الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق الناس بها». وقد يتناول كل من النظر الشرعي والنظر العقلي ما لا يدخل في دائرة الآخر، ولكنهما لن يختلفا في القطعي. فلن تصطدم حقيقة علمية صحيحة بقاعدة شرعية ثابتة، ويؤول الظني منهما ليتفق مع القطعي، فإن كانا ظنيين فالنظر الشرعي أولى بالاتّباع حتى يثبت العقلي أو ينهار».

إنني أطلب من هذه الندوة أن تتفق على قاعدة إحياء مؤسسات المجتمع وبث الروح في الأمة واحترام التعددية وعدم نفي الآخر. وهذا ما دان الباحث نقيضه وإن لم يطالب به صراحة، وكأنه في ثنايا الحديث يطالب بالبحث عن استراتيجية طويلة المدى بأفق تاريخي للتصدي للظاهرة الاسلامية.

ثالثاً: كنت أتمنى أن يرصد الباحث أو المعقبون حالة كحالة «حركة النهضة» في تونس كنموذج لمؤسسة مدنية نشأت في السبعينيات ثم أعلنت عن نفسها في بداية الثمانينيات (١٩٨١) كحركة الاتجاه الاسلامي منادية بالحرية، ومارست نشاطها السلمي من خلال مؤسسات المجتمع المدني، النقابات المهنية، ومنظمة حقوق الانسان، والاتحاد الطلابي، والجمعيات الثقافية. لم يكن ذلك تكتيكاً أو إرادة في الهيمنة الايديولوجية، وإنما إيماناً من الحركة كما أعلنت مراراً بأن أنظمة الحكم الأحادية تتسبب في سلب إرادة الشعوب وحرمانها

من حق التمتع المشروع بثرواتها في كنف العدالة والتفريط في وحدة الأمة واستقلالها، كما عبرت عن ذلك في بيانها التأسيسي، ولذلك مثّلوا دوراً رئيسياً في تغيير نظام الحكم البورقيبي ورحّبوا بالنظام الجديد الذي أعلن عن عزمه على إحلال نظام ديمقراطي. وتعاملت الحركة مع النظام وهي قوية بالحوار والاعتدال والرغبة في العمل في إطار القانون مما جعلها تغيّر اسمها إلى حركة النهضة، إلا أن الحزب الحاكم استغل الدولة بكل أجهزتها لتكريس وضعه ومجابهة خطر تبادل الحكم السلمي، وبذلك بدأت مواجهة عنيفة مع الحركة: الحرمان السياسي، الحرمان الوظيفي، المحاربة في الرزق، محاربة حرية اللباس كما في منشور (١٠٨)، التضييق النقابي، تزييف الانتخابات التي دفعت نتائجها الحكم إلى المواجهة العنيفة بالاعتقالات ومزيد من التضييق حتى اندفعت فصائل مهمشة أدانتها الحركة إلى مواجهة العنف بالعنف ومزيد من الاعتقالات التي وصلت اليوم إلى حوالى ١٥ ـ ٢٠ ألف معتقل وعدد يربو على الخمسة ماتوا تحت التعذيب مع مطاردة مستمرة وخطاب عنيف.

ومع ذلك، يظهر في برقية رئيس الحركة راشد الغنوشي إلى قادة جبهة الانقاذ تمسُّكه حتى الآن بالمشروع الديمقراطي والدفاع عن الحرية. فهو يوصي بالآتي:

«أسأل الله أن يسددكم بروح منه حتى لا يلتصق اسم الاسلام إلا بما هو عادل وجميل، وما تتنزل أحكامه منجّمة متدرجة مترفقة كيوم تنزلت أول مرة بعيداً عن ضغوط التعجل مع حرص عظيم على: التضامن الوطني، وأولوية الاقناع والشورى والعدالة والكليات عن الجزئيات واصلاح البواطن قبل الظواهر، والالتزام بالمنهج الذي مكّن للإسلام على أيديكم منهج حرية الرأي والتعبير والتجمع ورعاية حقوق الانسان».

٤ ـ مصطفى التير

تنحصر ملاحظاتي حول ورقة الزميل عبد القادر الزغل بعنوان: «المجتمع المدني والصراع من أجل الهيمنة في المغرب العربي» في ثلاث نقاط: أولاً، استبعاد طرفَي المجتمع المغاربي، وثانياً حصر النقاش في العلاقة بالآخر، وثالثاً الافتقار الشديد بالنسبة إلى الأشكال القديمة.

أولاً: استبعد الزميل عبد القادر منذ البداية طرفَي المجتمع المغاربي وهما ليبيا وموريتانيا. ولهذين القطرين خصوصية أو فرادة سواء في الماضي أو في الحاضر سيثري الاهتمام بهما ورقة الزميل عبد القادر دون شك.

ثانياً: حصرت الورقة نقاش المجتمع المدني في المجتمع المغاربي بأجزائه تونس والجزائر والمغرب الأقصى في علاقة هذا المجتمع بالغرب، وفرنسا تحديداً. وحصر الحديث في هذا الموضوع في العلاقة بالغرب في رأيي يضيّق من نطاق المفهوم. فلهذا الجزء من المجتمع العربي تاريخ طويل، ظهرت الدولة فيه خلال فترة تاريخية سابقة لتطوير الدولة الأوروبية الحديثة. وظهرت خلال هذا التاريخ الطويل تكوينات يمكن أن تندرج تحت عنوان المجتمع المدني.

واغفال هذه الحقيقة كما حدث في أكثر من ورقة عرضت حتى الآن، عمل غير مفيد

كتوضيح قضية المجتمع العربي والمجتمع المدني. وقد يكون من المفيد في حالة الاغفال هذه أن يقترح الباحث أنه يتحدث عن الأشكال الحديثة للمجتمع المدني، وفي هذه الحالة يمكن ايجاد عذر للباحث الذي يحصر نقاشه حول المجتمع المدني في الأشكال التي تطورت في الغرب.

ثالثاً: أشارت ورقة عبد القادر الزغل إلى أحد أهم أشكال المجتمع المدني التي عرفها المجتمع العربي اشارة قصيرة جداً عندما ذكر الطرق الصوفية.

لقد تطورت الطرق الصوفية في المجتمع المغاربي خلال فترة هامة من تاريخه. وقد طورت هذه الطرق الصوفية ما يسمّى بالزاوية، وهي مكان يجتمع فيه أعضاء الطريقة ويزاولون فيه أنشطة متنوعة تشمل مناقشة ما يجري من أحداث إلى حل الخلافات التي تنشأ بين أعضاء المجتمع المحلي، إلى العناية بالغريب، إلى الترفيه. وقد انتشرت الزوايا في المدينة وفي الريف. وفي كثير من الأحيان كانت الزاوية أهم مكان بعد المسجد للالتقاء بالآخرين في حالات الفرح وفي حالات الحزن.

وهذا النوع أو الشكل من أشكال المجتمع المدني تطور خارج السلطة السياسية وحافظ على استقلاله هذا سنوات طويلة. ومع كمية التغيير الهائلة التي حدثت خلال العقود الأخيرة في بنى المجتمع المغاربي، لا تزال الزاوية تجد لها مكاناً بين التكوينات الحديثة أو المعاصرة.

٥ ـ عروس الزبير

أود التعليق على قول عبد القادر الزغل إن الايديولوجيا الاسلامية هي تطور للايديولوجيا القومية. لا أعتقد ذلك لأن الحدث التاريخي لا يؤيد هذا القول، إلى جانب اختلاف الأسس المرجعية والأهداف الوطنية لكل من الايديولوجيتين.

وهذا يظهر من خلال الصراع بين الايديولوجيا الوطنية والايديولوجيا الاسلامية في بعدها الوهابي ابتداء من سنة ١٩٣٦، والايديولوجيا القومية والايديولوجيا الاسلامية في بعدها الاخواني ابتداء من سنة ١٩٤٠.

٦ ـ محمد هناد

سوف تنصبّ ملاحظاتي على ثلاث نقاط، وهي:

ـ ما أسماه الباحث «تباين انتشار الايديولوجيا الاسلامية في البلدان الثلاثة» (أي تونس ـ الجزائر ـ المغرب).

ـ تدخل الجيش في الجزائر.

ـ النقابة في الجزائر.

أولاً: على الرغم مما يمكن أن يقال حول الفروق في التجربة الثقافية والسياسية في

الأقطار الثلاثة، فليس هناك ما يبرر فعلاً هذا التفاوت في ما أسماه الباحث «وقع الايديولوجيا الاسلامية في بلدان المغرب العربي». والسبب في ذلك أن ما يبدو أنه وقع كبير للحركة الاسلامية في الجزائر مردّه بالأساس إلى الفرصة المتاحة لهذه الحركة للتعبير عن نفسها. وما دامت هذه الفرصة لم تتح للحركات الاسلامية في القطرين الباقيين، سوف يكون من المغامرة محاولة اثبات التفاوت المشار إليه. وللتدليل على ذلك، يمكن الاستشهاد بالباحث نفسه حيث جاء في نصه ما يلي:

«في الجزائر، وفي تونس أيضاً، الأفراد والمجموعات الذين يناضلون ضد خطر تقهقر تاريخي يبشر به الاسلاميون هم معزولون، ذلك أن عرضهم لا يطابق ـ في ما يبدو ـ طلباً اجتماعياً بنفس العمق الذي للإسلاميين».

كما يمكن الاستشهاد كذلك بـ «تزامن ظهور الحركات الاسلامية» في الأقطار الثلاثة، الذي يحدد الباحث وقوعه في السبعينيات.

يبدو في الوقت الراهن أن اختلاف الحركات الاسلامية في الأقطار الثلاثة لا يكمن في اختلاف تأويلها للشريعة بقدر ما يختلف في المنهاج الواجب اتباعه لـ «التمكين لدين الله». فالمشكل بالنسبة إلى هذه الحركات واحد، ألا وهو الكيفية التي ينبغي انتزاع السلطة بها، على الأقل بالنسبة إلى الجزائر وتونس في الوقت الراهن.

وهنا يمكن تقديم الفرضية التالية في ما يخص ما اعتبره الباحث تفاوتاً في «وضع الايديولوجياالاسلامية في المغرب العربي».

الضعف الظاهر (أو ربما القوة الكامنة) للحركة الاسلامية في المغرب مردّه إلى صرامة النظام السياسي الذي يأبى أن تفلت الأمور من يده بأي حال من الأحوال، حتى وإن أبدى بعض الاستعداد للتكيّف معه. وقوة هذه الحركة في الجزائر مردّها إلى تساهل النظام السياسي بعض الشيء، إذ يعتبر بعض التظاهرات الاجتماعية غير خطيرة بالنسبة إلى مركزه. أما تونس، فيمكن اعتبار الوضع فيها وضعاً وسطياً بين الطرفين.

بالاضافة إلى ما سبق، يمكن الاشارة كذلك إلى أن نجاح حركة اسلامية في قطر من الأقطار قد يفتح الشهية لهذه الحركة في القطرين الباقيين. وعندها لن يكون للفروق الاجتماعية بين الأقطار الثلاثة دور كبير في تفسير الظاهرة.

ويرى الباحث أن الحركات الاسلامية في البلدان الثلاثة تجتمع في كونها «تطوراً طفيلياً للايديولوجيا القومية». غير أن هذه الحركة تبدو نقضاً تاماً للايديولوجيا القومية، ولا سيما في الجزائر وتونس. فبالنسبة إلى هذه الحركة، لم تخفق الايديولوجيا القومية فقط في تحقيق مشروعها الوطني القائم على الوحدة الوطنية والتقدم، والقائم خاصة على اعطاء الاستقلال السياسي واقعاً فعلياً بتحويله إلى استقلال اقتصادي وثقافي من صنع المجتمع، وإنما وضعت نفسها في قوقعة النظرة الوطنية الضيقة، مما جعلها أعجز عن أن تواجه التحدي الخارجي.

وحتى وإن خرجت عن هذه القوقعة، فإنها فعلت ذلك في اتجاه لا يتفق والمعطيات المحلية، وبالتالي المصالح الوطنية.

والملاحظة الأخيرة في هذا الباب هي أن الرجوع إلى الاسلام لا زال عملية مبهمة تحتاج إلى كثير من البحث على اعتبار أن هذا الرجوع لا يبدو متصلاً بالفوز بـ «مرضاة الله» بقدر ما هو متصل بأمور هي في الواقع أكثر دنيوية.

ثانياً: تدخّل الجيش في الجزائر: الاشارة، من طرف الباحث، إلى تدخل الجيش في كل مرة دون التعرّض إلى ظروف هذا التدخل، قد تترك مجالاً للموقف التبسيطي القاضي بالحكم على النظام السياسي بالحكم العسكري دون الأخذ بعين الاعتبار معطيات وطنية قد تكون على غاية من الأهمية. فالاكتفاء بالاشارة إلى تدخل الجيش في كل مرة قد يوحي بالطابع العبثي لهذا التدخل. في هذا السياق، يبدو من اللازم تفسير اصرار الجيش الجزائري - مثلاً - على ألا يبدو جيشاً انقلابياً، وذلك منذ الاستقلال.

ثالثاً: النقابة في الجزائر: أول ما يلاحظ أن هناك مفارقة في الوضع الحالي للنقابة العمالية في الجزائر. ففي الوقت الذي نجد فيه قيادة النقابة تتجه أكثر فأكثر إلى التركيز على العمل المطلبي على حساب العمل السياسي، نجد القاعدة - على العكس - تتجه أكثر فأكثر إلى العمل السياسي في الوقت الراهن. فهل مردّ ذلك أن القاعدة حصل لها الاقتناع بأن لا مخرج لها إلا من خلال تغيير جذري للنظام السياسي حتى وإن كانت جاهلة مدى حسن اختيارها، والتبعات المترتبة على هذا التغيير الجذري.

٧ - صفوح الأخرس

نحن أمام معضلة (Dilemma) منهجية تستوجب الحل وتلك المعضلة تتشكل مما يلي:

١ - يشير التعريف الاجرائي لمفهوم المجتمع المدني إلى المؤسسات التي تنشأ وتتطور خارج اطار «الدولة». وأضع الدولة بين هلالين للإشارة إلى أن هذا المفهوم يتميز عن السلطة. وقد تم هذا التمييز في جلسات سابقة.

٢ - إن التحليل الاجتماعي يشير إلى أن مكونات المجتمع المدني ترسخ في أعماق التاريخ الاجتماعي، وتتفاعل مع عناصره الاقتصادية والاجتماعية والادارية. وملاحظات أحمد ولد الحسن حول موريتانيا لها ما يماثلها في المشرق العربي.

٣ - إن الجهود التي تبذلها بعض الدول الآن تتمثل في نقل مؤسسات المجتمع المدني من مرحلتها التاريخية إلى المرحلة المعاصرة.

٤ - في إطار تلك النقلة يبرز تساؤلان هما:

أ - هل بإمكان تلك المؤسسات أن تتواءم مع معطيات العصر الحديث؟

ب ـ هل يشكل بروز مؤسسات عصرية ضمن إطار الدولة هيمنة ايديولوجية للدولة على تلك المؤسسات؟

٥ ـ إن الاشكالية التي تضع المجتمع المدني في مقابل الدولة إشكالية غير منهجية وغير سليمة ويجب أن ننظر إليها في محورين:

المحور الأول: المراحل التاريخية لتطور المجتمع المدني.

المحور الثاني: نشوء وتطور مؤسسات اجتماعية عصرية، في إطار الدولة الحديثة، لاستيعاب النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لفئات كانت خارج إطار المجتمع المدني في مراحله التقليدية، ومن تلك التنظيمات الشعبية المتمثلة بالمرأة، والشباب، والنقابات المهنية، واتحادات الطلبة، واتحادات الحِرف والمهن وما إلى ذلك من مؤسسات اجتماعية تشكّل النشاطات العصرية وتستوعبها.

باختصار إن مفهوم «المجتمع المدني» يخضع لقانون التغير والتبدل، وتتبدل عناصره بتبدل القوى الاجتماعية والحركات السياسية التي تشهدها كل مرحلة. وفعلاً، يصعب علينا فهم مطالب المجتمع المدني بمعزل عن التحليل الاجتماعي لمطالب الشباب العاطلين عن العمل. إن السؤال الاجتماعي لا ينفصل عن السؤال السياسي. والديمقراطية وسيلة لتحقيق أهداف محددة وليست هدفاً بحدّ ذاتها. استناداً إلى ذلك، وضعنا في ورقة التعقيب على بحث مسعود ضاهر نموذجاً يربط بين الأبعاد التحليلية لمفهوم الديمقراطية بالواقع الاجتماعي المادي والمحسوس.

٦ ـ إن نشوء النظام الانتاجي الصناعي يتطور بتفاعل مع عناصر النظام الانتاجي الزراعي. والرأسمالية الصناعية توجد إلى جانب نشاط «النخبة الزراعية» تحالفاً، أو تناقضاً. لذا، فإن النتيجة الحتمية لهذه التعددية الاقتصادية أن نرى ما يماثلها في التعددية السياسية وفي التعددية الاجتماعية. ويبقى التحدي الديمقراطي الكبير هو كيفية التعايش بين تلك التعدديات في إطار الدولة العصرية التي تجابه هي أيضاً بتحديات أكبر من الخارج.

٨ ـ عبد الإله بلقزيز

أشاطر عبد القادر الزغل الرأي في الكثير مما أورده على سبيل تشخيص سيرورة نمو الحقل السياسي والحقل الاجتماعي في المغرب العربي. غير أنني اخترت أن أجتزىء من ملاحظاتي على النص ـ وهي كثيرة ـ ملاحظة واحدة تتصل بالمطاف الذي بلغته العلاقة الصراعية بين النظام والحركة الوطنية في المغرب، وتصوره له في صورة نجاح سياسي للنظام في «تهميش الأحزاب السياسية المتحدرة من حركة التحرر القومي» ـ حسب عبارته.

ألاحظ على هذا الاستنتاج مجانبته الرؤية الموضوعية التي حاولها في النص وكانت الأداة التي توسلها. مثلما ألاحظ عليه بعض سطحيته في وعي علاقات القوة السياسية في المغرب. نعم، يمكن المتأمل في وقائع الساحة السياسية المغربية وخريطة قواها أن يعتقد نوعاً من

الاعتقاد في نجاح النظام السياسي في تهميش هذه الحركة، أي في اخراجها من مركز الساحة السياسية واضعاف تأثيرها في التطور السياسي للبلاد. لكن هذه الصورة ليست ـ في الواقع ـ أكثر من انطباع خارجي، وهي لا تلتقط البنى العميقة التي تحكم الحقل السياسي وتنظم علاقات التوازن فيه.

يمكن تحقيب علاقة النظام بالحركة الوطنية ـ وبالتالي تحقيب التجربة السياسية المغربية المعاصرة ـ منذ الاستقلال السياسي لعام ١٩٥٦ إلى المرحلة الراهنة، بالقول إنها علاقة مرت بحقبتين: حقبة الصراع من أجل انتزاع السلطة واحتكارها، ثم حقبة الصراع من أجل توزيع السلطة.

في المرحلة الأولى، حمل كل من النظام والحركة الوطنية ـ وكلاهما يملك شرعية سياسية بقدر معين ومتفاوت ـ مشروعاً شمولياً لاحتكار السلطة يقصي الآخر ويتقوّم بنفيه، خصوصاً بعد انهيار المصالحة التي بدأت مع ١٩٥٦ وشهدت ذروتها في «تقاسم» وظيفي للسلطة إبان الحكومة الوطنية التي رأسها عبد الله ابراهيم (أحد قادة المعارضة في حزب الاستقلال) بين ١٩٥٨ و١٩٦٠. لقد جربت الحركة الوطنية كل الوسائل للاستيلاء على الحكم بما في ذلك اللجوء إلى العنف المسلح بتحريك بقايا خلايا جيش التحرير التي لم تكن قد قبلت الاندماج في القوات المسلحة الملكية عند تأسيسها. وكانت النتيجة قاسية حين نجح النظام في انزال خسائر فادحة في البيئة التنظيمية والبشرية للحركة الوطنية. كما جرّب النظام فرض سلطة شمولية تستبعد المعارضة من حقل المشاركة، فأعلن حالة الاستثناء، وعطّل الدستور، وحدّ من القوانين المنظمة للحريات العامة، لكن النتيجة كانت أن الصراع الاجتماعي والسياسي خرج عن حدود القدرة على المراقبة والضبط فدخلت البلاد سلسلة متلاحقة الحلقات من الانتفاضات. وتكاد الفترة الفاصلة بين ١٩٦٣ و١٩٧٤ تلخص هذا المشهد من العنف المتبادل بين النظام والحركة الوطنية الذي أنتج حالة من الاستنزاف السياسي للبلاد، وترك جروحاً غائرة في الذاكرة بَنَت السياسة ـ في ما بعد ـ على نوع من الشك المتبادل.

في المرحلة الثانية، حاول الطرفان أن يصوغا عقداً سياسياً جديداً بينهما، قوامه اعتراف الحركة الوطنية بالمؤسسة الملكية في مقابل إقدام النظام على اجراء انفتاح سياسي متدرج، والاعتراف بحق أحزاب الحركة الوطنية ومؤسساتها الجماهيرية في العمل الشرعي، وفي المشاركة في السلطة. وقد ساعد على إنهار هذه التسوية ضغط المسألة الوطنية التي طرحت نفسها بحدة منذ منتصف السبعينيات. جوهر المعركة السياسية خلال هذه الحقبة ـ التي ما نزال نعيش فيها ـ هو حدود الساحة التي سوف يحصل عليها كل طرف من «صفقة» توزيع السلطة، وهي صفقة تجري عمليتها في المطبخ التشريعي وفي المعامل السياسية ذات الطبيعة الاستشارية التي نزع النظام إلى تكثيف انتاج كثير منها في السنوات الأخيرة ووضع لها وظيفة محددة هي أن تكون خلايا للتفكير و«التشاور» في القضايا والملفات الساخنة، غير أن هذه الصفقة تتقرر نتائجها في الشارع أيضاً. وهكذا، فيما ينزع النظام إلى الحد من جموح الحركة الوطنية في انتزاع الكثير من المكاسب السياسية ومن مساحة المشاركة في ادارة السلطة، تميل

هذه الأخيرة إلى تقليص مساحة احتكار النظام للسلطة وتحسين موقعها في التوازن السياسي، وبالذات تجاه السلطة.

إن الاستنتاج الذي يمكن صوغه ـ وهو ما ليس وارداً في فرضية عبد القادر الزغل ـ هو أن التاريخ السياسي المعاصر في المغرب هو تاريخ انتقال إلى الصراع، من صراع للاستيلاء على السلطة إلى صراع على توزيعها... وتقاسمها.

٩ ـ سعود المولى

لقد أغناني تعقيب الأخ أحمد ولد الحسن عن طرح الكثير من القضايا، وإنني موافق تماماً على ما جاء في التعقيب المذكور، وعندي ملاحظات إضافية:

١ ـ حول المفاهيم التي استخدمها عبد القادر الزغل، فرغم تأكيده أن «الانثروبولوجيين والعديد من علماء السياسة لم يعودوا يدرسون المجتمعات والثقافات العربية من خلال مرآة النموذج الغربي»، ورغم تأكيده «تخيل النماذج والنظريات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية بخيال الثقافة البرجوازية الغربية» ورغم تشديده على عدم علمية ادعاء كونية المفاهيم الاجتماعية، إلا أنه يقرأ تاريخه ومجتمعه بخيال مفهوم هو موضع خلاف وصراع في الغرب ذاته، لا بل إن هذا المفهوم كان نتاج حركة سياسية معينة في فترة تاريخية معينة في فرنسا، وهو مفهوم «الهيمنة الايديولوجية». ثم إنه يقيّد مفهوم «الايديولوجيا» ضمن اطار الحقل السياسي (نقلاً عن بشلار ومانهايم) ويبني على ذلك فكرة «العرض والطلب الايديولوجيين»...

٢ ـ اعتقد أن اغفال موريتانيا وليبيا لا يعود فقط إلى نقص في المعطيات، وإنما إلى منهجية عزلت بلدان المغرب المعالجة (الجزائر، تونس، المغرب) عن محيط التأثيرات العربية ـ الاسلامية، أي أنها منهجية فصلت مسار التشكّل الثقافي ـ السياسي التاريخي للنخبات الاجتماعية في هذه المنطقة عن تحديات وسياقات المحيط العربي الاسلامي، وهي سياقات كان لها أبلغ الأثر في وعي وممارسة النخبات المغربية. ولا حاجة للتذكير بدور الأفغاني ومحمد عبده وشكيب أرسلان ورشيد رضا، ومجلتي المنار والفتح وغيرهما، ولا حاجة إلى التذكير بالبعثات المغربية في نابلس وغيرها من مدن بلاد الشام (ومنها خرج رعيل كبير من قادة الحركة الوطنية المغربية)، ولا حاجة إلى التذكير بارتباط شخصيات أمثال مصالي الحاج وعلّال الفاسي وصالح بن يوسف وحتى بورقيبه، بالتراث الفكري والعملي، لا بل بالارتباط الشخصي وبالأبوّة الروحية مع أعلام مشرقيين أمثال الأمير شكيب ارسلان.

٣ ـ إن هذه الملاحظة تقودنا إلى الملاحظة الأهم وهي حول حقيقة كون ما يسميه الباحث «الايديولوجيا الاسلامية» تطور طفيلي، أو تطور انعطافي للايديولوجيا القومية وردة فعل على مأسسة الايديولوجيا القومية في اطار الدولة القومية.

إن الباحث يقلّب المسألة بشكل عشوائي لا أصل له ولا حجة... فالحركة الوطنية

المغاربية هي في الحقيقة الوريث الشرعي للحركة الاسلامية الاصلاحية، وهي في الواقع تطور انعطافي، طفيلي، في مسار الحركة الاسلامية الاصلاحية ناجم عن تكيّف النخبات المغاربية مع الواقع الدولي الجديد منذ منتصف العشرينيات من هذا القرن. وهذا التطور نلحظه في كل المنطقة العربية وليس فقط في منطقة المغرب. . . وهنا لا حاجة أيضاً إلى التذكير بدور شكيب أرسلان على سبيل المثال وزيارته إلى تطوان التي تؤرخ بداية انطلاق الحركة الوطنية المغربية (١٩٣٠) وذلك باعتراف أقطاب هذه الحركة (الفاسي، بللا فريج، بنونة، الطريش) وكذلك بدور وتأثير شكيب أرسلان وسط العمال والطلاب المغاربة في فرنسا، وتشكيل نجمة شمال افريقيا. ولا ننسى أيضاً انعقاد المؤتمر الاسلامي الأوروبي في جينيف برعاية شكيب أرسلان، وفيه برزت عملية تكيّف الاسلامية الاصلاحية وتطورها إلى «وطنية اسلامية اصلاحية» على أيدي النخبات الجديدة وبتأثير من تطورات الوضع الاقليمي والدولي عموماً. وتجربة الوفد في مصر، وتجربة الكتلة الوطنية في سوريا ولبنان، وتجربة القيادة الفلسطينية الاسلامية (الحاج أمين الحسيني، الشيخ القسّام، والسعدي، وسلامة والحسيني) تندرج أيضاً ضمن السياق نفسه.

ومن هنا، فإن انتعاش التيار الاسلامي حديثاً لا يُفهم كتطور طفيلي أو انعطافي في «حركة قومية» موهومة، إذ إن هذه الحركة كانت أصلاً اسلامية اصلاحية، وإنما ينبغي تفسير ذلك في الذاكرة الحضارية والوجدان الجمعي للجماهير المغاربية من ناحية، ثم في صعود قوى ونخبات حديثة تجدد خطاب المواجهة الحضارية ضد التبعية والتخلّف والاستبداد والتجزئة من جهة أخرى، وخصوصاً بعد فشل التجارب السابقة. . .

١٠ ـ محمد صفي الدين خربوش

ثمة ملاحظة عامة تتعلق بتركيز البحث على تاريخ الحركة الوطنية في كل من تونس والجزائر والمغرب ثم على ما أطلق عليه الايديولوجيا الاسلامية دون التركيز على مؤسسات المجتمع المدني، بالدرجة الأولى التي اعتقد أن أهمها الأحزاب السياسية المعارضة والمناضلة من أجل الاستقلال ثم الحاكمة بعد الاستقلال أو المشاركة في الحكم على الأقل (الحزب الحر الدستوري ثم الاشتراكي الدستوري وجبهة التحرير الوطني الجزائرية وحزب الاستقلال)، والاتحادات والنقابات ولا سيما العمالية والطلابية، وغيرها من التنظيمات مثل الطرق الصوفية وحركات المعارضة الاسلامية.

وكنت أتمنى أن يوضح البحث أساليب هذه الأحزاب والاتحادات في التأثير في السلطة ومدى نجاحها في ذلك. كما كنت أتمنى أن يوضح التغير الذي حدث في الأحزاب الثلاثة السابق ذكرها عندما تحوّلت من مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني ـ قبل الاستقلال ـ إلى مؤسسة من مؤسسات الحكم بعد الاستقلال. ومن الجدير بالذكر أن هذه الأحزاب قد استغلت وجودها في السلطة واحتكارها لها في التضييق على مؤسسات المجتمع المدني ـ التي سبق وتحالفت معها إبان حقبة النضال ضد الاستعمار. وتعدّ العلاقة بين الحزب الدستوري

واتحاد الشغل التونسي أبرز الأمثلة على هذه الظاهرة كما تكرر الوضع بين جبهة التحرير الوطني واتحادَي العمال والطلبة. وقد عرف المجتمع العربي ظاهرة سعي الأحزاب الحاكمة إلى تأميم هذه الاتحادات. ويمكن القول إن مؤسسات المجتمع المدني كافة في الوطن العربي ـ عدا الأحزاب التي قُدّر لها احتكار السلطة ـ قد عانت بعد الاستقلال بدرجة أكبر من معاناتها في المرحلة الاستعمارية.

والحقيقة أنني لم أشعر بالارتياح لتقرير الباحث «الوطن العربي تتقاذفه اليوم ثلاثة أشكال من القومية، قومية الدولة ـ والأمة والقومية العربية والقومية الجديدة لـ «الاخوان المسلمون» الذين يسعون إلى السيطرة على دواليب الدولة وإلى اختراق المجتمع المدني بالتحكم في تحرك المرأة في المجال العام. وفي السياق نفسه، أشار الباحث إلى أن «الشكل المطروح هو الخروج من تسلطية براغماتية في اتجاه انفتاح ديمقراطي يحمل في طياته مخاطر كليانية باسم الاسلام».

والخلاصة أن الباحث قد شغل نفسه بالتحذير من الخطر الاسلامي بدلاً من الحديث عن المجتمع المدني في المغرب العربي، الذي يعتبر الأحزاب والجماعات الاسلامية بالتأكيد جزءاً هاماً منه. ومن ثم كان ينبغي دراستها دون التركيز عليها دون غيرها.

١١ ـ أحمد بعلبكي

بعد يومين من التأمل والتأويل في مفهوم المجتمع المدني، أعتقد أن تحديد المفهوم يكون بتعيين ظروف نشوئه التاريخية والمعرفية.

وفي تقديرنا أنه لا بد من الإقرار بوجود ما نسميه الانتظام الاجتماعي الأولي الذي يلبي حاجات الناس اليومية والحياتية سواء في نطاق العائلة أو القرابة أو المحيط الانتاجي. وإذا كانت أطر هذا الانتظام تترابط لتوصل إلى ضرورة انبناء السلطة المهيمنة على هذا الانتظام، إلا أن هذه السلطة الضرورية المهيمنة لا تعني أنها غير متناقضة مع الأطر الاجتماعية الناظمة للحياة اليومية.

ولهذا أقترح أن تُعتمد تسمية المجتمع الأهلي لأشكال انتظام المجتمعات ما قبل الرأسمالية وما قبل سيادة علاقاتها وقوانينها. وأن المجتمع الأهلي العربي الذي ننتمي إليه شهد تطور أطر الانتظام الاجتماعي والفكري قبل الاستعمار الرأسمالي خاصة أن مجتمعات الاسلام المجتهد حتى الخلافة الفاطمية كانت تشهد تطوراً بالغاً للأطر الرأسمالية التجارية والحرفية، وهذا ما أدى إلى بروز التعارض مع السلطة المهيمنة والناظمة، وذلك من خلال الفرق الكلامية والزوايا الصوفية.

وبعد هذا التمييز للمقصود بالمجتمع الأهلي وامكانية قصر استعماله على المجتمعات التي لا تسود فيها العلاقات القانونية الرأسمالية، وبعد قبولنا المتحفظ ربط عبد القادر الزغل المجتمع المدني بسيادة ايديولوجيا الفردانية وهيمنتها على الجماعية في بلدان الرأسمالية المتطورة،

فإننا نرى أن انتقالنا إلى المجتمع المدني سيبقى انتقالاً معوقاً طالما أن مجتمعاتنا يستحيل عليها أن تكون أو أن تصير رأسمالية بالشكل المعاصر، وأن مجتمعاتنا الراهنة المنفتحة على التسوية والتكيّف اللاحقين بها تحت ضغط التبعية المتفاقمة ستبقى مجتمعات أهلية تتصارع فيها طموحات النخبات الفردانية وطموحات العوام إلى حماية هوياتها الثقافية وحقوقها في الخبز والكرامة، ومن خلال ايديولوجيات المعاندة والمعارضة للامبريالية ابتداء من التوجهات القومية مروراً بالتوجهات الماركسوية وصولاً إلى التوجهات الاسلامية التي تنجح في جعل التعبئة ضد الامبريالية شاملة. ولكن التحدي الذي ينتظر التوجهات الاسلامية هو تحدي الدخول إلى العصر الذي تهيمن فيه امبريالية معاصرة جداً. وإذا لم تراع الحركات الاسلامية مدى الهوّة الموجودة اليوم بين التعبئة الاسلامية المنفعلة على الامبريالية المتعصرنة في ظل الثورة العلمية التقانية وفي عسفها الذي شهدناه في الخليج، فإن الفترة ستكون هذه المرة كبيرة جداً، وسيكون الاحباط هذه المرة ليس مع البيروقراطيات بل مع القيم الروحية التي تدخل في قوام شخصيتنا الأساسية.

وهل نخلص إلى القول بأن انتقالنا من تشكيلة المجتمع الأهلي إلى تشكيلة المجتمع المدني المعاصر لا يمكن أن يتيسر إلا بعد سقوط التعبئة المنفعلة التي شيعتها الخواص النخبوية وتدفع العوام تكاليفها حروباً أهلية متمادية أو غير ذلك من زلازل؟

وهل هذه الزلازل هي القابلة التي تستولد القطع المعرفي الضروري للوصول إلى معايير مجتمعنا المدني العربي المتميز عن ذلك الذي تحقق في المتروبولات الرأسمالية الذي تتجادل فيه مقتضيات حريات الشعوب واستقلالها مع مقتضيات حريات أفرادها، وأن المجتمع المدني الرأسمالي المتروبولي الغربي الذي تهيمن فيه الفردانية على الجماعية هو مقولة ايديولوجية تبدو فيه الفردانية ظاهرياً محدّدة ولكنها في الواقع مقولة ايديولوجية تتحدّد بأواليات اجتماعية انتاجية رأسمالية غير مرئية ولكنها محدَّدة في الواقع.

١٢ ـ سيف الدين عبد الفتاح

لست أدافع عن لغة بعينها ولكنني أدافع عن «المنهج» المظلوم في غالب حواراتنا، فالجرأة على التعميمات واستسهال ذلك، أمر يؤدي إلى تجاهل المنهج الضابط للتميز وتضخيم الذاتية والهوى والتحيزات في علاج وتناول «الظاهرة الاسلامية» ـ إن صحّت تلك التسمية ـ أمر يشيع في معظم البحوث التي تتناول مستوى أو آخر من هذه الظاهرة، نشير إلى بعض منها في هذا البحث.

أولاً: إن هذه الورقة ـ وضمن عناصر تحيز للاقتراب من الظاهرة الاسلامية ـ لم تميز في لغة الخطاب الموصوفة «بالاسلامية» بين مستويات متنوعة، ذلك أن لغة الخطاب الاسلامي محل تنازع، وهي على الأقل محل تنازع أربعة أطراف وتصورات:

أ ـ السلطة التي تحاول اغتصاب هذه اللغة لمصلحتها لتسويغ حركتها وسياستها وربما تبرير استبدادها وغير ذلك من مداخل لتوظيف تلك اللغة.

ب ـ المؤسسات الرسمية الدينية، وهي وفق ميراث طويل أداة للسلطة في هذا التسويغ، تلجأ إليها السلطة عند الطلب، ضمن عمليات اضفاء الشرعية على القرارات والسياسات، التعبئة السياسية، لجم المعارضة، استخدام اللغة الرائجة أو الأكثر فاعلية، السلطة في هذا السياق تحدد الطالب والمطلوب.

ج ـ الحركات الاجتماعية الشعبية والقوى السياسية غير الرسمية التي تتخذ من الاسلام مرجعيتها الأساسية، وهي إذ تحتجّ على السلطة من ناحية وأدواتها من ناحية أخرى وتوظيفها للغة الاسلامية، فإنها تحاول أن تتبنى لغة اسلامية تشكل خطابها المناهض للسلطة السياسية أو مؤسساتها الدينية الرسمية.

د ـ التوجهات الفكرية والايديولوجية الأخرى، وهي تستخدم لغة الخطاب الاسلامي إما في تبرير أساسيات قواعدها الفكرية وايديولوجيتها المبتغاة، وربما تهجم على هذه اللغة ذاتها واستخدامها.

ونظن أن فض الاشتباك بين هذه المستويات الأربعة واستخدام هذه اللغة من هذه الأطراف المتعددة والمتنوعة أمر مهم في هذا السياق يحدّد المسؤولية، كما يحدّد الفاعلية، كما لا يسمح بلعبة خلط الأوراق بين تلك المستويات، ذلك أن فض الاشتباك هذا يجب أن يتم بآثاره المنهجية ودلالاته الفكرية والحركية. الأمر في هذه الورقة ليس على هذا النحو.

ثانياً: التاريخ وتوظيفه، وهنا يثار أكثر من اشكال حول كيفية التوظيف وأين؟ ومتى؟ ولماذا؟ الاستغراق في التاريخ على حساب الواقع الميداني ليس إلا هروباً إلى التاريخ، والتواصل بين مراحل التشكل الجنيني للمجتمع المدني وتراكم عناصره، وصور وجوده. . . هذا التواصل بين كل تلك الفئات لم ألمسه في البحث، بل كان فيه اقتطاعات نود لو تُسد!

ثالثاً: التركيز على المؤسسات الحزبية مدخل آخر للتحيز، فالحزب ليس المصدر الأهم في التكوينات الاجتماعية والسياسية، ومعظمها في الوطن العربي تكتنفه الأزمات سواء في التصور لدورها أو في حركتها الفعلية، ناهيك عن خصوصية تشكيلاتنا الحزبية، ونظن أن إشارات المعقب على البحث كافية في هذا المقام، بل إن الاقتصار على التكوينات المجتمعية الحديثة دون غيرها واهمال التقليدية منها ربما، بل غالباً ما يشير إلى تحيز آخر.

رابعاً: ومن مداخل التحيز أيضاً طريقة التعامل مع الأفكار، فحينما ذكر مفهوم القومية آثر ألّا يفهم على نحو آخر فآثر أن يجعل عليه حاشية، إلا أنه في الوقت ذاته أهمل توضيح لفظ «الايديولوجيا الاسلامية»، فلماذا نتهاون منهجياً وبحثياً عند الحديث عن الاسلام وكل ما يتعلق به من ظواهر بينما أمرنا غير ذلك عند الحديث عن أي ظاهرة أخرى؟ فإن مقولات بعينها تسند مرجعياً وتدبج لها الحواشي ويشار إليها بإيضاحات، بينما يظل التعامل مع الظاهرة الاسلامية تعاملاً في أدنى درجات المنهج، بل إنه ربما يشارف أن يدلف إلى أبواب اللامنهج.

وانظر كذلك إلى أوصاف نصف بها ابن باديس داخل هذا البحث فهو «برجوازي واقعي» فلو بُعث من مرقده وسُئل عن وصفه كبرجوازي واقعي فلا أدري ماذا سيكون رد

فعله. استخدام تلك المسميات والأوصاف يجب الحذر ـ منهجياً ـ في استخدامها عند قراءة تاريخنا وتراثنا في حركتها وأفكارهما ومفكريها.

وغير ذلك من مداخل التحيز لا يتسع المقام لحصرها أو الحديث عنها.

١٣ ـ عبد القادر الزغل يردّ

بعد شكر كل من تدخّل في المناقشة اسمحوا لي أن أجيب بعجالة حول بعض المفاهيم الواردة في ورقتي.

أولاً: مفهوم المجتمع المدني.

إنني لا أرفض مبدأياً أن يُعطى لمفهوم المجتمع المدني محتوى عام جداً يمكّن الباحث من استعمال هذا المفهوم للتعمق في توضيح نوعية العلاقة بين الدولة ما قبل الرأسمالية والتنظيمات الأهلية. فنقول مثلاً إن المجتمع المدني هو تعبير عن نسق التنظيمات الأهلية المستقلة نوعاً ما عن الدولة. الملاحظة الوحيدة التي أود أن أقدمها في هذا السياق هي أن اختيار هذا المحتوى العام جداً لمفهوم المجتمع المدني لا يسمح لنا بأن نتعرف إلى خصائص التنظيمات الأهلية ما قبل الرأسمالية ولا على خصائص التنظيمات الأهلية للمجتمعات الرأسمالية أو الخاضعة للنظام العالمي الرأسمالي.

لقد اخترت عند كتابة ورقتي أن أركّز على التنظيمات الحديثة الناجمة عن تفكك العلاقات الاجتماعية التقليدية. الجدل المعرفي حول محتوى المفاهيم هو في الواقع جدل حول معنى صلاحية الفرضيات البحثية التي تحدد محتوى المفاهيم.

ثانياً: مفهوم القومية وعلاقة هذا المفهوم بالخطاب القومي العربي.

كل خطاب قومي هو قبل كل شيء خطاب نضالي يدعي أن الأمة التي يدافع عنها وُجدت من قديم الزمان بحدودها الجغرافية التي يطالب بها هذا الخطاب. الخطاب القومي العربي يدعي أن الأمة العربية تكونت من بداية الفتح الاسلامي وتجمع كل الشعوب المعربة أو المندمجة. في الثقافة العربية كالبربر والأكراد، إني لا أعارض هذا الخطاب كمشروع تاريخي لأن كل خطاب قومي هو مشروع تاريخي. أقول فقط إن الأمة العربية بالمفهوم الحديث للأمة لم تتشكل تاريخياً قبل الخطاب القومي ونضال القوميين العرب لإرساء أسس هذه الأمة العربية وهي لا زالت في مرحلة البناء القومي.

هل هذا الاعتراف ـ أو الانتماء ـ بالمشروع القومي العربي يؤدي حتمياً إلى عدم الاعتراف بالواقع التاريخي المتمثل في الحركات القومية التي ناضلت للحصول على استقلال بلادها بمنطق قومي لا يتعدى حدود قطر معيّن؟ هل الانتماء إلى المشروع القومي العربي يفرض علينا أن لا نسمي هذه الحركات الاجتماعية حركات قومية؟ هنالك دون شك صعوبة من الناحية اللغوية عند من يعتقد أن جميع الدول العربية هي كيانات مصطنعة وأنه لا وجود

شرعياً إلا للقومية العربية. إني كباحث أسجل وجود ايديولوجيا قومية «قطرية» ناتجة من حركية تاريخية أدت إلى دول قومية لا يناقش في شرعيتها إلا أقلية من القوميين العرب وليس كل القوميين العرب.

ثالثاً: العلاقة بين الحركات القومية والحركات الاسلامية.

كل الحركات القومية تطالب بوحدة الثقافة بين الحاكمين والمحكومين. الصعوبة تكمن هنا في تحديد مكونات هذه الوحدة الثقافية إذ لا يوجد مجتمع له ثقافة موحدة في كل أبعادها. لقد كان الاسلام أحد مكونات الثقافة القومية في البلدان العربية ولم يكن البعد المحوري كما في باكستان ـ الحركات الاسلامية تطالب ككل الحركات القومية بوحدة الثقافة بين الحاكمين والمحكومين ولا تعترف بشرعية أي وحدة ثقافية إذا لم تكن خاضعة لتصورها للإسلام. الحركات الاسلامية هي إذاً تواصل للحركات القومية لأنها تدافع كالحركات القومية عن خضوع البعد السياسي للبعد الثقافي، غير أنها حركة انعطافية للحركات القومية لأن تحصر البعد الثقافي في المحور الديني.

ملاحظة أخيرة حول الحركات الاسلامية . . .

فلقد عبّرت في ورقتي عن تخوفي من البعد التسلطي الكلياني الذي يحمله مشروع الحركات الاسلامية بتعدد اتجاهاتها. صحيح أن الحركات القومية بتعدد اتجاهاتها تحمل فكراً تسلطياً عندما تدّعي أنها تتكلم باسم الأمة الموحدة أو باسم الشعب. الفرق بين التيارين السياسيين هي إن قيادة الحركات القومية تركز شرعيتها على علاقتها العضوية بالأمة أو بالشعب. وهذه العلاقة قابلة للتجدد أو الانفصال فهي مبدأياً قابلة النقاش ككل ظاهرة وضعية. أما عندما يرفع الاسلاميون شعار «القرآن دستورنا» أو عندما يطالبون بتطبيق الشريعة الاسلامية فإنهم لا يفرقون بين تأويلهم الحرفي للنص الديني وقدسية هذا النص ويدّعون ـ عندما يمتلكون السلطة ـ أن تأويلهم للنص الديني هو ما أنزل الله. إني على علم أن هناك تيارات متصارعة داخل الحركات الاسلامية فمنها ما يسمى المعتدل ومنها ما يكفر من خالف تفكيرهم، ولكن المنطق الداخلي لكل هذه الحركات يحمل بعداً كلّيانياً رغم تعدد اتجاهاتها لأنها لا تميز بين السياسة التي في ميدان الصراع والتفاوض حول المصالح المادية والرمزية والدين الذي هو ميدان الايمان والعقيدة غير القابلين مبدأياً لكل نقاش عقلاني. يمكن التفاوض حول المصلحة. أما العقيدة الدينية فهي وحدة لا يمكن أن تقسم بين أجزاء كالمصلحة المادية أو الرمزية. فإذا ادعى السياسي أنه يتكلم باسم الاسلام فإنه مبدأياً رافض لأي نقد إلاّ لمن يدعي أنه يتكلم أيضاً باسم الاسلام ولا يفصل بين الاثنين إلا القوة المادية. وهنا يكمن البعد الكلياني لمنطق الايديولوجيا الاسلامية. كل هذا لا يمنعنا من أن نلاحظ تجذّر الحركات الاسلامية في الثقافة السياسية لمجتمعاتها.

الفصل الحادي عشر

المجتمع المدني في مصر والسودان

حيدر ابراهيم علي

مدخل

يصعب الحديث عن مجتمع مدني واقعي أو نموذجي في أي قطر عربي وذلك بسبب ارتباط هذا المفهوم بالدولة الحديثة أو الدولة القومية (Nation - State)، التي ظهرت بالفعل حديثاً في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد كانت هذه الدولة الحديثة نتيجة سيرورة تاريخية محددة اتسمت بصراع طبقي وسياسي بين طبقات وفئات اجتماعية صاعدة وأخرى تتمسك بالأمر الواقع والتاريخ. يضاف إلى ذلك صراع قومي أدّى إلى تفكك الكيانات الكبرى مثل الامبراطورية الرومانية المقدسة أولاً، ثم الامبراطوريات الأوروبية الأخرى. نتج من هذه الصراعات قيام دول على أرض أو اقليم محدد يضم قومية أو قوميات مترابطة أو متحدة، وفي الوقت نفسه صار لشعوب تلك الدول الجديدة حقوق سياسية متزايدة في المشاركة في السلطة السياسية والحكم، مع اختلاف المراحل، ومدى هذه المشاركة حسب ظروف كل دولة. لذلك فالمجتمع المدني ملازم لوجود الدولة الحديثة وتطورها، التي قامت أساساً على حق المواطنة والمساواة القانونية للمواطنين وشرعية الحكم، وبالتالي تحديد طريقة اختيار الحاكمين والممثلين للشعب في السلطة السياسية، ومهامهم، ومدة انتهاء التفويض.

ضمن مثل هذه العلاقة ينشأ ويتطور المجتمع المدني لأنه مشروط بوجود المشاركة السياسية وتقنينها في حقوق تحكم الطرفين وواجباتها بصورة ملزمة من خلال الدساتير المكتوبة والأعراف.

في الأقطار العربية فُرضت الدولة الحديثة من الخارج بواسطة التدخل المباشر (الاستعمار القديم) أو التبعية، ولم تكن تطوراً مجتمعياً طبيعياً وذاتياً لتلبية الاحتياجات الفعلية لوجود اجتماعي مشترك ومستمر، وبالتالي تعبّر عن المصالح المشروعة للقوى الاجتماعية الرئيسية،

التي تتطابق مع المؤسسات والممارسات السياسية القائمة في المجتمع، وهذا شكل متقدم للديمقراطية السياسية.

الدولة في الأقطار العربية اصطناعية وتكاد تكون مجرد جهاز قمعي متخلف في بيروقراطية تسيطر عليها نخبات حاكمة تقليدية وجديدة هيمنت لأسباب وراثية أو لعلاقاتها مع الادارة الاستعمارية. لهذا تعتبر الدولة القطرية أو الوطنية في الوطن العربي نفسها شاملة لكل المجتمع، ولا وجود لأي حركة أو صوت أو تنظيم خارج مظلتها(1).

من البديهي القول إن وجود المجتمع المدني غير ممكن من دون فضاء ديمقراطي حقيقي تنتشر فيه مؤسسات وتنظيمات شعبية تراقب وتبدع وتكمل سبل تطور المواطنين وتقدمهم، وتضمن مشاركتهم في السلطة السياسية، وفي كل الموارد المادية وغير المادية.

حسب هذا الفهم للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، يصبح من الممكن دراسة كل الأقطار العربية كوحدة، رغم بعض الاختلافات التاريخية والخصوصية الموجودة في كل قطر، لأنها تشترك في مضمون الدولة القائمة، وفي تحديد دور المواطنين، ومدى مشاركتهم والاعتراف بحقوقهم. ويصبح الاختلاف في الدرجة وليس في النوع بمعنى وجود حدود، لا يمكن تجاوزها، مسموح بها للمجتمع المدني أن يمارس قدراً من الحركة والفعل، ولكن في النهاية كل شيء محكوم بتسلطية الدولة العربية، حيث تلتقي الملكيات المطلقة والمقيدة، والجمهوريات التقدمية والمحافظة، والمشيخات التقليدية. لذلك جمعت هذه الدراسة بين قطريّ وادي النيل مصر والسودان رغم اختلاف التطور التاريخي والتباين الواضح للتكوينات الاجتماعية وتنوع التأثيرات الثقافية، فظاهرة المجتمع المدني موضوع حديث ومعاصر يهتم بالحاضر والواقع السياسي والاجتماعي المعاش. وفي هذه الحالة يقرأ التاريخ من خلال الحاضر، وليس العكس.

عرفت مصر سلطة ادارية مركزية منذ عهد الفراعنة. ولكن السودان عرف مثل تلك السلطة منذ دخول محمد علي السودان في عام ١٨٢١. كما أن السودان يتميز بالتنوّع والتعدد الإثني، بينما مصر موحّدة أو متجانسة إلى حد كبير.

كانت مصر على الدوام على اتصال مع الخارج بسبب موقعها الاستراتيجي والجغرافي النادر، أما السودان فقد شهد فترات عزلة طويلة حتى بداية هذا القرن. كما عرفت مصر التعليم مبكراً، وكذلك عرفت المجالس النيابية والجمعيات والصحافة وتطور الفنون. ومع ذلك تبقى المسافة الفاصلة بين مصر والسودان في مجال ممارسة الديمقراطية غير كبيرة. ولم

---

(١) لمزيد من التفاصيل، انظر: سعد الدين ابراهيم، محرّر، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)؛ غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ومحمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

يتجسّد ذلك التطور في علاقة الدولة والمواطن بصورة تعبّر عن اختلاف شاسع في مستوى التطورات الأخرى غير السياسية. بل على العكس، كانت بساطة المجتمع السوداني و «تخلّف» العلاقات الاجتماعية فيه - استمرار الولاءات القبلية والعشائرية، مثلاً - ميزة تظهر في رفض السوداني عموماً السلطة والهرمية والتراتب الاجتماعي. سبب هذا التقارب في ما يتعلق بالديمقراطية وعلاقة الدولة والمجتمع المدني، يعود إلى أن كلاً من مصر والسودان، خضع للاستعمار، ثم استمر كقطر تابع وطرفي، ولذلك جاءت الدولة مفروضة عليه من الخارج.

فالدولة حديثة سواء في مصر أو في السودان، رغم أن مصر عرفت منذ ستة آلاف سنة وجود حكومة مركزية تدير شؤون اقليم معلوم الحدود ومعروف السكان، ولكن للدولة القطرية الحديثة شروطاً أخرى، يمكن اجمالها في ما يلي من العناصر:

فالدولة كيان سياسي قانوني، مما يعني أنها بناء للقوة، تحكمه مجموعة من القوانين، ويتجسّد في جهاز بيروقراطي، مدني - عسكري - أمني، وبالتالي تقنين حقوق وواجبات كل من العاملين في الجهاز أو المتعاملين معه من المواطنين، ذات سلطات سيادية في اقليم، له حدود معروفة، ويعيش على أرضه مجموعة من البشر (أي المواطنين أو الشعب). والعنصر المهم هو وجوب الاعتراف بشرعية هذا الكيان داخلياً وخارجياً، أي أغلبية أفراد المواطنين الخاضعين لسلطته، وخارجياً: قبول الدول الأخرى بوجود هذا الكيان في الأسرة الدولية[٢].

تقتصر هذه الورقة - ضمن الفهم السابق - على دراسة مصر الحديثة، التي تكوّنت أساساً بسبب علاقة ما مع الخارج وبالذات أوروبا، لذلك نؤرّخ لها بحملة نابليون (١٧٩٨ - ١٨٠١) وبداية حكم محمد علي (١٨٠٥)، ويمكن تحقيب المجال الزمني للدراسة حسب أحداث محددة، فالحقبة **الأولى** تمتد حتى الاستقلال في عام ١٩٢٢، **والثانية** حتى ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢، والحقبة **الثالثة** تستمر حتى اليوم. وهذا التقسيم الثلاثي تفصله أحياناً خطوط وهمية، اضافة إلى أن كل حقبة تتفرّع بالتأكيد حسب أحداث هامة؛ فالحقبة الثانية قد تبدأ بثورة سنة ١٩١٩ أو بمطلع ١٩٢٤ حين تولّى سعد زغلول الحكم، وقد تكون معاهدة ١٩٣٦ حدّاً فاصلاً، أو الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩. أما الحقبة الثالثة فيمكن أن تقسم إلى ثلاث فترات حكم: عبد الناصر، السادات، ومبارك. كذلك فترة عبد الناصر نفسها من قيام الثورة وحتى قوانين ١٩٦١، ثم حتى هزيمة ١٩٦٧، ووفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠. وبالنسبة إلى حقبة ثورة تموز/ يوليو قد تكون أهم التواريخ هي: ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣. وتبقى الدراسة في التقسيم الثلاثي مع التركيز على الأحداث الهامة والممتدة إلى حقبة تالية.

أما بالنسبة إلى السودان، فقد جعلنا عام الاستقلال ١٩٥٦ خطّاً فاصلاً في التاريخ

---

(٢) ابراهيم، محرّر، المصدر نفسه، ص ٤٢، وبهجت قرني، «وافدة، متغربة، ولكنها باقية: تناقضات الدولة العربية القطرية،» المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٥ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧)، ص ٣٤ - ٣٥.

السياسي الحديث. تبدأ الفترة الأولى من دخول البريطانيين في عام ١٨٩٨ حتى كانون الثاني/ يناير ١٩٥٦، وتشتمل على أحداث، مثل انتفاضة ١٩٢٤، وقيام مؤتمر الخريجين ١٩٣٨، واتفاقية الحكم الذاتي ١٩٥٣. أما الفترة الثانية فيمكن أن تقسم حسب التناوب العسكري والديمقراطي للحكم، أي ١٩٥٦ حتى ١٩٥٨ الديمقراطية الأولى، ثم ١٩٥٨ ـ ١٩٦٤ حكم الجنرال عبّود، ثم ١٩٦٤ ـ ١٩٦٩ الديمقراطية الثانية، و١٩٣٩ ـ ١٩٧٥ حكم الجنرال النميري، ثم ١٩٨٥ ـ ١٩٨٩ الديمقراطية الثالثة، يعقب ذلك من حزيران/ يونيو ١٩٨٩ الحكم العسكري الثالث.

تقارب الورقة المجتمع المدني كمؤسسات أهلية مستقلة وطوعية تعمل على تأكيد حق المواطنين في المشاركة السياسية بحيث لا تتنامى تسلطية الدولة حتى تقضي على الحقوق الأساسية للإنسان، مما يعني في الوقت نفسه تناقص شرعية سلطة الدولة، ويجعل الدولة معزولة واقعياً عن أي سند شعبي حقيقي. ومن ازدياد الفجوة بين الدولة والمجتمع المدني، تأتي كل التوترات والصراعات وعجز الدولة ولا مبالاة الجماهير. لذلك تهتم الدراسة بمدى مساهمة الأحزاب والنقابات والاتحادات المهنية والجمعيات الاجتماعية والثقافية في تعميق الديمقراطية وتوسيع المشاركة السياسية ودمقرطة كل مجالات الحياة الاجتماعية داخل القطر ميدان الدراسة. لذلك، فإن متابعة تطور تكوينات المجتمع المدني وتاريخه سيكون الهدف منها تحديد هذا الدور سلباً أو ايجاباً على المسيرة الديمقراطية. ومن هنا لن تدخل الدراسة في تفاصيل تاريخ تلك الكيانات والمؤسسات إلا بمقدار ما يفيد ذلك في معرفة تأثير المجتمع المدني في المجال السياسي.

الأحزاب السياسية في مصر والسودان

يواجه الباحث من البداية سؤال إشكالي: هل من الممكن الحديث عن أحزاب سياسية وحياة حزبية في ما يخص مصر والسودان؟

يرى كثير من الباحثين أن ما نسميه أحزاباً سياسية في هذين البلدين لا يزيد على كونه جمعيات سياسية أو تكتلات انتخابية.

يقول أحد الكتّاب المصريين عن نشأة الأحزاب المصرية: «ولو اننا حاولنا مقارنة صورة التكوين الحزبي في مصر بالمفهوم الحزبي الشائع لوجدنا أنه من الظلم السياسي أن نطلق على كثير من التنظيمات التي تكوّنت في مصر أنها توضع تحت المفهوم الحزبي، وإنما هي أقرب إلى جمعيات سياسية منها إلى تنظيمات حزبية. ومع ذلك فإنه نظراً لظروف مصر والتخلّف الذي عاشت فيه، وقوة الاحتلال واستحالة تواجد الفرصة لتكوين أحزاب سياسية متكاملة فقد جاز لنا أن نسمي التكوينات التي نشأت في ذلك الوقت بأحزاب سياسية»[3] ويحملها البعض مسؤولية انهيار الحكم المدني في الخمسينيات، لأنها لم تكن أحزاباً

---

(٣) محمود متولي، مصر والحياة الحزبية والنيابية قبل سنة ١٩٥٢ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٠)، ص ١٥٢.

ايديولوجية، ولا تملك برامج سياسية واجتماعية مفصلة، وإنما كانت مجرد تجمعات لساسة محترفين، ولنواب وصلوا إلى البرلمان بسبب أوضاعهم الوراثية ومصالحهم الطبقية[4].

وفي السودان يتكرر لدى مؤيدي الحكم الدكتاتوري وصف الحزبين الرئيسيين بالطائفية والدكتاتورية، يقول أحدهم عن الحزب الاتحادي وحزب الأمة: «أحزاب نشأت على أساس لا يعطي فرصة لوجود مشاركة شعبية فقد كانت نشأتها على كيانات اجتماعية قائمة لا على فكر سياسي بعينه... أساس الحزبين كان الطائفية الدينية (...) والانتماء الطائفي يجعل المشاركة الشعبية مشلولة إن لم يعدمها»[5].

هذا الاعتراض صحيح ومنطقي في مجمله، وفي أغلب الحالات التي جربها الوطن العربي كله وفي مصر والسودان خلال فترات الديمقراطية أو الوجود النيابي والبرلماني. ولكن هذا الاعتراض على تطور ومضمون وشكل الأحزاب قد يراد به باطل في كثير من الأحيان، أي كمبرر لقيام انقلابات عسكرية يتحدث بيانها الأول دائماً عن فساد الأحزاب السياسية وعجزها، أو لوقف الفوضى ـ كما يفسّر الممارسات الحزبية والبرلمانية.

هذا الاتجاه الدكتاتوري يرى الحل في القضاء على الأحزاب وانهاء العمل الحزبي الشعبي عوضاً عن اعطاء الأحزاب والجماهير فرصة لتطوير عملها وضبط هياكلها ولوائحها وتنظيم مؤتمراتها... الخ. فعلاج الديمقراطية الحزبية أو البرلمانية هو دائماً مزيد من الديمقراطية. فالمشكلة ليست في الأحزاب فقط، التي هي في الأصل نتاج تطور اجتماعي ـ اقتصادي وتاريخي محدد، ولا تأتي من خارج حركة المجتمع ومستوى سيرورته الواقعي. فالمجتمع المتخلف قد ينتج بالضرورة أحزاباً متخلّفة وعسكراً متخلفين أيضاً. ولكن من جانب آخر تحاول بعض الأحزاب تجاوز تخلفها وتخلف مجتمعها من خلال تحول ذاتي أو تأثر بالخارج وتقليد بعض ايجابياته.

وتسترشد هذه الورقة بتعريف وقواعد تحدد النموذج المثالي للحزب المنشود، الذي يمكن أن يكون عنصراً فعّالاً في المجتمع المدني، أي يمكن أن يوسّع المشاركة الشعبية، ويحدّ من احتكار النخبات التقليدية والحديثة للسلطة، ويدفع بالتنمية ويحركها من الركود وهدر الامكانات.

هناك تعريف سكوني إلى حد ما، يقول إن الحزب: «اتحاد أو تجمع من الأفراد، ذو بناء تنظيمي على المستويين القومي والمحلي، يعبر ـ في جوهره ـ عن مصالح قوى اجتماعية محددة، ويستهدف الوصول إلى السلطة السياسية أو التأثير عليها بواسطة أنشطة متعددة، خصوصاً من خلال تولي ممثليه المناصب العامة، سواء عن طريق العملية الانتخابية أو بدونها»[6].

---

(٤) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٨٢ ـ ٨٤.

(٥) حسن علي الساعوري، **المشاركة السياسية في ديمقراطية الأحزاب السودانية** (الخرطوم: دار الثقافة للطباعة والنشر، [د.ت.])، ص ٨.

(٦) أسامة الغزالي حرب، **الأحزاب السياسية في العالم الثالث**، سلسلة عالم المعرفة؛ ١١٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧)، ص ٢١.

ولكن للأحزاب شروط وقواعد معينة تجعلها تستحق الاسم وتقوم بالدور السياسي الديمقراطي المطلوب، فهي لا بد من أن تنبع من قاعدة شعبية، وتعبر عن مصالح وطموحات مجموعة كبيرة أو غير محدودة، كالطائفة الدينية، ثم تتخذ الديمقراطية والدستورية وسيلة للعمل وسط الجماهير. أن تبدأ دمقرطة نفسها قبل أن تدعي تحقيق ذلك في مجتمع أو في دولة ستقيمها، يعنى أن يتم انتخاب القادة والتنفيذيين داخل الحزب من القاعدة إلى القمة وأن تدعو إلى مؤتمرات منتظمة، وأن تمارس النقد الذاتي، وأن تعمل على تثقيف جماهيرها وتزويدها بوعي وثقافة سياسية.

باختصار أن تكون أحزاب ديمقراطية حقيقة. فالملاحظ أن الأحزاب تتخذ الديمقراطية أو البرلمانية والحزبية وسيلة فقط للوصول إلى الحكم، لذلك فهي تستعين أو تؤيد الجيش في النهاية لو فشلت في تحقيق هدفها برلمانياً أو شعبياً مثلاً.

تستطيع أحزابنا أن تتطور وتتجاوز عيوبها وقصورها بالمران على الديمقراطية، وهي حتى الآن لم تجد الفرصة الكافية ـ زمنياً وشروطاً ـ لكي تتعلم من أخطائها.

١ ـ دور الأحزاب في مصر

يتميز التطور الديمقراطي في مصر بعدم تزامن الحياة النيابية، أي قيام المجالس الاستشارية والنيابية، والتجارب الدستورية، أي اقرار الدساتير، وقيام الأحزاب السياسية. فلم تكن هناك عملية واحدة تضمنت هذه العناصر معاً ونمت من تفاعل جدلي يؤثر ويتأثر، ثم تصبح النتيجة سبباً والعكس. مثال ذلك أحزاب سياسية تضع دستوراً من داخل مجلس نيابي، ثم يحدد الدستور شكل المجلس النيابي القادم وشروط تكوين الأحزاب وهكذا. فقد عرفت مصر مع قدوم نابليون عام ١٨٩٨ محاولات انشاء مجالس استشارية يعتبرها البعض ارهاصات نيابية، لأنها سمحت بإشراك ممثلين للمواطنين ـ غالباً من المشايخ والأعيان ـ في عملية اتخاذ القرار أو الموافقة عليه من خلال نظام الديوان العام والديوان الخصوصي. وكان الغرض المعلن «هو تدبير الأمور والنظر في راحة الرعية واجراء الشريعة». وهي أقرب إلى المجالس البلدية في وظائفها التي تؤديها، مثل تنظيم الأسواق، والاهتمام بالصحة العامة، وتعيين بعض الشرطة[٧]

من هنا نفهم أسباب إنشاء محمد علي واسماعيل مثل هذه المجالس خلافاً للوضع الذي كان سائداً في عهد المماليك والعثمانيين عموماً. فقد كوّن محمد علي عام ١٨٢٩ ما يسمى مجلس المشورة أو الشورى، الذي تألف من كبار موظفي الحكومة، ومن العلماء والذوات أو الأعيان، وكانت له مهام محددة هي النظر في مسائل الادارة والتعليم والأشغال العمومية، وكان ينعقد مرة واحدة في السنة، ولا ينظر في الشؤون المالية. كما أنشأ عام ١٨٣٤ «المجلس العالي»، الذي يتكوّن من نظّار الدواوين، ورؤساء المصالح، واثنين من العلماء، واثنين من

(٧) متولي، مصر والحياة الحزبية والنيابية قبل سنة ١٩٥٢، ص ١٦ ـ ١٧ و٢٥ ـ ٢٩.

التجار، واثنين من الأعيان من كل مديرية من مديريات مصر السبع في ذلك الحين. ثم كوّن مجلساً ثالثاً «المجلس العمومي» عام ١٩٣٧ للنظر في شؤون الحكومة العامة[٨]. وكل هذه المجالس كانت عن طريق التعيين، ومحدودة السلطات وشكلية، ولكن وجودها يعني أن الاستبداد والانفراد بالرأي لم يعد وضعاً طبيعياً. توقف هذا الاتجاه نحو اشراك ممثلي المواطنين بعد وفاة محمد علي عام ١٨٤٨، وحرمت مصر فترة من ذلك الحق الناقص لأنه كان في الأصل هبة من الحاكم. وهذا هو الفرق بين الماغنا كارتا (Magna Carta) (١٢١٥) وبين فرمانات الخديوي أو الحكام، فالأولى نتيجة صراع وانتزاع حق، وبالتالي وضعت أسس الديمقراطية وسيجتها بالدساتير والممارسات. وهذا يفسر علاقة الحكام في مصر حتى الوقت الحاضر مع الدستور والبرلمان والأحزاب والمجتمع المدني.

يظهر الأثر الأوروبي في التجربة المصرية في المشاركة السياسية مرة أخرى خلال حكم الخديوي اسماعيل، الذي بادر في عام ١٨٦٦ إلى إنشاء «مجلس شورى النواب» ووضع لائحتين للمجلس: الأولى اللائحة الأساسية، وتتكوّن من ١٨ مادة، تبين سلطات وطريقة انتخاب المجلس، والثانية اللائحة النظامية وهي مكوّنة من ٦١ مادة تنظم عمل المجلس، وطريقة المناقشة، وكيفية اختيار الرئيس والوكيل، أي بمثابة لائحة داخلية. كذلك كان اسماعيل أول من أدخل نظام اختيار العمد في القرى والأرياف، التي كانت تتم ـ كما يقول أحد المؤرخين ـ عن طريق الانتخاب أو الديمقراطية المباشرة، حيث يجتمع الفلاحون ويختارون علانية مرشحيهم.

وتم تكوين مجالس محلية في كل أقاليم مصر[٩]. ورغم الجوانب الايجابية الكامنة في هذه التجربة الدستورية الرائدة. إلا أن شخصية القائم بها والظروف التاريخية التي ولدت فيها لم تكن تساعد في تطويرها واستمرارها. يقول غسان سلامة إن «اللحظة الدستورية» في مصر جاءت في جو ملتبس، فقد كان المبادر إلى ذلك: «هو الخديوي اسماعيل، الملك المتأورب الذي ارتفع عدد الأوروبيين المستقرين في مصر خلال بعض عهده (١٨٦٠ ـ ١٨٧٦) من بضعة آلاف إلى أكثر من مئة ألف، والمتسامح مع البعثات التبشيرية، والمغرق مصر تحت ثقل الديون الخارجية»[١٠]. وفي الوقت نفسه كانت فكرة إنشاء مجلس شورى النواب تهدف ـ كما يقول العديد من الباحثين ـ إلى محاولة اسماعيل الخروج من أزمته المالية من خلال ربط واشراك كبار الملاك وشيوخ الريف والقرى والعمد، وإعطاء سياسته المالية وتجاوزاته غطاء من الشرعية قد يمكّنه من المناورة مع القوى الأجنبية.

ولكن المعارضة جاءت من المجلس نفسه الذي كان يريده اسماعيل أداة طيّعة يشغّلها كما يريد في مواجهة التدخل الأجنبي. وبسبب هذه الحاجة تسامح مجبراً مع المعارضة المتنامية

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٥١.

(١٠) غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٦١ ـ ٦٢.

التي صار لها زعيم في المجلس هو عبد السلام المويلحي، كذلك ظهور صحافة غير رسمية وانتشار تيارات فكرية بين المثقفين متأثرة بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. كل هذه تطورات وظروف كان يمكن أن يزدهر فيها مجتمع مدني متقدم لولا أن قطع الاحتلال البريطاني مسيرة الشعب المصري نحو الديمقراطية وبالذات لائحة شباط/ فبراير ١٨٨٢ التي يعتبرها البعض تعبيراً عن أمنية وطنية لنخبة اجتماعية جديدة تعكس تطلعات الأمة في تلك الفترة من أجل الحرية والديمقراطية، وتتصور النظام السياسي الذي يضمن لها الحقوق الأساسية بتطوير المجلس النيابي القائم في ذلك الوقت.

يربط كثير من الباحثين بين المسألة الوطنية والديمقراطية، وهذا ما يميز الديمقراطية في مصر عنها في أوروبا، فقد كان الصراع من أجل الديمقراطية مرتبطاً تاريخياً بالصراع الوطني. يقول حسام عيسى في هذا الصدد: «بمعنى أنه في البداية كان الصراع من أجل الديمقراطية هو الصراع من أجل انتزاع سلطة اصدار القرار من السلطة الأجنبية المسيطرة، ولم يأخذ كما أخذ في أوروبا، شكل الصراع بين فئات اجتماعية مختلفة. ولم تكن الديمقراطية الوسيلة التي سيطرت بها البورجوازية اجتماعياً أو انتزعت السيطرة من طبقة أخرى»[11]. لذلك يلاحظ في التجربة المصرية أن شعارات الديمقراطية ترفع في اللحظات التي يشتد فيها الصراع الوطني. وهذا ما يسميه عبد الملك الجدلية بين الاستقلال الوطني والنزعة الدستورية الذي يشكّل محتوى الثورة الوطنية البرجوازية الديمقراطية الذي يركّز على الاستقلال والديمقراطية[12]. ولم تكن الديمقراطية الاجتماعية أو التنمية واردة في أفكار تلك الفترة وبرامجها، وهذا ما يفسّر شعار الحركة الوطنية السودانية: «تحرير لا تعمير» الذي يفصل بوضوح بين المهمتين. وكان هذا الفصل هو مقتل الديمقراطية ونهاية الحكم المدني بغض النظر عن سلبياته، وبداية دورات حكم العسكريين. كانت النتيجة في مصر تهميش المجتمع المدني قرابة الأربعين عاماً، وفي السودان دخلت البلاد حلقة شيطانية في تبادل السلطة بين العسكريين والمدنيين.

تعامل الاحتلال البريطاني مع مبدأ المشاركة السياسية والدستور بصورة تسمح له بقدر كبير من المرونة التي تمكّنه من ادارة البلاد واستغلالها بأقل تكلفة - ليست اقتصادية فقط - ممكنة، وبمسحة من الشرعية الشكلية تضمن تأييداً ما أو على الأقل عدم مقاومة. كان هدف البريطانيين هو اشتراك المصريين على مستوى الادارة فقط وليس اصدار القرار والتشريع. ويقول تقرير «دوفرين» الذي خطّط فيه لشكل الحكم والمشاركة بعد الغاء مجلس شورى النواب: «... إن الشعب المصري لا زال قاصراً وأنه إذا منح الحرية فسوف يسيء فهمها وأن ذلك سيعطل الاصلاحات التي تنوي بريطانيا القيام بها». ويضيف: «إنني أخشى أن النظام النيابي مهما كان محكماً لا يقويهم على اثبات استقلالهم من جهة الرأي في الانتخابات بالنظر لتعوّدهم على الخضوع والاذعان وتسلّط

---

(١١) انظر: «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة)،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، ط ٣، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٨٥.

(١٢) أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨)، ص ٧٩ - ٨٠.

الجهل عليهم واحاطتهم بالمؤثرات الرديئة»[١٣]. لذلك رغم تشكيل العديد من المجالس على المستويين المحلي والقومي، إلا أنها عديمة الأثر والفعالية في تمرين المصريين على الديمقراطية والمشاركة أو في الحد من تسلّط البريطانيين وأعوانهم. فقد تم تشكيل مجالس مثل: جمعيات القرى ومجالس المديريات، إضافة إلى مجلس شورى القوانين والجمعية العمومية والجمعية التشريعية.

كانت فترة العقدين الأولين من هذا القرن مجالاً لنضال وطني ضد الاحتلال ساعدت فيه، فضلاً عن العوامل الذاتية، أوضاع دولية مؤاتية. ومن خلال الربط بين الاستقلال الوطني والحقوق الدستورية والديمقراطية تهيأت الفرصة لقيام أحزاب تمثّل أسس مجتمع مدني مؤثر ومتجذّر لولا دور القصر في الحياة الحزبية في ما بعد، وكذلك السياسة البريطانية، ثم القدرة الخاصة لهذه الأحزاب والتجمعات. يؤرّخ للفترة التي أعقبت حادثة دنشواي، أي عام ١٩٠٧، وما بعد كميلاد، ثم انتشار للأحزاب وفكرة الحزبية. وكانت بالفعل لحظة صراع حاد بين الادارة البريطانية برعاية المفوض البريطاني غورست وبين الحركة المصرية الوطنية التي التفّت حول الحزب الوطني ـ بزعامة محمد فريد الذي خلف مصطفى كامل ـ الذي تمتد جذوره كفكرة وتسمية إلى عام ١٨٨١. وتعتبر المذكرة التي رفعت إلى رئيس الوزراء البريطاني في ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٨١، برنامج الحزب رغم عدم وجود هيئة حزبية تقوم بذلك عدا أحمد عرابي[١٤]. والحزب تكوّن حقيقة عام ١٨٧٩ من مجموعة ضباط انضم إليهم بعض الأعيان والشخصيات العامة وبعض القيادات الدينية، وأصدر البيان الأول.

وفي ٢٢ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٠٧ أعلن مصطفى كامل في الاسكندرية في دعوة عامة للجماهير، ضرورة الانضمام إلى الحزب الوطني الذي اتخذ «الجلاء» مبدأ له حتى سمّي أحياناً «حزب الجلاء»[١٥]. ورغم أن الحزب رفع شعاراً مكّنه من اجتذاب الجماهير كما أصدر عدداً من الصحف، إلا أنه فضّل عمل التنظيمات السرية متأثراً ببعض الحركات في الهند وايرلندا. هذا التوجّه يعكس ضعف الحس الديمقراطي وعدم الثقة في قدرات الشعب. كما يلاحظ أن الحزب الوطني كان يملك تصوراً متكاملاً لتطور المجتمع المصري، ولكن لم يحل مشكلة الأداة أو الوسيلة لتحقيق ذلك. وحدها كانت أدبياته تتحدث دائماً عن القوة التي تعني المادية أو العنف وحسب، ويمكن أن تتحقق بقيام جمعيات سرية مثل «جمعية التضامن الأخوي» التي قالوا عنها: «إن أعضاء الجمعية آمنوا ايماناً عميقاً بأن العدو يستخدم القوة لاخضاعنا ولا بد للعدو أن يفهم أن الأمة المصرية فيها قوة معنوية وإرادة تؤهلها لأن تدفع القوة بالقوة»[١٦].

---

(١٣) متولي، مصر والحياة الحزبية والنيابية قبل سنة ١٩٥٢، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣. ويتساءل هل البرنامج من وضع أحمد عرابي أم المستر بلنت أم الاثنين معاً؟.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(١٦) عصام ضياء الدين، الحزب الوطني والنضال السري، ١٩٠٧ ـ ١٩١٠ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧)، ص ٧٠.

بسبب هذا الفهم، استطاع أول حزب مصري أن ينتشر ويحقق شعبية كاسحة ويمثّل نموذجاً جيداً مبكراً لأحد تنظيمات المجتمع المدني. فقد انبثق عن «جمعية التضامن الأخوي» عدد من الجمعيات نذكر منها: جمعية الرابطة الأخوية، جمعية الاخلاص الوطنية، جمعية الحياة، جمعية الاتحاد الشرقي المتين، جمعية اتحاد الأديان، جمعية الاتحاد الأزهري، جمعية الاصلاح الأزهري، جمعية الاتحاد المصرية، وجمعية أخرى اتخذت اسمين: «جمعية ترقية السكان» أو «جمعية إحياء الشعائر الدينية»، ثم جمعية الرقي الاسلامي، وجمعية المجاهدين. وأغلب هذه الجمعيات تأسست خلال عامي ١٩٠٨ و١٩٠٩، وتشمل جمعيات سرية وعلنية، بالإضافة إلى جمعيات أخرى في الأقاليم وفي أوروبا مثل «جمعية مصر الفتاة» في انكلترا والجمعية المصرية في باريس. وكوّن الحزب الوطني أيضاً «نادي المدارس العليا» وجمعية الفلاحين، ودعا إلى تأسيس النقابات العمالية في الصناعة والزراعة، ويرجع إلى أعضاء الحزب الفضل في تأسيس نقابة «عمال الصنائع اليدوية».

وكان لمدارس الشعب الليلية التي أنشأها الحزب دورها الهام في التنسيق بين نقابات عمال المرافق العامة ونقابة الصنائع اليدوية. وجعلت هذه المدارس هدفها رفع مستوى تعليم الطبقات العامة وفي الوقت نفسه نشر مبادىء الوطنية والثورة بين الطبقات الدنيا، وقد درّست النظريات الثورية ومقاومة الاحتلال[١٧]. وكما يقول أحد مؤرخي الحزب، أيقن محمد فريد أن محور التنظيمات السياسية يكمن في التنظيمات العمالية والفلاحية والشباب ثم التنظيم الحزبي الذي يضم كل الاطارات الشعبية الأخرى. لذلك يرى الحزب ضرورة التحدي، مثلاً، للدفاع عن اضرابات العمال والتوسط في منازعاتهم مع الحكومة، كما عبّرت صحيفة الحزب «اللواء» عن رأيها في أسلوب الاضرابات «بأنها الملجأ الوحيد للعمال في طلب حقوقهم بصورة اجماعية «فهو» حق من حقوق الأفراد والجماعات واستعماله استعمال للحرية الشخصية وتعطيله تعطيلاً لها»[١٨].

هكذا قدّم الحزب الوطني مثالاً رائداً لامكانية تحويل كيان سياسي إلى دعامة من ركائز المجتمع المدني الممكن. ولكن لم يسند ذلك التطور واقع اجتماعي ـ اقتصادي مؤاتٍ ولا بيئة سياسية متقدمة ولا ظروف دولية ايجابية، بالإضافة إلى العيوب التكوينية والمؤسسية لأحزاب المجتمعات العربية التي تعكس مستوى واقع اجتماعي وثقافة معينة تحدّ حتماً، في نهاية الأمر، من القدرة على تجاوز شروط وجود مثل هذه التنظيمات. وكان الحزب الوطني، رغم كل هذه القدرات والانجازات والأفكار، يعتمد كثيراً على شخصية زعيمه محمد فريد إضافة إلى استغلال التناقض المؤقت بين الخديوي عباس حلمي الثاني وبين بريطانيا.

وهاتان السمتان تمثلان كعب اخيل في الحزب الوطني وفي أحزاب أخرى في ما بعد تحت أشكال أخرى وظروف مختلفة. فقد ضعف الحزب بعد مغادرة محمد فريد مصر عام

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٨٦ و١١١ ـ ١١٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٤ طبقاً لجريدة اللواء، ١٩/١٠/١٩٠٨ (اعتصاب عمال شركة الترام)؛ ٢٠/١٠/١٩٠٨ (ماذا تصنع الحكومة إزاء هذا الاعتصاب)، و٢١/١٠/١٩٠٨ (رجال الحكومة يضربون ويشمرون الأكتاف)؛ (انتهاء الاعتصاب على أسوأ حال).

١٩١٢ رغم أن الحزب حاول الاستمرار بقيادات أخرى، ولكن سياسة كتشنر الحازمة في مواجهة الحزب الوطني والتصفية المنظمة خاصة بعد نشوب الحرب العالمية الأولى (١٩١٤)، وانفراد بريطانيا بمصر، وخلع عباس حلمي الثاني، وانهاء السيادة الشكلية لتركيا، ثم اعلان الأحكام العرفية، كل ذلك أدى إلى تعطيل جميع أشكال النشاط السياسي والحزبي واسكات الصحافة الوطنية[١٩]. ويضيف سعد زهران عدم الوضوح الايديولوجي كسبب هام في انهيار الحزب الوطني، إذ يقول: «أما عن الخلط الفكري وتداخل الخطوط الايديولوجية فقد حدث نتيجة لانفتاح الحزب على فرنسا الليبرالية من جانب، وعلى الخلافة التركية من جانب آخر. هكذا ضم الحزب اتجاهات اسلامية محافظة إلى جانب اتجاهات ليبرالية راديكالية تحديثية. بل إن بدايات الحركة الاشتراكية في مصر تعود أصولها إلى اتجاهات وجدت داخل هذا الحزب في ذلك الزمان»[٢٠].

أخذت الحقبة الثانية منحىً مختلفاً نتيجة ثورة ١٩١٩ واعلان الاستقلال السياسي والدستور، وبالتالي بروز المشكلة الاجتماعية، يضاف إلى ذلك التحوّلات الدولية وظهور الدولة الاشتراكية الأولى وصعود الحركة العمالية ثم الأزمة الاقتصادية وانتشار الفاشية وتنامي الحركات الوطنية ضد الاستعمار القديم، وأخيراً نتائج وآثار الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥). نلاحظ أن الأحزاب التي نشأت مع الحزب الوطني عام ١٩٠٨ وما بعد ذلك، لم تكن تعبّر عن حاجات سياسية واجتماعية حقيقية للتنظيم والعمل السياسي، ومن الصعب أن نطلق عليها صفة الأحزاب المعروفة. فقد انشقت الأرض فجأة عن عدد من الأحزاب. على سبيل المثال نجد في ذلك العام الأحزاب التالية:

الحزب الوطني الحر، الحزب الجمهوري المصري، حزب الأمة، حزب الاصلاح على المبادىء الدستورية (تزعّمه الشيخ علي يوسف)، وفي عام ١٩١٨ الحزب المصري الذي تكوّن من بعض أثرياء الأقباط الموالين لبريطانيا. وفي عام ١٩٠٩ تكوّن حزب العمال والحزب الاشتراكي المبارك وحزب النبلاء[٢١]. وفي الفترة التي أعقبت ثورة عام ١٩١٩، ظهر عدد من الأحزاب. وكان السراي يقوم أيضاً بتشكيل بعض الأحزاب. لذلك كثرت الأحزاب. ويرى متولي أنها بلغت ١٧ حزباً عند قيام الثورة، إضافة إلى وجود أحزاب نسائية ودينية. كانت «الهيئة الوفدية» أو حزب الوفد أهم تلك الأحزاب وأكثرها شعبية، لذلك سمّي حزب الأغلبية. ومن بين أحزاب تلك الفترة: حزب العمال الاشتراكي الشيوعي المصري، وحزب مصر الفتاة الذي سمّي الحزب الاشتراكي الاسلامي، ثم الحزب الاشتراكي منذ عام ١٩٤٩، وحزب الأحرار الدستوريين، والهيئة السعدية، والكتلة الوفدية، وحزب الشعب، وحزب الاتحاد (الاثنان من أحزاب السراي) وحزب الفلاّح الاشتراكي، وحزب العمال، وحزب النيل الديمقراطي، وحزب العمال والفلاحين؛ وهناك أحزاب دينية مثل: الاخوان

---

(١٩) سعد زهران، «مدخل لفهم الأحزاب السياسية في مصر،» ورقة قدّمت إلى: **النظام السياسي المصري: التغير والاستمرار: أعمال المؤتمر السنوي الأول للبحوث السياسية**، تحرير علي الدين هلال (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨)، ص ٣٧٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

(٢١) متولي، **مصر والحياة الحزبية والنيابية قبل سنة ١٩٥٢**، ص ١٥٣.

المسلمين، حزب الله (شباب سيدنا محمد)، وحزب الإخاء والإصلاح الاسلامي؛ وأحزاب نسائية مثل: حزب بنت النيل السياسي، الحزب النسائي الوطني، والحزب النسائي السياسي[٢٢]. هذا الطوفان من الأحزاب يعكس ضعف الوعي السياسي، إذ من الواضح أن الجمعيات تسمّى أحزاباً، ولم تكن تمتلك مقومات الأحزاب من تنظيم وبرامج وفكر. وكان لهذا الوضع آثاره السلبية على موقف الجماهير من الأحزاب لأنه يعطي المبرر الكافي للهجوم على الحزبية التي أصبحت نعتاً سلبياً يصل بها إلى درجة الخيانة عند البعض.

من أجل أغراض دراسة المجتمع المدني، تبقى أحزاب قليلة أهمها حزب الوفد ـ هي موضع البحث والمعالجة رغم أنها تتميز بخاصية شاذة إذ إنها رغم حجمها وشعبيتها، قليلة التأثير في تقوية المجتمع المدني بسبب ضعفها التنظيمي وعمومية برامجها التي غالباً ما تكون مجرد شعارات حماسية لتجييش الجماهير وتعبئتها في مناسبات معينة ذات طابع موسمي. ينطبق ذلك على كل أحزاب الحركات الوطنية مثل الوفد المصري والمؤتمر الهندي والوطني الاتحادي السوداني. فقد أخذ حزب الوفد اسمه اشارة إلى الوفد المصري الذي تألف في ١٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٨ للمطالبة باستقلال مصر، برئاسة سعد زغلول وتسميه منى مكرم عبيد: «أول حزب جماهيري في منطقة الشرق الأوسط بالمعنى العلمي للكلمة»[٢٣]. بينما هو في الحقيقة أقرب إلى الجبهة الوطنية من الحزب. وهذا سبب الانقسامات التي تعرّض لها الحزب خلال السنوات التالية للاستقلال، ويعتبره عبد الملك مجرد تكتل انتخابي للبرجوازية المصرية اتجه نحو الجماهير في فترات المد الوطني بعد الثورة الشعبية عام ١٩١٩ التي التفّت حول شعارات الاستقلال والدستور[٢٤]. يلاحظ أحد المؤرخين نفي الوفد صفة الحزبية عن نفسه لأن الحزب جزء من الأمة بينما الوفد يعتبر نفسه مطابقاً لفكرة الأمة أو الشعب المصري، وذلك لأن «قيادته قد أنكرت صفته الحزبية دائماً وتمسكت بوكالته عن الأمة إلا أن دخوله المعركة الانتخابية عام ١٩٢٤ إلى جانب الأحزاب السياسية الأخرى، قد أعطى الوفد شكل الحزب السياسي»[٢٥].

تثير الملاحظة السابقة الاهتمام في ما يتعلق بفهم الأحزاب العمل السياسي بطريقة تنشّط وتدعم المجتمع المدني أو العكس. فالأحزاب العربية مهتمة بفكرة الاجماع التي يتوارثها المجتمع والفكر الاسلامي، خشية الفتنة التي قد تعني مجرد الاختلاف في الرأي أو المعارضة السليمة. كما قد تعني فكرة الوكالة والنيابة في كثير من الأحيان حرمان الشعب من حقه في الاعتراض أو سحب التفويض أو تعديله لانعدام حرية التنظيم الشعبي وحرية التمثيل الشعبي معاً. وكانت الأحزاب المصرية، ومن ضمنها حزب الأغلبية ـ الوفد ـ تسعى لكي

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢٣) منى مكرم عبيد، «دور حزب الوفد الجديد في إطار المعارضة السياسية،» ورقة قدّمت إلى: **النظام السياسي المصري: التغير والاستمرار: أعمال المؤتمر السنوي الأول للبحوث السياسية**، ص ٤٧١.

(٢٤) عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ص ٩٠.

(٢٥) سامي أبو النور، **دور القصر في الحياة السياسية في مصر، ١٩٢٢ ـ ١٩٣٦** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ١٦٢.

تكون وسيطاً بين الحكام والمحكومين، أو الحكومة والأمة، أو المحتل والشعب. وظل العمل السياسي فترة طويلة محاولة لحفظ التوازن دون التطلّع إلى السيطرة على السلطة السياسية كاملة. ويظل زعماء الأحزاب مجرد قادة شعبيين في مواجهة الاحتلال الأجنبي أو القصر، كامتداد لمنطلق سياسات الأعيان والوجهاء في الصراع التي تبدأ من دور عمر مكرم الذي مثّل العصبية المحلية كوسيط بين الوالي العثماني وشعب القاهرة[26]. وقد انتهت هذه الحقبة بعد منتصف الأربعينيات لتتخذ شكلاً جديداً عند عودة البرلمانية والحزبية المقنّنة مرة أخرى في السبعينيات.

عجزت الأحزاب المصرية خلال تجربة التعددية التي أعقبت الاستقلال واعلان دستور ١٩٢٣ عن تحويل الديمقراطية إلى ممارسة حقيقية واكتفت بالشكليات فقط، مما أعطى القصر دوراً كبيراً في تسيير الدولة وتوجيه تحوّلات المجتمع لصالح الطبقات الغنية. ويلاحظ ضعف المشاركة الشعبية في وضع دستور ١٩٢٣، فقد غابت العناصر الوطنية بعد مقاطعة حزب الوفد والحزب الوطني لمطالبتهما بأن يكون ذلك على يد جمعية وطنية، لذلك كانت الغلبة للقصر وكبار الملاّك والأقليات[27]. وأثبتت تجربة تلك الفترة أن ضمانة الديمقراطية ليست الدساتير المكتوبة فقط، إذ لا بد من وجود تنظيمات سياسية فعالة تحرس مواد الدستور وتطورها وتحولها إلى واقع يومي ومبادىء معاشة ومؤسسات معبّرة عن نبض الشعب وطبقاته العريضة والجديدة منها. لانعدام ذلك، وما يعني هامشية المجتمع المدني في الحياة السياسية، فقد تعرضت مصر لانقلابات على الدستور دون رجوع إلى السلطة التشريعية وممثليها، كما حدث بالنسبة إلى دستور ١٩٣٠ الذي ألغته حكومة نسيم في عام ١٩٣٤. في كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٥، صدر مرسوم ملكي بإعادة العمل بدستور ١٩٢٣. أما بالنسبة إلى البرلمان، فقد كان حل المجلس أو فض الدورة من الأمور اليسيرة، وشهدت الفترة من عام ١٩٢٤ حتى ١٩٥٠ عشرة برلمانات، والبرلمان المصري الثاني الذي اجتمع في ٢٣ آذار/مارس ١٩٢٥ حُلّ بعد ٩ ساعات فقط من انعقاده[28].

بلغت أزمة التجربة الديمقراطية المصرية قمتها بعد الحرب العالمية الثانية أو حتى خلالها حين أصبحت مهددة بالسقوط بعد أن فقدت مضمونها بسبب عجزها عن التعبير عن الفئات الاجتماعية الوسطى التي تزايدت أعدادها، وعن الجماهير الشعبية التي تتوق إلى ديمقراطية ذات محتوى اجتماعي. هذه المرحلة المتأخرة تختلف عن عقدَي العشرينيات والثلاثينيات في مطالبها، لذلك يرى بعض الكتّاب أن تلك الليبرالية أو اللحظة الدستورية قد انتهت عملياً

---

(٢٦) محمد صفي الدين خربوش، «التحولات الثورية في النظام السياسي المصري: رؤية نقدية،» ورقة قدّمت إلى: **النظام السياسي المصري: التغير والاستمرار: أعمال المؤتمر السنوي الأول للبحوث السياسية**، ص ٤ ـ ٦.

(٢٧) أبو النور، المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٠٤، ومتولي، **مصر والحياة الحزبية والنيابية قبل سنة ١٩٥٢**، ص ١١٨ ـ ١١٩.

بسبب «عجزها عن دفع الجماهير الشعبية إلى حل المشكلات المركزية للثورة وللنهضة المصرية: الاستقلال الأصيل، وتحطيم سلطة الدولة الرجعية المرتبطة بالامبريالية، وتطبيق سياسة اقتصادية واجتماعية للتطور المتسارع، واعداد فلسفة للثقافة الوطنية الراديكالية لساعة الموجة الثانية الثورية الكبرى التي اكتسحت العالم خلال الحرب العالمية الثانية»[29]. ظلت السلطة السياسية في يد كبار الملاك واستمر استبعاد الفئات الوسيطة الجديدة التي اتجهت نحو تيارات وأفكار أكثر جذرية في تناولها القضية الوطنية والمسألة الاجتماعية. ومن هنا ضمت حركة الاخوان المسلمين ومصر الفتاة والجماعات الاشتراكية والماركسية ـ عناصر الفئات الوسطى الأكثر تمرداً على الواقع أو ثورية، حتى حزب الوفد نفسه ظهرت فيه الطليعة الوفدية. وأدى عجز النظام السياسي القائم في ذلك الوقت إلى انتشار أعمال العنف السياسي مثل حريق القاهرة ١٩٥٢ والاغتيالات السياسية.

كل هذا جعل المسرح مهيأً لتغيير نوعي مختلف لا يواصل مسيرة الحياة النيابية نفسها التي حفلت بالسلبيات مثل الانقسامات الحزبية وإحجام الجماهير عن المشاركة في الانتخابات لشعورها بعدم الجدوى، فضلاً عن فساد العمل السياسي وانحدار أساليب العمل، وشخصنة الصراع على كل المستويات. يضاف إلى كل ذلك دور النظام الملكي في اضعاف الديمقراطية خاصة وهي تنادي بالسيادة للأمة مما يعني انقاص السلطات المطلقة والفردية الخاصة بالملك. وظهرت بوادر خط شعبي ديمقراطي سنة ١٩٤٦ من خلال قيام «اللجنة الوطنية للعمال والطلبة» كجبهة وطنية عريضة عبّرت عن الدعوة إلى الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية.

تمثل المرحلة الثالثة في هذا التقسيم التي تبدأ بثورة تموز/ يوليو خطّاً فاصلاً في التاريخ المصري في ما يتعلق بالأحزاب والبرلمانية والتعددية وعلاقة القائد بالشعب كأب بديل عن الجماهير، وبظهور شعار الديمقراطية الاجتماعية وكأنه نقيض المشاركة السياسية. وارتبطت مهمة التحرير بعدم الاختلاف «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة». وتبقى مقولة أن طريقة الوصول إلى الحكم تحدّد المضمون السياسي للحكم ووسائل استمراره، صحيحة.

الانقلابات العسكرية تبني شرعيتها الأولى على فساد وفوضى الحياة الحزبية، وعلى مخاطرة القيام بالحركة الانقلابية نفسها وعواقب فشلها. ويقرر عبد الناصر في فلسفة الثورة أن الجيش هو القوة الوحيدة القادرة على العمل بسبب وحدته وانعدام صراع الأفراد والطبقات، وارتباطه بالشعب، ووجود ثقة متبادلة بين أفراده، ولديه قوة مادية تكفل له العمل السريع الحاسم. ويضيف أن الجيش لم يكن هو الذي حدّد دوره في الأحداث، بل العكس، كانت الأحداث وتطوراتها هي التي حددت للجيش دوره في الصراع الكبير لتحرير الوطن. وأن الجيش وجد نفسه مضطراً للعمل في عاصمة الوطن وليس على الحدود فقط، ولأنه ـ كما يقول عبد الناصر «كنا نشعر شعوراً يمتد إلى أعماق وجودنا بأن هذا الواجب واجبنا، وأننا إذا لم نقم به نكون كأننا قد تخلينا عن أمانة مقدّسة أنيط بنا حملها»[30]. لذلك قد يكون الانقلاب تعبيراً

---

(٢٩) عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ص ٩٧.

(٣٠) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، سلسلة اخترنا لك؛ ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤)، =

عن مصالح طبقات بعينها ولكن ليس من المنطقي أن يقوم بتسليم مدنيين السلطة ليحكموا رغم قدرات الجيش المذكورة ومهامه التاريخية. فحركة تموز/ يوليو قامت ضد كبار الملاّك والبرجوازية المصرية الكبيرة، وبالتالي كانت منحازة إلى الطبقات الوسطى الجديدة والعمال والفلاحين، ولكنها فضلت نظام الحزب الواحد ثم اعتمدت على جهاز الدولة القمعي والبيروقراطي كدليل على عجزها عن اقامة تنظيم سياسي فعال يرتبط حقيقة بحركة الجماهير[٣١].

ويحمِّل سعد الدين ابراهيم العسكريين ومثقفي الطبقة الوسطى تبعة هذا التحوّل اللاديمقراطي، ويرى ضرورة التنويه بـ «دور العسكريين وانتلجنسيا المدنية في تقويض التعددية الليبرالية ومصاحبات التحوّل إلى التنظيم السياسي الأوحد. فمع اختلاف التفاصيل في توقيت هذا التحوّل وشكله، إلا أن هاتين القوتين الاجتماعيتين لعبتا دوراً حاسماً في هذا الصدد. وهما معاً تنحدران من الشرائح الوسطى والدنيا للطبقة الوسطى الجديدة (. . .) وهذه هي الطبقة التي شاركت في الكفاح من أجل الاستقلال والدستور والديمقراطية في فترة سابقة. ولكن شرائحها الوسطى والدنيا سرعان ما أصيبت بالاحباط بعد سنوات من الاستقلال، بسبب بطء انجازات حكومات ما بعد الاستقلال وتنازع الأحزاب، والهيمنة الأجنبية، والانتكاسات العسكرية الخارجية»[٣٢]. وبالفعل ربطت هذه الفئات الديمقراطية بالفساد والضعف، لذلك وجدت عناصر كثيرة منها في التفكير الانقلابي والأفكار الفاشية والتسلطية، ودور المستبد العادل بديلاً للتعددية والليبرالية السياسية.

وآمنت الأحزاب والقوى السياسية بدرجة أو بأخرى ـ بقدرة الجيش على انجاز المهام الوطنية لذلك عملت ضمن صفوفه. وهذا يفسّر عدم وجود مقاومة شعبية للانقلابات ويقول غسان سلامة عن صدق بالنسبة إلى التجربة المصرية: «إن خيار القيادة العسكرية بعد ثورة تموز/ يوليو بالتخلي عن التراث الوفدي في أكثر من صورة لم يؤدِّ فعلاً إلى قيام معارضة واسعة بين المصريين تدافع عن هذا التراث وتتماهى معه. وبدا أحياناً أن اللحظة الدستورية المصرية (بارتباطها باسماعيل، بمهارتها اللاحقة للانجليز، وبتعاونها المرتبك مع القصر) لم تترك في الثقافة السياسية أثراً عميقاً وكأنها كانت قشرة ثقافية يمكن الاستغناء عنها من دون ضرر كبير أو احلال أنظمة شعبوية ذات تطلعات قومية في مكانها»[٣٣]. ظهرت التعددية والمطالبة بالدستورية وكأنها هموم أقلية متكونة من نخبة متغربة وفئات برجوازية جديدة، أي لم تكن مطالبة شعبية في ذلك الوقت، ولكن هذا لا يعني المبدأ نفسه بل تطويره ضمن ظروف جديدة[٣٤].

= ص ١٩ ـ ٢٠، واليعازر بعيري، ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربي، ترجمة بدر الرفاعي (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٠)، ص ٧ ـ ٨.

(٣١) حسن نافعة، «الإدارة السياسية لأزمة التحوّل من نظام الحزب الواحد إلى نظام تعدّد الأحزاب،» ورقة قدّمت إلى: النظام السياسي المصري: التغيّر والاستمرار: أعمال المؤتمر السنوي الأول للبحوث السياسية، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٣٢) ابراهيم، محرّر، المجتمع والدولة في الوطن العربي، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٣٣) سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٨.

يصعب الحديث عن مجتمع مدني داخل الأنظمة الشعبوية والمطلقة السلطة مثل النظام الناصري، وبالذات في الفترة الممتدة من عام ١٩٥٤ حتى عام ١٩٦٨. ففي البداية صدر القانون رقم ١٧٩ لسنة ١٩٥٢ الخاص بتنظيم الأحزاب السياسية، الذي تقول مادته الثانية: «للمصريين الحق في تكوين الأحزاب السياسية. ولكل مصري الحق في الانتماء لأي حزب سياسي». ولكن سرعان ما صدر قانون حل الأحزاب السياسية في ١٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣. ولم يكن النظام الجديد مهتماً بتنظيم وتسييس الجماهير تعددياً وديمقراطياً، ولكن كان يبحث عن صيغ وأشكال تنظيمية تمكّنه من تعبئة الجماهير وتجييشها ورصّها خلف القرارات «الثورية»، ويتم ذلك بواسطة سلطة مركزية للدولة لا تسمح بأي مساحة للاختلاف والتعدد، خاصة حين تصبح مفاهيم مثل: الثورة، الوطن، الدولة، المجتمع تعني شيئاً واحداً. كما يحدث تماهٍ بين الزعيم والوطن والشعب، وبالتالي يصبح نقد الزعيم اساءة للوطن وخيانة للشعب.

تتعامل السلطة مع الشعب ككتل صماء طائعة ومسلوبة الإرادة، لذلك تلجأ القيادة إلى التجمعات الخطابية الحاشدة ووسائل الاعلام والديماغوجية، فيغيب الحوار والتساؤل والمشاركة، وتبقى الجماهير عاجزة ولا مبالية. من هنا كان طبيعياً أن تبكي الملايين عند استقالة عبد الناصر عقب هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، وتصرخ في حيرة: «تسيبنا لمين؟». وتتسع سلطة جهاز الدولة بحيث تكون كل تنظيمات المجتمع المدني جزءاً من هيمنة البيروقراطية خاصة حين تكون الدولة هي المخدم الرئيسي والقابض على الاقتصاد. يكتب خلدون حسن النقيب عن دور القطاع العام الحقيقي: «إن توسعة القطاع العام والجهاز المركزي للدولة وتدخلها الهائل في الاقتصاد والمجتمع لم تمليه أسباب فنية أو مادية متعلقة بتوفير الرأسمال اللازم للاستثمار في التنمية، وإنما أملته اعتبارات سياسية متصلة بالسياسة العليا للدولة، والتي أدت في النهاية إلى تحقيق الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع»[٣٥]. وفي هذا الاحتكار اختراق كامل لكل مؤسسات المجتمع المدني على مختلف المستويات.

يُبرر بعض مؤيدي التجربة الناصرية غياب الديمقراطية السياسية على أساس أنها استبدلت بشكل ومضمون آخر هو الديمقراطية الاجتماعية لأن الشكل الديمقراطي الذي كان سائداً قبل عام ١٩٥٢، لم يحقق الاستقلال الوطني الحقيقي، وظلت البلاد تابعة والقضية الاجتماعية لم تحلّ. ويرى عيسى ضمن هذا الاتجاه أنه في فترات الانتصارات الوطنية لم تكن تثار بشكل قومي عام قضية العودة إلى النمط الديمقراطي الغربي، ففي عام ١٩٥٢، لم يكن مطلب الديمقراطية الغربية مثاراً، بل كان المطلوب اعطاء الديمقراطية مضموناً جديداً يعني مشاركة أوسع للجماهير حتى يمكن تحقيق الهدف من الصراع الوطني الذي أصبحت التنمية جانبه الأساسي[٣٦]. ويعتقد أنها لم تعد قضية أحزاب في الوعي ما عدا فئات قليلة تمثل البرجوازية القديمة، ولكنه يقرّ بأنه عندما ضُربت الثورة عام ١٩٦٧، طُرحت من جديد

---

(٣٥) النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**، ص ١٩٦.

(٣٦) انظر حسام عيسى، في: «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة)،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، ص ٨٥.

قضية العودة إلى الشكل الغربي من الديمقراطية في اطار الصراع ضد الاستعمار بإرجاع الفضل إلى غياب الديمقراطية.

لم يكن الشكل الذي يعطي الجماهير فرصة أكبر في إصدار القرارات داخل المؤسسات الاقتصادية مثلاً كافياً لتعميم الديمقراطية وسط الطبقات صاحبة المصلحة الحقيقية في الديمقراطية بوجهيها السياسي والاجتماعي. الاعتراف الاسمي بحق العاملين في اصدار القرارات والمشاركة لم يكن يعني الممارسة الحقيقية للسلطة السياسية، وتقنين علاقة الحكام بالمواطنين، واحترام حقوق الانسان. ورغم الحديث النظري في الميثاق الوطني عن الديمقراطية الجديدة التي يتكامل فيها الوجه السياسي والاجتماعي بهدف ضمان الحرية بالاضافة إلى تقليل مركزية السلطة واعطاء المجالس الشعبية دوراً أكبر وتمثيل العمال والفلاحين بنصف المقاعد على الأقل، إلا أن القمع وتهميش الجماهير سياسياً استمرا كممارسة جوهرية في تكوين النظام. ونتفق مع الرأي القائل بأن الخلل يكمن في عداء عبد الناصر لفكرة تعدّد الأحزاب، ولا بد من وجود بدائل تختار الجماهير من بينها، والذي يقوم بطرح هذه البدائل هو بالضرورة التنظيمات السياسية أي الأحزاب. ولا يمكن أن تكون نقابات العمال واتحادات الفلاحين ومنظمات النساء والشباب بديلة عن الأحزاب، فقد تساهم في رفع وعي الجماهير، ولكنها لا تنهض بديلاً للممارسة السياسية بالمعنى الحقيقي[٣٧]. ولا تكتفي مثل هذه النظم السياسية الاستبدادية بمنع تنظيمات المجتمع المدني من التطور المستقل عن هيمنة الدولة، بل يتم افساد واحتواء ما هو موجود أصلاً. وقد تصبح النقابات المهنية والعمالية والتنظيمات النسائية والشبابية كلها أذرعاً للدولة أو للحزب المهيمن على جهاز الدولة. ولم تكن هناك مقاومة تُذكر لهذه الهيمنة على تنظيمات المجتمع المدني في السنوات الأولى من وصول النخبة الجديدة إلى السلطة[٣٨].

السكوت عن الحق في وجود مجتمع مدني أو تفعيل وتنشيط هذا المجتمع المدني حين توجد بذوره الأولى، من المشكلات التي توقّف عندها الباحثون في مسألة السلطة والدولة والديمقراطية في الأنظمة الدكتاتورية. إذ عملت هذه الأنظمة على تأكيد شرعية الانجاز حين فقدت الشرعية الدستورية أو الوراثية التقليدية. فقد بادرت في بدايات عهدها بإصدار قرارات مثل الاصلاح الزراعي أو التأميم أو التصنيع أو مجانية التعليم وتعميمه وتوظيف الخريجين. ومن هنا كانت تواجهنا تساؤلات منطقية ومهمومة، مثل: «هل يمكن خلق مجتمع مدني فعال وقوي في البلدان العربية في سياق هيمنة للنخب السياسية على مجمل الحياة الاجتماعية، ونجاحها إلى حد كبير في ضمان رضا المجتمع المدني الجنيني القائم في المجتمعات العربية؟ النخب السياسية المسيطرة ناجحة إلى حد بعيد في ضمان رضى عن الأوضاع حتى من قِبَل من يسمونهم معارضة أو من جهة نقابية أو شيء من هذا القبيل»[٣٩].

---

(٣٧) انظر اسماعيل صبري عبد الله، في: المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٣٨) ابراهيم، محرّر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ١٩٠.

(٣٩) انظر نادر فرجاني، في: «ندوة المجتمع المدني،» **مجلة النهج**، السنة ٨، العددان ٢٥ ـ ٢٦ (١٩٩١)، ص ١٠٧.

ورغم أن هذه الأنظمة أفلست في انجازاتها وصارت تعيش على الماضي والوعود، ولكن من خلال خلق شرائح مستفيدة من البيروقراطية والنشاطات الطفيلية، والاعتماد على أجهزة الأمن المتعددة، والسيطرة على كل أجهزة التعبير والتنظيم، فقد استطاعت الاستمرار دون حاجة إلى قبول وتأييد الشعب لها، ويكفيها الاذعان والسلبية[٤٠]. هكذا أصبح أمر تقوية المجتمع المدني عربياً مهمة صعبة تقع على عاتق طلائع قادرة من المثقفين والمنتجين تؤدي هذا الواجب النضالي. ويثبت التاريخ العربي من خلال التجربة الناصرية أن الديمقراطية الاجتماعية وما يصاحبها من تحولات اقتصادية واجتماعية تجيء بقرارات فوقية، ولا تملك أي ضمانات للاستمرار بغياب المشاركة السياسية والمجتمع المدني الذي يحرس ويراقب هذه المنجزات لأن الجماهير غير المنظمة والمسيّسة تتنازل دون وعي عن حقوقها ومكتسباتها.

كان الصراع السياسي بعد وفاة عبد الناصر في نهاية أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠ وحتى انتصار السادات في منتصف أيار/ مايو مجرد نزاع بين أجنحة النخبة السياسية والاقتصادية التي تكوّنت خلال حكم عبد الناصر، لذلك كانت الجماهير مجرد متفرج على كل ما يدور دون ابداء أي رأي أو تحرك. ورغم أن الجناح المضاد للسادات، الذي يسمّى خطأً يسار السلطة، كان يسيطر على التنظيم الطليعي والاتحاد الاشتراكي ومواقع هامة في الجهاز التنفيذي، إلا أنه تم القبض على قادته ومحاصرتهم ولم تذرف الجماهير أو تحالف قوى الشعب العاملة عليهم أي دمعة، وكان سقوط (الاتحاد الاشتراكي) نموذجاً لفشل تنظيم الجماهير من خلال قرارات السلطة مهما كانت قدرات من يقومون بذلك واخلاصهم وتفانيهم، لأن الجماهير تريد أن تصنع تنظيماتها وتمارس السياسة بنفسها وبالتالي ترفض الأبوية السياسية حتى وإن لم تعبّر عن ذلك صراحة ولكنها من خلال الابتعاد واللامبالاة والسخرية تعبّر عن معارضتها وتتقي في الوقت نفسه شرور السلطة الحاكمة.

ورغم أن السادات لم يكن يريد الديمقراطية أو التعددية، إلا أنه كسب التأييد أو الحياد بهجومه على ممارسات ما أسماه مراكز القوى. وضم إليه عناصر ناصرية، ولكنها تقف ضد مراكز القوى وتؤمن بقدر من المشاركة أو «الانفتاح» السياسي، على الأقل. وقدّم السادات نفسه كديمقراطي وليبرالي ليس من خلال تأسيس تعددية حقيقية جديدة، بل بالنفي المتواصل للماضي والتاريخ، إذ كانت انجازات المشاركة السياسية مثل المنابر، والأحزاب المحدودة، وحرية الصحافة المقيدة، ورفع الحراسات... الخ. مسائل تقارن بما كان موجوداً في الستينيات، وليس بما يجب أن يكون بهدف تهيئة الظروف من أجل ديمقراطية حقيقية تسعى نحو نموذج مثالي عناصره حرية التنظيم والتعبير والحركة وتأكيد بديهيات حقوق الانسان الأساسية.

تمثّل الفترة من وفاة عبد الناصر حتى اليوم حقبة جديدة تختلف تماماً في توجهها السياسي والاجتماعي عن فترة شعارات الاشتراكية أو الديمقراطية الاجتماعية. ومن البداية،

---

(٤٠) ابراهيم، محرّر، المصدر نفسه، ص ١٩٦.

شرع السادات في تصفية عناصر ومواقع النخبة الأخرى، التي تدّعي اليسارية ليدشن مشروعه الجديد الذي صك له مصطلح الانفتاح، والذي يعني مزيداً من الارتباط بالغرب والرأسمالية العالمية وما يستتبع ذلك من اطلاق قوى السوق في مجال التجارة والاستثمار والاقتصاد. ويتطلب ذلك هيمنة قوى سياسية واجتماعية جديدة تحلّ محل القوى التي هزمها السادات. ولم تعد صيغة الاتحاد الاشتراكي - أي الحزب الواحد - هي التي تصلح لهذه المرحلة، لذلك بدأ السادات في اضعاف دور الاتحاد الاشتراكي في اصدار القرار، ثم جاءت فكرة المنابر الثلاثة التي تحوّلت بقرار رسمي بعد انتخابات عام ١٩٧٦ إلى أحزاب تمثّل، حسب تصور رئيس الدولة، اليمين والوسط واليسار. وظهر حزب مصر الاشتراكي، وحزب الأحرار الاشتراكي، وحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي.

ويرى البعض أن هذا القرار جاء في وقته تماماً إذ بدأ السادات في إحداث تغييرات عميقة على الواقع السياسي والاجتماعي، يمكن أن يمنحه صورة الليبرالي لدى الغرب، كما يفسح المجال لعمل سياسي بين المنتفعين من سياسة الانفتاح الاقتصادي. والأهم من ذلك أن هذه الأحزاب الثلاثة تمثل تقسيماً للعمل والوظائف لصالح الحزب الحاكم الذي يمكن أن يستشعر حدود حركته يميناً أو يساراً[41]. ومن الواضح أن قيام الأحزاب في الفترة الحالية جاء منحة من الحاكم شخصياً واكتملت السيطرة وتوجيه التعددية بقانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لعام ١٩٧٧، وسبقه قانون حماية الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي الذي ينص على الحكم بالأشغال الشاقة المؤبّدة على المضربين والمتجمهرين، وتشكيل المحاكم العسكرية لمحاكمة المدنيين.

لا تشكل التجربة الحزبية والبرلمانية الحالية التي تعيش الآن برلمانها الرابع، أي تعددية حقيقية وفعالية بسبب الولادة القيصرية للأحزاب وسيطرة حزب الحكومة على هذه المجالس واحتفاظه بالأغلبية المطلقة، وعدم الفصل بين منصبي رئاسة الدولة ورئاسة الحزب الوطني الحاكم، بالاضافة إلى حرمان تيارات هامة مثل الناصريين والشيوعيين والاخوان المسلمين من حق تشكيل أحزابها الخاصة، والأهم من ذلك ضعف غالبية الأحزاب القائمة حالياً - في تنظيمها وسياساتها وانتشارها الجماهيري - فضلاً عن ظاهرة تأجير الأحزاب من الباطن أو استغلال «رخصة العلانية».

هذه المشاركة المحدودة والمبرمجة حسب متطلبات الدولة المطلقة للاستمرار، تعرقل عملية نمو وتطور المجتمع المدني الصحيح. ويظهر شكل مزيف أو مقلّد للتعددية والمجتمع المدني والمعارضة. هذا وضع يسميه زارتمان الأدوار التكميلية بين النظام والمعارضة، فالاثنان لهما معاً مصالح يتابعانها داخل النظام السياسي والنتيجة ترسيخ الدولة. وهذا لا يعني أن

(٤١) محمد سيد أحمد، مستقبل النظام الحزبي في مصر (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٤)، ص ٢٠، ونافعة، «الإدارة السياسية لأزمة التحول من نظام الحزب الواحد إلى نظام تعدّد الأحزاب،» ص ٣٩ - ٤٠.

المعارضة لعبة في يد الحكومة ولكن هذه التعددية الخاضعة للسيطرة لا تعطي المعارضة فرصة تناوب ديمقراطي للسيطرة وتداول الحكم. ويرى أن كل طرف يعلم حدود دوره. وهكذا يمكن تفسير الاستقرار الظاهري في مصر أو الوطن العربي ليس فقط عن طريق تعامل الحكومة مع المعارضة، بل كذلك عن طريق تعامل المعارضة مع نفسها ومع الحكومة[٤٢].

فالمعارضة تدرك ضعف صلتها بالجماهير وحجم قدراتها، لذلك رضيت بالعمل ضمن الشروط والمواصفات التي وضعتها الحكومة، وما زالت استقلالية الأحزاب القائمة محدودة. مع ذلك تظهر تطورات تتحدى سلطة الدولة وتبين أنها لم تُحكم سيطرتها تماماً على المجتمع المدني، مثال ذلك أحداث ١٨ و١٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٧، واستمرار معارضة التطبيع مع الكيان الصهيوني ودور بعض النقابات في ذلك. وتظل التعددية بشكلها الحالي في أزمة حقيقية بسبب طريقة ظهور الأحزاب في الفترة الحالية واصرار الحكومة على التقييد الحازم لقيام الأحزاب. ومع تفاقم الأزمة الاقتصادية واحتمالات تصاعد العنف السياسي وضعف مركزية القهر في يد السلطة بسبب التغييرات التي حدثت في الجانب الاقتصادي نتيجة الانفتاح مما يعني بعض الحرية هنا، بينما الجانب السياسي أكثر بطئاً في تحرره وليبراليته، تصبح الحاجة إلى صعود المجتمع المدني ونموّه.

٢ ـ دور الأحزاب السودانية

يمكن تتبع تطور الحزبية ـ كما أسلفنا ـ خلال مرحلتين أساسيتين ما قبل وما بعد الاستقلال ١٩٥٦. وهي فترة قصيرة في التاريخ مقارنة بمصر، يضاف إلى ذلك أن السودان لم يعرف دولة مركزية فيضية ولا سلطة ادارية مركزية ولا حدود معلومة. فالسودان الحالي يرجع شكله الأول إلى محمد علي عام ١٨٢١، ثم تغيرت حدوده وادارته خلال حكم المهدية الممتد من عام ١٨٨٥. أما الحدود الحالية فلم تكتمل إلا بعد سقوط دارفور وضمها إلى بقية السودان عام ١٩١٦. هذا عن الشكل الخارجي، أما تكوينه كشعب، فيتميز السودان بتعدد المجموعات الاثنية المختلفة وينقسم إلى مجموعات مستعربة مسلمة وافريقية زنجية غير مسلمة في غالبها، مع تعدد اللهجات واللغات المحلية. يضاف إلى ذلك اختلافات المناخ والتضاريس مما يجعل الحركة أو التمازج صعباً. فالسودان يفتقد التجانس الإثني وما يتبع ذلك من نتائج على سلطة الدولة وعلى الوحدة الوطنية وظهور الأقليات والحرب الأهلية والغبن الاجتماعي الذي يفسَّر بأسباب عنصرية أو ثقافية.

لذلك كان النقاش منذ الحكم التركي المصري إلى اليوم يدور حول طريقة ادارة هذا القطر القارة: مركزية، لا مركزية، فدرالية، حكم ذاتي، اعادة توزيع وتقسيم المديريات والمحافظات، الحكم المحلي، الادارة الأهلية... الخ. وتعكس هذه الحيرة عجز كل

---

(٤٢) وليم زارتمان، «المعارضة كدعامة للدولة،» المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٨ (شباط/ فبراير ١٩٨٨)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

الحكومات التي مرت على السودان عن إحكام قبضتها على مجمل القطر. وهذا وضع يبدو في مظهره مؤاتياً لقيام مجتمع مدني لأن ظل الدولة لا يغطي كل البلاد جغرافياً وادارياً، مما يفسح المجال لسلطة الأهالي أو المؤسسات غير الحكومية، أو على الأقل يسمح بقدر من الحرية والديمقراطية ليس بسبب التعاقد الاجتماعي بين الدولة والشعب، ولكن لأن قرارات الدولة لا تمكّنها من الاستبداد الشامل أو المطلق. ولكن السلطة تمكّنت من خلال عرف وتعاقد وواقع آخر يقول: إن تحكم العاصمة الخرطوم يعني حكم السودان جميعه، والمثال الحاضر خير دليل؛ فأكثر من ثلث القطر خارج حكم السلطة المركزية ـ في الجنوب، وغرب السودان لا يعرف الحكومة إلا في المدن الكبيرة ـ الفاشر ونيالا وكتم.

جعل عدم احساس الفرد السوداني بثقل السلطة الكثيرين يتحدثون عن شخصية نمطية للسوداني الديمقراطي «بطبعه». ولكن للحرية المنفلتة جانباً آخر هو ضعف القدرة على التنظيم والانضباط وقبول قرار مركزي وهرمية المسؤوليات وتقسيم الادارة. لذلك رغم محدودية دور الدولة في المقابل، لا يوازي دور المجتمع المدني المنظم الامكانات بسبب عفوية التحرّك والمواجهة والعمل في المجالات غير الرسمية، عدا استثناءات قليلة في بعض الأحزاب والنقابات جاءت نتيجة جهد مضاعف. يضاف إلى ذلك أن الدولة قائمة في الخرطوم أو المدن الرئيسية. وفي الوقت نفسه ظلت مؤسسات وتنظيمات المجتمع المدني تباري الدولة وتنافسها في مناطق نفوذها فقط. وتركت الريف والبادية بدورها «سيباً» تسيطر عليه التكوينات التقليدية بالذات، القبلية والعشائرية والطائفية التي لا ينطبق عليها مصطلح المجتمع المدني.

ظلت غالبية أهل السودان خارج سلطة الدولة أو تأثير التنظيمات والمؤسسات الحديثة، بل أحياناً خارج العملية الانتاجية الحديثة كلها، ومن هنا يكون الحديث عن المجتمع المدني أو الدولة في السودان مقتصراً على صفوة قليلة العدد وضعيفة الأثر وهي التي اصطلح سياسياً على تسميتها «القوى الحديثة» التي تشمل الخريجين والمهنيين والموظفين والعمال المنضوين إلى نقابات أو المنظمين في اتحاد. وهذه شريحة في أعلى تقدير لا تتجاوز الـ ٥ بالمئة من سكان السودان. يمكن القول إن الوضع متكافىء ومتعادل بين السلطة والمجتمع المدني، وقد يكون في هذه المعادلة تفسيراً لدورة الحكم في السودان: ديمقراطية ـ ديكتاتورية ـ انتفاضة شعبية ـ ديمقراطية، وهي حلقة شيطانية مفرغة عاشها السودان منذ الاستقلال بسبب تكوين الأحزاب السياسية ودور النقابات والاتحادات والقوات المسلحة بالإضافة إلى انعدام صيغة تجمع بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية أو الديمقراطية والتنمية المستقلة والمتوازنة.

ونجحت الحركة النقابية في فرض تشريعات عمالية مثل قانون النقابات وقانون عقد العمل الفردي وعقد العمل المشترك وقانون تنظيم ساعات العمل في المحال التجارية ودور العلاج وقانون التأمين الاجباري. ومن الواضح أن الحركة النقابية قبل قيام ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢ حققت تطوراً كيفياً في طرق عملها وربطت نفسها بالقضية الوطنية دون أن تضعف دورها النقابي والمطلبي، وهذه أهم عناصر نجاح أي حركة نقابية.

يعتبر عدد من الباحثين والمحللين أن ثورة تموز/ يوليو كانت إجهاضاً لحركة شعبية أو

قطعاً لسيرورة تاريخية متجهة نحو تحوّل اجتماعي جذري. وقد حاول العسكريون بالفعل - حين تولوا السلطة في مصر منذ عام ١٩٥٢ - إقامة نموذج للتطور الاجتماعي دون مشاركة من قبل الفئات السياسية المدنية أي شق طريق خاص بهم يقف حائلاً ضد اكتمال أو تفاعل الصراع الاجتماعي حتى نهايته. وكان لهم نموذجهم وطريقهم المختلف الذي اعتمد على التجربة والخطأ، ولكن في كل الأحوال آمنوا بضرورة الانفراد بالسلطة أو امتلاك القرار النهائي. إلا أن هزيمتهم في حزيران/ يونيو ١٩٦٧ كانت نهاية مشروعهم الخاص الذي يرى امكانية تحقيق التنمية والتقدم على حساب المشاركة والحريات السياسية. ورُفضت هذه الفكرة تماماً مما مهّد الطريق لسياسة تعدد الأحزاب والانفتاح الاقتصادي[٤٣].

لقد كانت ثورة تموز/ يوليو مثل غيرها من الحركات الانقلابية التي سادت الوطن العربي في الخمسينيات والستينيات ادانة للتجربة الليبرالية الجنينية التي بدأ المجتمع المدني ينفتح في كنفها تدريجياً. ولكن العسكريين ضاقوا بما أسموه «اللعبة الديمقراطية» وحاولوا الإسراع في التعبير رغم الشروط الموضوعية، وكانت النتيجة القضاء على التجربة الديمقراطية ومجتمعها المدني المتشكل حديثاً، وفي الوقت نفسه العجز عن تحقيق التنمية والتقدم. فقد كانت تنظيمات العمال والفلاحين والمهنيين تُختار بقرارات ادارية فوقية ولم يكن لها حقوق تشريعية أو تنفيذية، واقتصرت وظيفتها على مهمة التأييد أو حسم صراعات سياسية ضمن النخبة الحاكمة حيث تحاول الأجنحة المتنافسة استغلال هذه التكوينات رغم علمها بخوائها شعبياً وعزلتها عن الشارع. وتم افساد النقابيين بالامتيازات وشهوة السلطة وأصبحت التكليفات النقابية مصدراً للثراء الحرام والمحسوبية واستغلال النفوذ.

تعاني الحركة النقابية العمالية المصرية في الوقت الراهن أوضاعاً ومشكلات تجعلها عاجزة عن أداء مهمتها الحيوية في إرساء قواعد مجتمع مدني حقيقي، وهي التي تأتي مباشرة من حيث الأهمية السياسية والاقتصادية ومن الناحية العددية بعد الأحزاب السياسية. ولكنها ظلت مشلولة بسلسلة من القوانين والتشريعات الادارية والتنظيمية؛ وهذا الأمر ينطبق على كل النقابات والاتحادات المهنية. فما زال الكثير من القوانين والتشريعات يحدّ من حقوق تكوين التنظيمات الأهلية بغير شروط، وتضبط الحريات المدنية قيود عديدة. وكان القرار الجمهوري رقم ٨ يمنع ترشيح أي عامل ليس عضواً في الاتحاد القومي، التنظيم الوحيد الذي سبق قيام الاتحاد الاشتراكي. ثم كان القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الذي يعتبر كل التنظيمات غير الحكومية بلا استثناء في وضعية الجمعيات الخيرية، ويخضع تكوين وإنشاء الجمعيات لوزارة الشؤون الاجتماعية بوصاية ما لوزارة الداخلية ومباحث أمن الدولة - كما يقول حسين عبد الرازق - وبالتالي يصبح قانون منع تكوين الجمعيات وليس حق تكوين النقابات، ويضيف: «ظاهرياً يبدو أن لها - أي النقابات - استقلالاً، ويبدو أن ثمة وجوداً حقيقياً للحركة النقابية العمالية أو ما يسمّى النقابات المهنية، ولكن عملياً الدولة تتدخل في النقابات العمالية بوضع ترتيبات

(٤٣) أحمد عبد الله، محرّر، الجيش والديمقراطية في مصر (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٠)، ص ٤ - ١٣.

قانونية دقيقة وواضحة بحيث نجد أن سيطرتها على الاتحاد العام للعمال ـ يضمّ ٢١٣٠ نقابة ـ سيطرة كاملة وفي جميع العهود ونتيجة لنظام معين في الاختيار والانتخاب، فإن النقابات الأكثر تحرراً من غيرها توجد عليها سيطرة»(٤٤).

دلت الانتخابات الأخيرة للاتحاد العام لنقابات عمال مصر التي أسفرت عن جمعية عمومية انعقدت في ٣٠ ـ ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١، على أن الحركة النقابية ممثلة في الاتحاد الذي أنشىء عام ١٩٥٧ ما زالت تعاني من الضعف التنظيمي والقيود مما يجعلها خاضعة لهيمنة وتدخلات الدولة باستمرار. ويرى البعض ضرورة أن نفرّق بين علاقة الدولة والحركة النقابية خلال حقبتين يفصل بينهما التحوّل نحو الانفتاح الاقتصادي وانقلاب السادات السياسي في ١٥ أيار/ مايو ١٩٧١. عند قيام الاتحاد كانت سياسات الحكم تتجه نحو التمصير ثم التأميم واقامة صناعة وطنية وقطاع عام متزايد النمو وتحقيق بعض المكتسبات الاجتماعية للفئات الشعبية. ونتيجة ذلك ـ حسب بدوي ـ «كان للحكومة دور أساسي ـ إن لم يكن وحيداً ـ في وضع تشريعات العمال وتقنين حقوق العمال وواجباتهم. وكلما تزايد هذا الدور الحكومي، تراجع وبنفس القدر دور التنظيم النقابي في الحركة العمالية (...) وتحوّل التنظيم النقابي إلى ما يشبه النادي الاجتماعي أو الجمعية الخيرية ـ باستثناءات قليلة»(٤٥). ونجد في قانون النقابات العمالية ٣٥ لسنة ١٩٧٦ أكثر من ٢٣ مادة تعطي الوزير حق التدخل الاداري في شؤون النقابات. فالمادة ٧٠ مثلاً تمنع كل أشكال الاحتجاج الجماعي والاضراب، ويمكن معاقبة أي نقابة بالحل إذا قامت بالاحتجاج. وكان هناك القرار ٩٠ لسنة ١٩٨٧ الذي استبدل بالقرار ١٠٩ لعام ١٩٩١ الصادر من وزير القوى العاملة والذي يقضي بتكوين لجنة عامة للإشراف على الانتخابات ولها حق شطب أي مرشح حتى اليوم السابق للانتخابات. ويقول أحد النقابيين إنه بسبب هذه الاجراءات: «سنجد أنفسنا أمام نقابات سلطوية هزيلة تختفي منها كل مظاهر الحريات النقابية ومضامينها الاجتماعية بفضل ظاهرة النقابي الوزير وما ينتج عنه من ظاهرة الوزير الشرطي في الحركة العمالية»(٤٦). كما يلاحظ استمرار «الشمولية النقابية من خلال تسلط المركز النقابي السلطوي الواحد على الحركة العمالية، بدلاً من تعدد المراكز النقابية أسوة بتعدد الأحزاب»، على أساس أن النقابات العمالية تنظيمات شعبية تخص العمال وحدهم.

يرى كثير من النقابيين أن استمرار تمسُّك التنظيم النقابي بالأفكار والممارسات القديمة رغم تغيير الظروف وظهور مستجدات اقتصادية وسياسية واجتماعية في المجتمع المصري خلال العشرين عاماً الماضية، سيعزل التنظيم النقابي عن قاعدته ولن يعبّر عن تطلعات من يدّعي تمثيلهم. لذلك تظهر أحياناً تحركات واحتجاجات تحرج القيادات النقابية، كما حدث في

---

(٤٤) حسين عبد الرازق، في: «ندوة المجتمع المدني،» مجلة النهج، السنة ٨، العددان ٢٥ ـ ٢٦ (١٩٩١)، ص ١٠٧.

(٤٥) حسن بدوي، «اتحاد العمال يتمسك بتحالف الشعب العامل واقتصاد السوق!» مجلة اليسار، العدد ٢٤ (شباط/ فبراير ١٩٩٢).

(٤٦) عطية الصيرفي، «الوزير النقابي وهيمنته على انتخابات العمل،» الاهالي، ١٩٩١/٩/١١، ص ٧.

كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢ مع قرارات رفع الأسعار إذ أضرب عمال البيضا في كفر الدوّار ومصانع حلوان للغزل والنسيج، وتظاهر عمال المصانع الحربية. كذلك يُقدر أن حوالى ٧٠ بالمئة من العمال ظلوا خارج التنظيم النقابي.

من ناحية أخرى، أفرزت سياسة الانفتاح قوى اجتماعية جديدة هي، رغم قلتها، ذات تأثير واضح في السياسة الاقتصادية واتخاذ القرار عموماً. فقد استفادت من الحرية المحدودة أو المقيدة ـ حسب نفوذها ـ في تنظيم نفسها جيداً معتمدة على قدراتها المالية وعلاقاتها السياسية المؤثرة. ولكن كل هذا يتم على حساب الحركة النقابية العمالية، إذ يلاحظ الباحثون غياب التوازن بين القوى الاجتماعية والاقتصادية في عملية تمثيل المصالح مما سيؤثر سلباً على مستقبل السياسة الاقتصادية واستقرار المجتمع. ويكمن عدم التوازن في قدرة كل طرف على الوصول إلى صانع القرار، كذلك استجابات الدولة لمطالب كل طرف أي تفاوت الفاعلية بين الطرفين بسبب اختلاف مصادر قوة كل جانب ومدى تجانس الجماعة وتضامن أعضائها ومدى اتفاقها مع السياسات العامة ودعم القوى الدولية لها[٤٧]. عدد هذه الجماعات محدود فهي: جمعية رجال الأعمال المصريين، وغرفة التجارة الأمريكية بالقاهرة، واللجنة الاقتصادية لرجال الأعمال بالاسكندرية، والمجلس المصري ـ الأمريكي لرجال الأعمال، وجمعية المستثمرين ورجال الأعمال لمدينة العاشر من رمضان. وحجم عضوية كل جماعة يتراوح بين ٤٠٠ إلى ٥٠٠ عضو، ومع ذلك فهي عظيمة التأثير لأنها ـ حسب أماني قنديل ـ تضمّ وزراء ورؤساء وزارات سابقين خاصة من الاقتصاديين، وتمنح عضويتها الشرفية لوزراء حاليين وأعضاء مجلس الشعب ورؤساء بعض لجان هذا المجلس، كما أن نسبة كبيرة من أعضاء هذه الجماعات رؤساء مجالس ادارات كبرى شركات القطاع العام وبنوك الدولة والبنوك المشتركة؛ وهذا يعني تحالف الثروة والنفوذ السياسي. مثل هذه التنظيمات غير حكومية وتعكس حرية التنظيم والتعبير ولكنها في الوقت نفسه لا تساهم في تطوير مجتمع مدني يؤثر في العملية الديمقراطية وعلى دمقرطة الحياة العامة والمؤسسات والسلطة. وذلك لأن مثل هذه التنظيمات تحقق مصالح على حساب قطاع اجتماعي ـ اقتصادي هام، أقصد العمال. ففي المجتمعات الانفتاحية التابعة توجد بالضرورة علاقة عكسية بين مكاسب رجال الأعمال ومطالب المنتجين. والدليل على ذلك دخول جماعات رجال الأعمال في صراع حتى مع اتحاد الغرف التجارية والغرف الصناعية. وتضغط جماعات رجال الأعمال المصرية بهدف اطلاق آليات السوق مما يعني إبعاد القطاع العام عن دوره المركزي في الاقتصاد، وما يتبع ذلك من آثار ونتائج شديدة الضرر.

من الصعب الدعوة إلى حرية الاقتصاد والتجارة وحركة رؤوس الأموال والاستثمارات، دون أن يتبع ذلك قدر من الحرية أو الانفتاح في مجالات اجتماعية وسياسية أخرى. لذلك

---

(٤٧) أماني قنديل، «تحوّلات السياسة الاقتصادية وعملية تمثيل المصالح بين جماعات رجال الأعمال والعمل،» اليسار، العدد ٢٠ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩١)، ص ٣٩ ـ ٤٢.

شهدت السنوات الأخيرة ظهور عدد من النقابات المهنية التي يتفاوت نشاطها حسب شروط اللعبة الديمقراطية المبرمجة والبقاء ضمن حدود الاختلاف المقبول. ولعبت نقابة المحامين دوراً مقدَّراً في العمل النقابي بسبب تكوين أفرادها وتاريخ أصحاب هذه المهنة ـ الوطني والسياسي. وكان لنقابة المحامين موقف قومي واضح، رافض التطبيع ومناصر بلا تحفظ القضية الفلسطينية. كما عرفت بدفاعها عن حقوق الانسان في مصر والوطن العربي، ووقفت إلى جانب حرية التنظيم النقابي لقطاعات مهنية أخرى. ومن النقابات المهنية النشطة: نقابة المهندسين التي تأسست عام ١٩٤٦ ويصل عدد أعضائها اليوم إلى حوالى ١٦٠ ألف مهندس، ونقابة الأطباء التي بلغ عدد الناخبين فيها أكثر من ٢٠ ألفاً، بالإضافة إلى نقابة الصيادلة. وتقوم أندية هيئات التدريس في الجامعة بوظيفة النقابة أو الاتحاد المهني رغم أن تسمية «نادٍ» توحي بوضعية نقابية أقل، وهذه ليست مسألة شكلية. كذلك نجد بعض النقابات ذات صلة وثيقة بالسلطة والقيادة السياسية، وبالتالي لا نستطيع اعتبارها مؤسسات مجتمع مدني لأنها امتداد للسلطة ولا تثري العملية الديمقراطية بأي صورة مهما كانت متواضعة.

تظل هذه النقابات والتنظيمات مشروطة في عملها بواقع سياسي وثقافي واجتماعي لا يسمح لها بالقيام بالدور الأمثل في تأسيس المجتمع المدني، لأنه فضلاً عن المشكلات الموضوعية كما تظهر في القوانين والاجراءات الرسمية، نجد قصوراً ذاتياً يتمثّل في مشكلات تنظيمية أبرزها التواصل بين الأعضاء وانتشار الديمقراطية داخل التنظيم والقدرة على التعبئة. وهنا نتفق مع التقرير الاستراتيجي العربي في وجود خطرين يهددان العمل النقابي في مصر، أولهما: الأزمات الداخلية التي تتضح في الانقسامات أو ازدواجية الحركة وتضرّ بوحدة وتضامن الجماعة كما حدث في نقابة المحامين رغم تاريخها الطويل، وكذلك في بعض نقابات العمال. والخطر الثاني غلبة المطلبية الفئوية ـ رغم أهميتها ـ على نشاط جماعة المصالح الذي قد يكون سبباً في غياب رؤية قومية شاملة للمصلحة العامة[٤٨].

هناك مظهر آخر لبروز تنظيمات غير حكومية وفعالة تعمل باستقلالية نسبية عن الدولة، ولكن اسهامها في مجتمع مدني يحقّق الديمقراطية والتعددية يمكن أن يكون مثار شك واختلاف. هذا الشكل التنظيمي نجده في طريقة عمل الجماعات الدينية وسط الجماهير. فهذا تشكُّل ظاهري للمجتمع المدني ولكنه بغير مضمون ديمقراطي لانعدام الحوار والحرية وقبول الاختلاف والتسامح مع الآخر. هذه تنظيمات شعبية ولكنها تخاطب العواطف وتعتمد على التهييج والاثارة في تحريك الجماهير، وهي تقوم على تكافل قوي بين أعضاء الجماعة الداخلية وعدوانية صريحة تجاه الآخرين. ومن هنا ضرورة التدقيق في المجتمع المدني كمفهوم وممارسة وتطبيق؛ قد تكون هذه التنظيمات فعالة ونشطة ومنتشرة ولكن السؤال: هل تعطي

---

(٤٨) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٨٦، المشرف ورئيس التحرير السيد يسين (القاهرة: المركز، ١٩٨٧)، ص ٣٨٩.

دفعة للديمقراطية وايقاظ الوعي واستنهاض الجماهير للدفاع عن قضايا حقيقية؟ هذا هو المحك العملي والكيفي لدور هذه التنظيمات.

٣ ـ دور التنظيمات الاجتماعية الحديثة في السودان

عرف السودان العديد من التنظيمات الحديثة خلافاً للطرق الصوفية منذ منتصف الأربعينيات، ارتبطت بالحركة الوطنية وتميزت بتنظيمها الجيد وتضامنها وعلاقاتها الدولية، إذ احتل كثير من السودانيين مواقع مرموقة في الاتحاد العالمي للعمال والاتحاد العالمي للطلاب واتحاد الشباب العالمي. وأهم من ذلك أن هذه التنظيمات ذات وعي سياسي جيد وإن كان في الفترة الأخيرة قد أصبح سبباً في كثير من الانقسامات داخل الحركة النقابية السودانية.

كان عام ١٩٤٦ بداية الحركة النقابية العمالية وذلك في مدينة عطبرة، مركز رئاسة مصلحة السكك الحديدية حيث توصل العمال بعد سلسلة اجتماعات إلى تكوين «هيئة شؤون العمال». ولم تعترف الادارة البريطانية بهذا التنظيم، ودخل العمال في مواجهات واضرابات ضد السلطات الاستعمارية التي أجبرت أخيراً على الاعتراف بشرعية «الهيئة». وقامت الحكومة السودانية بإعداد قانون النقابات لسنة ١٩٤٨ الذي ارتكز على قانون النقابات البريطاني لعام ١٨٧١ وأضيف إليه قانون منازعات العمل (التحكيم والتحقيق) وقانون المخدم والمستخدم وقانون المصانع والورش. وأدخلت «الهيئة» بعض التعديلات ثم بدأت تسجيل النقابات رسمياً في عام ١٩٤٩ بخمس نقابات فقط ارتفع عددها إلى ٩٩ عام ١٩٥٢ ثم إلى ١٣٥ نقابة في عام الاستقلال ١٩٥٦، وضمت في عضويتها ٨٧٣٥٥ عاملاً[٤٩]. وتضمّن دستور اتحاد نقابات العمال المعدل في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥١ بنوداً تؤكد تلاحمه مع الحركة الوطنية، إذ يذكر أغراضاً مثل: محاربة السياسة الاستعمارية في السودان في كل النواحي الاقتصادية والسياسية والادارية، والحصول على حق تقرير المصير للسودانيين في جو خالٍ من النفوذ الأجنبي ـ وهذا يعني عدم التعاون اطلاقاً مع النظام الاستعماري ـ وتوحيد صفوف الشعب في جبهة متحدة تتكون من جميع الأحزاب والفئات الأخرى[٥٠].

انضم اتحاد نقابات العمال في عام ١٩٥١ إلى الجبهة المتحدة لتحرير السودان التي تكوّنت بالاتفاق مع الحركة السودانية للتحرر الوطني، مؤتمر الطلبة، والاتحاديين الأحرار، ومجموعات سياسية صغيرة أخرى. وكانت الجبهة رد فعل لإلغاء الحكومة المصرية اتفاقية عام ١٩٣٦، ودعت إلى الانسحاب الفوري للقوات الأجنبية من السودان، ومنح تقرير المصير، وشجب موقف حزب الأمة لتعاونه مع الانكليز وموقف حزب الأشقاء بسبب علاقاته مع

---

(٤٩) تيم نبلوك، صراع السلطة والثروة في السودان منذ الاستقلال وحتى الانتفاضة، ترجمة الفاتح التيجاني ومحمد علي جادين (الخرطوم: مطبعة جامعة الخرطوم، [١٩٨٥])، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٥٠) محمد عمر بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ١٩٠٠ ـ ١٩٦٩، ترجمة هنري رياض، وليم رياض والجنيد علي عمر؛ مراجعة نور الدين ساتي (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ١٩٨٠)، ص ٢٥٥.

الطبقات الاقطاعية في مصر. وأكد الاتحاد باستمرار دوره السياسي، لذلك اتهمته بعض الأحزاب التقليدية بالانحراف عن مهمته النقابية والذيلية للحزب الشيوعي أو اليساريين عموماً. ولكن تيم نبلوك يجدد عوامل أخرى لهذا المنحى وهي: أن صعود الحركة الوطنية تزامن مع الحركة النقابية وأثّر فيها، نجاح العمال في انتزاع حقوقهم بالمواجهة المباشرة مع الحكومة والمخدم دفعهم إلى التركيز على الوعي السياسي والصلابة النضالية كطريق وحيد لتحقيق المطالب العمالية، ثم حقيقة أن القطاع العام كان يستوعب معظم القوى العاملة السودانية، لذلك يصبح النضال النقابي ضد ادارة العمل في المصالح المختلفة والحكومة الاستعمارية شيئاً واحداً[٥١].

كان هذا التسيّس الضروري الذى يبدو زائداً سبباً في الهجمات المتتالية على الحركة النقابية من قبل الأنظمة العسكرية وأحياناً من الأحزاب التقليدية. فمن الملاحظ أن أولى خطوات الانقلابات تكون حل النقابات والاتحادات المهنية خشية تنظيمها الجيد ونضجها السياسي، مما يجعلها معارضة محتملة يمكن أن تنطلق في أي لحظة. على خلاف النظام العسكري الأول حاول النميري خلال الدكتاتورية الثانية أن يقلد النموذج الناصري في احتواء العمال داخل تنظيم الاتحاد الاشتراكي الوحيد. ودلت انتفاضة ١٩٨٥ على عدم نجاح مثل هذه الطريقة غير الديمقراطية، فقد بدأت الانتفاضة الشعبية من داخل النقابات التي حاول الحكم تدجينها. ثم دار البحث في الديمقراطية الثالثة حول دور تكاملي للنقابات في تعاملها مع السلطة السياسية. ويحمّل سياسيون سودانيون النقابات مسؤولية الانقلاب على حكومة الصادق المهدي المنتخبة لأنهم سبّبوا لها المشاكل وعطلوا العمل والانتاج. وكان الصادق قد اقترح تعاقداً اجتماعياً بين العمال والحكومة، ولكن لم يجد استجابة إذ اعتبره العاملون حيلة لعدم تلبية مطالبهم. عند تسلّم الحكام الحاليين السلطة بانقلاب ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٩، تمّ حل النقابات والاتحادات، ولكن عُيِّنت لجان تسيير لها بدعوى أن هذا الوضع مؤقت وسيسمح للنقابات باختيار قياداتها في الوقت المناسب. وتمّت الاستفادة من الانقسام الذي عممته «الجبهة الاسلامية القومية» التي كونت في كل نقابة ما يسمى رابطة الاسلاميين، مثل ذلك رابطة المحامين الاسلاميين، والأطباء الاسلاميين أو المهندسين. وهذه الروابط شكّلت أغلب لجان التسيير الحالية، وهذا هو خطر تخريب الحركة النقابية.

ساعدت فترة صعود الحركة الوطنية في الأربعينيات في تكوين العديد من التنظيمات التي تمثّل عناصر المجتمع المدني في ما يتعلق بحداثتها أو بشعبيتها. وكتكوينات غير رسمية، فقد تأسست هيئة ممثلي المزارعين التي تنتخب في مكاتب التفاتيش المختلفة ـ أي القرى الزراعية. وكانت تمثّل دور الوسيط بين الادارة والمزارعين وفي الوقت نفسه تمثل مصالح المزارعين الذين انتخبوها، وهذا يعني ابتعادها عن السياسة. وبعد محاولات لتطوير هذا الشكل النقابي تكوّن «اتحاد مزارعي الجزيرة» بعد انتخابات ١٩٥٣ التي فازت فيها العناصر الأكثر وعياً وتسيساً،

(٥١) نبلوك، المصدر نفسه، ص ١٢٥ و١٢٧.

ثم قامت تنظيمات لتجميع المزارعين في المديرية الشمالية وجبال النوبة. كذلك كوّنت الحركة الطلابية اتحاداتها المستقلة في الكلية الجامعية والمدارس الثانوية، وتم تكوين مؤتمر الطلاب في عام ١٩٤٩ بهدف التنسيق. كما تأسس أول تنظيم نسائي عام ١٩٤٧، وكان أقرب إلى الجنعية، ثم تكوّن الاتحاد النسائي في ١٩٥٢. كل هذه التنظيمات تعرّضت لاضطهاد وملاحقة الأنظمة العسكرية المتتالية في السودان مما تسبّب في انتكاسة واضحة في الجوانب التنظيمية للفئات الاجتماعية المختلفة. وظهرت العلاقات التقليدية بقوة من جديد على سطح المجتمع السوداني من خلال قيام روابط قبلية أو جهوية مثل رابطة أبناء المدينة (س) أو المنطقة (ص). يضاف إلى ذلك التكتل القبلي أو العشائري الذي قد يخلق مجموعات ضغط في النقابات والاتحادات أو حتى في الادارة والدواوين الحكومية.

الحركة النقابية السودانية ذات جذور راسخة وتقاليد متقدمة في التنظيم والعلاقات الخارجية، استفادت من واقع اجتماعي يتسم ببساطة في التعامل سببها المعاملات الاجتماعية الوثيقة ذات الطابع القروي والقبلي حتى بعد الهجرة إلى المدن والعمل في المناطق الحضرية. ونجح السودانيون في تأسيس تنظيمات غير حكومية تمتد من اتحادات العاملين والمهنيين والطلاب وحتى جمعيات وروابط الأحياء. ولكن الحكم العسكري الدكتاتوري كان يبادر ـ أول وصوله إلى السلطة ـ إلى حل كل التنظيمات. وبعد نهاية كل حكم عسكري تبدأ هذه التنظيمات في تكوين أطرها من جديد، وهكذا. فهذه حلقة مفرغة تجعل تهديد الحكم العسكري للمجتمع المدني من أهم أسباب تخلّف السودان ليس على المستوى الاقتصادي فقط، بل على مستوى التوجه نحو الوحدة الوطنية، فالتنظيمات النقابية من وسائل تجاوز الاختلافات الاثنية أو الثقافية ـ العرقية التي يعيشها السودان وتهدّد وحدته وتماسكه الوطني.

خاتمة

يرتبط تطور المجتمع المدني بعملية التحديث، لذلك تعبّر عنه وتمثّله على الدوام مؤسسات وتنظيمات غير تقليدية، ولكن من الملاحظ بطء هذا التمايز في الوطن العربي رغم الدور الذي قامت به الأحزاب في اطار النضال الوطني من أجل الاستقلال السياسي. واستطاعت تعبئة وتسييس الجماهير، إلا أنها حين وصلت إلى السلطة بحثت عن الوسائل التي تستطيع بواسطتها ضمان الولاء غير الواعي للجماهير وبالتالي أفقدت هذه الجماهير قدراتها التنظيمية والسياسية مما سهّل مهام الحركات الانقلابية التي كانت تجد جماهير فاقدة القدرة على التنظيم والمقاومة والدفاع عن حقوقها المدنية والديمقراطية، أي لا مبالية بسبب تجربتها مع الأحزاب السياسية. فهذه الأحزاب تنقصها أبسط مقومات التنظيمات الشعبية مثل حصر العضوية ووضوح البرامج وتغيير القيادات وقيام المؤتمرات، لذلك فهي لم تمارس الديمقراطية في داخلها لكي تنقلها إلى الخارج. ومع هذا ألقت بظلالها على التنظيمات الشعبية الأخرى وحاولت الهيمنة عليها، وبالتالي عطلت انتشار تلك التنظيمات وتوسعها وتجذرها جماهيرياً، لأنها غير مستقلة تماماً عن الأحزاب أو السلطة. وهذه صعوبة أساسية في الحديث عن

مستقبل المجتمع المدني في الأقطار العربية، لأنه غالباً ما ينحصر ضمن صفوة قليلة العدد والأثر. ولكن معيار تقدم تنظيمات المجتمع المدني يجب أن يقاس حسب قدرتها ونجاحها في تمكين الجماهير من الدفاع عن مكتسباتها معتمدة على قدراتها الذاتية.

مستقبل الوطن العربي رهين بقدرته على وجود مجتمع مدني حقيقي، لأن هذا يعني بلغة أخرى وجود الديمقراطية الصحيحة ببُعديها السياسي والاجتماعي. لا يؤدي المجتمع المدني في الوطن العربي وظيفة سياسية فقط، وهي المشاركة، ولكنه أداة للتنمية لأن المشاركة تشمل السلطة والثروة، وليس المقصود التوزيع العادل فقط بل تعظيم وتطوير الانتاج أيضاً. الاحساس بالانتماء والولاء إلى وطن واحد تقلّ فيه الفوارق الطبقية يمكن أن يتنامى بوجود مجتمع مدني تربط مؤسساته وتنظيماته المواطنين وتملّكهم حقائق الأوضاع الاقتصادية وكشف الفساد أو التبذير، مثلاً. لكن كل هذا لا يتم إلا بتوسيع قاعدة المجتمع المدني وتغلغله في الأرياف وضم الفئات المهملة والمهمشة إلى تنظيمات المجتمع المدني ليكون بديلاً عن التكوينات التي تفرّق وتقسم المواطنين على أسس لا تقوم على حقوق المواطنة المتساوية.

الواقع العربي الراهن يجعل الحديث عن المجتمع المدني الأمثل مجرد أمنيات نبيلة، فالمواطن العربي يزداد بعداً عن التنظيمات والمؤسسات الحديثة، وتضيق دائرة اهتماماته واختصر همه من العمل لأجل أمة عربية واحدة إلى أسرة صغيرة نووية ـ حتى غير ممتدة، وأصبحت حدود وطنه وأمته لا تتعدى حائط منزله. كل ذلك نتائج إحباطات وهزائم متعاقبة أدت إلى يأس يتزايد وهروب من واقع تعس، وبالتالي يكون من الصعب أن نتوقع الارتقاء بالمجتمع المدني والديمقراطية ضمن الشروط الحالية. فالمشكلات الاقتصادية والأزمات التموينية تستنزف كل طاقات المواطنين وتفكيرهم، ولا يبقى لهم الوقت والجهد لأي قضايا أخرى غير شخصية. لا بد من كسر هذه الحلقة الشيطانية لأن السؤال الأساسي هو هل هذه النظم العربية قادرة حسب رؤيتها وتكوينها القائم على أن تحلّ المعضلات الحالية أم هي نفسها ـ لعدم ديمقراطيتها ـ جزء أساسي من المشكلة؟ المهم كيف يمكن اعادة الاعتبار إلى أفراد المجتمعات العربية على أنهم مواطنون لا رعايا. ومن هنا يبحث المواطنون العرب عن الخلاص في عالم غير هذا، وذلك لغياب القيادات الوطنية والقومية، ولضمور الأحزاب والتنظيمات التي عرفتها الستينيات، مثلاً. التحديات والتحولات الحالية تفرض علينا أحد خيارين: إما العودة بقوة إلى مسرح الفعل والتأثير كمجتمعات ديمقراطية ومتطورة، أو مواجهة أخطار التشرذم والهيمنة الامبريالية في عالم أحادي القطب والتطبيع، حسب شروط الكيان الصهيوني.

التعقيبات (١)

مجدي حماد

- ١ -

لقد انتهى البحث من حيث كان ينبغي أن يبدأ!

فلقد قدّم حيدر ابراهيم علي دراسة قيّمة عن المجتمع المدني في مصر والسودان، فحشد العديد من مظاهر نشأة المجتمع المدني وتطوره، وتابع دورات صعوده وهبوطه، ثم اختتم بحثه بتقويم جامع حاسم، قال فيه: «كل هذا يجعل الحديث عن المجتمع المدني في الوطن العربي تجاوزاً في كثير من الأحيان، لأنه عند وجوده ينحصر ضمن صفوة قليلة العدد والأثر. ومعيار تقدم هذه التنظيمات مستقبلاً يقاس بنجاحها في تمكين الجماهير من الدفاع عن مكتسباتها معتمدة على قدراتها الذاتية».

ولا شك أن البدء بهذا التقويم الجامع الحاسم، كان سيفرض الإجابة مباشرة عن السؤال الجوهري الذي يطرحه الشق الأول من التعميم المتعلق بالماضي؛ أي: لماذا يكون الأمر على هذه الشاكلة، أو ما الذي يجعل المجتمع المدني محصوراً ضمن نخبة محدودة العدد ضعيفة التأثير؟ وبالتالي يمكن اختبار معيار تقدم تنظيمات هذا المجتمع مستقبلاً، كما يطرحه الباحث، الذي يقاس بنجاحها في تمكين الجماهير من الدفاع عن مكتسباتها معتمدة على قدراتها الذاتية، مع بعض التحفظ اللازم بالنسبة إلى موضوع الدفاع عن المكتسبات، لأن أغلبية الجماهير في الوطن العربي غائبة تماماً عن المسرح السياسي، وتعيش عند «حد الكفاف»، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً. ولذلك سيخصص هذا التعقيب أساساً لمحاولة وضع اجابة عن هذا السؤال الجوهري.

إن المعقب يتفق مع الباحث في أنه «يصعب الحديث عن مجتمع مدني واقعي أو نموذجي، في أي قطر عربي، بسبب ارتباط هذا المفهوم بالدولة الحديثة أو الدولة القومية (Na-tion - State)، التي ظهرت بالفعل حديثاً في القرنين السابع عشر والثامن عشر»، كما تعبّر عنه الآن دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة.

ولكن هذه الملاحظة الجوهرية، التي تصدرت البحث، لم تضع الحدود الواجبة على دراسة الأوضاع القائمة في مصر والسودان. فالمجتمع المدني ملازم بالفعل لوجود الدول القومية الحديثة وتطورها، التي قامت أساساً على مبادىء المساواة والشرعية والمؤسسات. ومعنى ذلك، أنه كانت هناك تفاعلات معينة بين العديد من المتغيرات ـ التي اختلفت مكوناتها وأوزانها وظروفها ـ من تجربة إلى أخرى من تجارب نشأة الدول القومية، وفق تركيبة متكاملة وإن كانت متغيرة.

وبهذا المعنى، فإن الدولة القومية ليست قائمة في الكثير من بلدان العالم الثالث، حتى وإن وجدت بعض مظاهرها. كذلك فإن المجتمع المدني ليس قائماً، حتى وإن وجدت بعض مظاهره.

والمجتمع المدني، كأي ظاهرة سياسية يتركّب من ثلاثة مكونات: أولها فكري وثانيها تنظيمي، وثالثها دينامي، وهي تمثل بدورها تركيبة معينة ذات خواص مميزة تختلف من دولة قومية إلى أخرى، ولكنها متشابهة من حيث الجوهر، أي من حيث وظيفتها في إطار النظام السياسي: إنها تعبير معيّن بوسائل محددة عن دور الارادة الشعبية في اتخاذ القرار السياسي (بما في ذلك انتخاب السلطة الحاكمة)، والرقابة على التنفيذ، والمحاسبة على الأداء والنتائج.

ولذلك لا يمكن أن يستقر المجتمع المدني، أو يستدل عليه، بمجرد وجود جانب من هذه المكونات، دون التفاعل الطبيعي بين هذه المكونات الثلاثة لتنتج ظاهرة مركبة جديدة هي المجتمع المدني ـ من ناحية، ودون التفاعل الطبيعي بين هذا المجتمع المدني وبقية مكونات الكيان السياسي لتنتج ظاهرة الدولة القومية الحديثة، أو النظام الديمقراطي ـ من ناحية أخرى.

ولذلك، ورغم البداية الصحيحة للبحث والخاتمة الصحيحة له، إلا أن ما بينهما يمثل فجوة تطبيقية كبيرة. وأعتقد أن هذه المحاولة قد تكون مطلوبة أيضاً لبقية الحالات التطبيقية. وعلى سبيل المثال، وفي ضوء ما سبق:

ـ كيف يمكن أن نتحدث، أصلاً، عن مجتمع مدني في ظل دولة تخضع للاحتلال؟

ـ وكيف يمكن أن نتحدث عن تجربة ليبرالية في ظل دستور يُمنح من الحاكم منّة منه وتكرماً؟

ـ وهل مجرد قيام بعض مؤسسات المجتمع المدني يجعلها تعطي نتائجها وتقوم بوظائفها، كما في الدول القومية الحديثة، بغضّ النظر عن كل الظروف والملابسات الأخرى المغايرة؟

ـ وهل العسكر عسكر في كل الحالات، بما يجعل من الجنرال أحمد عبود صنواً للبكباشي جمال عبد الناصر؟

ـ وهل تمكن دراسة المجتمع المدني في مصر والسودان وكأنها دراسة لحالة من التطور، بينما شهدت حالات انقطاع حادة مع الماضي؟

ـ وهل يمكن اغفال أثر التجارب الليبرالية المشوّهة، وغير الليبرالية أيضاً، في وعي الجماهير، واستعدادها للمشاركة السياسية، وتكوينها الثقافي؟

ـ ومن باب أولى، هل يمكن إغفال أثر هذه الدورات المتكررة، أو الحلقات المفرغة الخبيثة من النظم «الليبرالية» إلى النظم العسكرية؛ في الحاضر والمستقبل معاً؟

ولننظر على سبيل المثال إلى ما يحدث في الجزائر، حيث يدور الحديث بين أطراف الصراع ـ من العسكريين والأصوليين ـ عن «خطأ الديمقراطية»: العسكريون كان لسان حالهم يقول إن الديمقراطية لا تصلح لشعوبنا بدليل النسبة الكثيفة التي صوّتت للأصوليين. والأصوليون كان لسان حالهم يقول إن الديمقراطية «الغربية» لا يمكن أن تعطى لنا بدليل الاستيلاء العسكري وإلغاء الانتخابات، لأن النتائج لم تكن في مصلحة النخبة «الحديثة» الحاكمة.

واقع الأمر أن هذا المنطق خاطىء عند الطرفين، ومقدمات الخطأ كامنة في ايديولوجيا «الطبقة الجديدة» التي لا يسعها أن تتصور التخلّي عن سلطتها وامتيازاتها، وايديولوجيا الأصوليين التي تفترض أن القيم الكونية العامة حكر على حضارة دون أخرى، إلى ما شاء الله.

وأبعد من هذا المنطق وأحد افتراضاته: «أن الديمقراطية تساوي الانتخابات»! فحين يُجري العسكري انتخابات يكون ديمقراطياً، وحين يُقبل الأصولي على الانتخابات يكون ديمقراطياً بالقدر نفسه. لا جدال أن الانتخابات جزء لا يتجزأ من العملية الديمقراطية، لكنها ـ حصراً ـ ليست الديمقراطية. فالديمقراطية ـ من ناحية ـ شكل للتنظيم الاجتماعي يقوم على مبادىء المساواة والشرعية والمؤسسات، وهي ـ من ناحية أخرى ـ صنو لتقسيم العمل، أي لانقسام المجتمع مهناً وفئات ومراتب تعبّر عن آرائها ومصالحها بصفتها تلك. وتبعاً لارتباط الديمقراطية بالتنظيم الاجتماعي وتقسيم العمل، فإنها لا بد أن تكون عديمة الصلة بالأشكال الأخرى للوجود الاجتماعي كالمأكل والمشرب والمعتقد والحياة اليومية مما يناط أمره بالفرد وحده، لا بالدولة ولا بالمجتمع.

وبهذا المعنى، فإن المفهوم الديمقراطي لا ينطبق على الأصوليين، الذين اعتبروا أن نتيجة الانتخابات تمثل انتصاراً للإسلام على الديمقراطية! هكذا بالنص، ولا على العسكريين ـ الذين اعتبروا أن الانتخابات هي الديمقراطية، ثم غيّروا رأيهم!

وخلاصة ما تقدم أن المفهوم المطروح لا يملك تاريخه، ولا يريد الذين يطرحونه أن يستعيروا التاريخ الذي أنتجه، وهو التاريخ الأوروبي، بمعنى استيعاب وتمثّل وهضم ذلك التاريخ. إن ما يحدث عندنا هو العكس تماماً، أي أخذ المفهوم من غير تاريخه الخاص به، بحيث لا يبقى منه إلا الاسم والشكل، بحيث تصير الديمقراطية مساوية للانتخابات!

- ٢ -

منذ الاحتلال الفرنسي عام ١٨٣٠ للجزائر، إلى السيطرة البريطانية ـ الفرنسية الكاملة على الوطن العربي عامي ١٩١٨ ـ ١٩١٩، إلى الغاء الخلافة رسمياً عام ١٩٢٤ ـ استطاع الغرب تدريجياً أن يصفي الكيان العربي الاسلامي الموحد، لأول مرة في التاريخ، وأن يحكم أغلبية أقطاره حكماً مباشراً، وأن يفرض أسلوبه في الادارة والتشريع، ومنهجه في التربية، وغطه في الاقتصاد، وأن يلحق المنطقة بدورته الرأسمالية العالمية، مصدراً للمواد الخام، وسوقاً استهلاكية لمنتوجاته، وممراً استراتيجياً لطرق تجارته. وأصبحت مؤثراته «الحضارية» تبعاً لذلك تنفذ إلى المجتمعات العربية بقوة واندفاع من دون أن يكون لهذه المجتمعات حرية الاختيار أو الرفض في ظل شخصية جماعية مشتركة متماسكة.

ويمكن القول إن التهديد الغربي بلغ أعلى مراتب الخطر، بعد الحرب العالمية الأولى، إذ تحوّل إلى احتلال مباشر وتهديد متواصل لأسس الكيان وجوهر المعتقد. وتحت هذا الضغط الكاسح ـ ضغط قوات المنتصر وأفكاره وقيمه ـ انحل النسيج الاجتماعي والفكري لبلدان الوطن العربي، حتى لقد شهدت المنطقة نوعاً من صراع الأضداد العنيف بين الوافد والموروث، كاد أن يصل إلى درجة الانقسام على صعيد الفكر وفي حياة المجتمع خصوصاً في الفترة بين عام ١٩٢٠ وعام ١٩٣٠. ويرجع ذلك الصراع العنيف إلى طبيعة الأزمة الطاحنة التي واجهتها الأمة العربية على مستويات الكيان والمعتقد، نتيجة الاستفاقة الحضارية الذاتية التي تبلورت بحثاً عن الهوية الضائعة، بعد أن نجح الغرب، مع نهاية الحرب العالمية الأولى، في فرض تسويته التاريخية على المنطقة، كما تتجسد في ظاهرة التجزئة، بتصفية كيانها العربي الاسلامي وتقسيمه إلى دويلات.

ولقد أدى سقوط الوطن العربي في براثن الهيمنة الغربية، إلى نتائج بعيدة المدى، ما تزال آثارها تعيش معنا، خاصة أنها استهدفت أسس الكيان والمعتقد، واستتبعت بالتالي تناقضات وصراعات عديدة. ومن بين هذه النتائج مما يتصل بموضوعنا، ظاهرتان: **أولاهما**، تشويه التطور الطبيعي للهياكل الاجتماعية ـ الاقتصادية للوطن العربي، وبالتالي نشأت وتكرست تدريجياً علاقات التبعية للغرب. وكان أحد مظاهر هذه التبعية هو «الازدواجية» في اقتصاد كل قطر عربي، مع تسلسل علاقات التبعية والاستغلال في داخل هذه الأقطار نفسها. وثانيتهما، نشأة مؤسسات وقوى اجتماعية قطرية بدأت وظيفياً لخدمة أهداف السلطة المحتلة، وارتبط نموها على مدى عدة عقود بهذه السلطة. ورغم الاستقلال السياسي عن الغرب، إلا أن تلك المؤسسات والقوى التي نشأت على يديه، كانت قد اكتسبت مواقع راسخة تمكّنها من الاستمرار بقوة دفع ذاتية، مع محافظتها على علاقة التبعية نفسها.

من المعروف أنه بناء على خطة سايكس ـ بيكو وصكوك الانتداب، وهما بمثابة الأسس السياسية والقانونية والدولية لتكريس التجزئة، فقد امتدت ملامح الديمقراطية الغربية إلى الوطن العربي، خاصة في مصر وسوريا والعراق ولبنان، ولكن اتضح أن السلطة الأوروبية المحتلة لم تكن مخلصة في نقل هذه النظم والمؤسسات ـ بكل معانيها ونتائجها الخطيرة

التحررية والثورية والحضارية ـ إلى مناطق نفوذها في الوطن العربي.

وهكذا ففي السنوات الخمس الأولى لعمر «الديمقراطية» في مصر بين ١٩٢٣ ـ ١٩٢٨، قدمت الحكومة البريطانية (العريقة في ديمقراطيتها) أربعة انذارات إلى الحكومة الدستورية الجديدة في مصر ضد محاولات تشريعية للبرلمان المصري بسن قوانين تعطي الشعب المصري حرية نسبية أكبر. وعندما أطيح بالحكومة البرلمانية الشعبية برئاسة مصطفى النحاس وفُرضت مكانها حكومة أقلية استبدادية من جانب القصر (حكومة محمد محمود وحزب «الأحرار الدستوريين» الموالي للاحتلال في ١٩٢٨/٦/٢٧)، وجرى حل البرلمان المنتخب وتم تعطيل الدستور في ١٩٢٨/٧/١٩ ـ عندما توالت هذه التطورات ضد الديمقراطية المصرية، وهي في مهدها، لم يجد تشمبرلين، وزير خارجية بريطانيا «العظمى»، ما يقوله أمام البرلمان البريطاني، غير هذه المقولة الاستبدادية التهديدية: «لن نسمح لأي سلطة سواء أكان هناك دستور أم لم يكن هناك دستور أن تهمل التحفظات (البريطانية بشأن الاستقلال)، ومهما كان نوع الحكومة التي يختارها الملك فؤاد وشعبه، فيجب عليهم أن يضعوا في حسابهم هذه التحفظات ويعطوا بشأنها الترضيات»!

وفي العراق أدت العلاقات الخاصة بين بريطانيا وصنائعها المحليين إلى قيام «برلمانات تعارض الإصلاح بالضرورة». وقد وصف كاتب بريطاني هذا الوضع وصفاً دقيقاً بقوله:

«ولهذا، فقد وجد ملوك العرب ورؤساء وزاراتهم أنفسهم دائماً في موقف مربك محيّر هو موقف الوسيط، الذي ينقل إلى البريطانيين، ما يتعرّض له من ضغط شعبي ممثل في المعارضة، وينقل إلى هذه المعارضة، إصرار بريطانيا على التمسك بسيطرتها واشرافها».

ولقد بلغت هذه المفارقة الصارخة ذروتها في عام ١٩٤١، حين أعادت حراب الانكليز الحكم الهاشمي إلى العراق، على حطام الثورة القصيرة التي قام بها رشيد عالي الكيلاني. وفي العام التالي فرضت الحراب البريطانية نفسها حكومة مصرية ترضى عنها حكومة صاحب الجلالة ملك بريطانيا العظمى، يوم قامت الدبابات بمحاصرة قصر عابدين في حادثة شباط/ فبراير ١٩٤٢ الشهيرة، وفرضت على ملك البلاد تكليف حزب الوفد بتشكيل حكومة جديدة في مصر. بل لقد طلب السفير البريطاني في مصر آنذاك عدم المساس ببلاده باعتبارها دولة حليفة لمصر، في حملات المعركة الانتخابية، وقد تعهّد له «زعيم الوفد» مصطفى النحاس بمنع أي خطب أو منشورات انتخابية فيها مساس بالحليفة بريطانيا، وذلك عندما علم أن السعديين والدستوريين يرددون «أن الوزارة الحالية جاءت على أسنة الرماح البريطانية».

ومع ذلك تنبغي الإشارة إلى بعض الجوانب «الايجابية» للتأثير الغربي، فقد نشر التعليم، وساعد بأفكاره ونظمه على تسييس الجماهير من خلال الأحزاب والانتخابات والصحافة، والسماح بمبدأ المعارضة في الحدود المرسومة. بل لقد ذهب ياسين الحافظ في كتابه **الهزيمة والايديولوجية المهزومة** إلى أنه «مع الاستعمار ولأول مرة في التجربة العربية الحديثة، أمكن للفرد العربي أن يعارض سلطة قائمة دون أن يقتل أو يحاصر إلى أن يستسلم، من جهة، وأن يحظى بضرب من

العطف السلبي الصامت من قبل المجتمع، من جهة أخرى. من هنا يمكن القول إن التجربة الكولونيالية هي التي أطلقت، ودون أن تتعمد ذلك، عملية تسييس المجتمع العربي، الذي لم يكن يعرف التقليد السياسي من قبل».

ولكن عندما دخلت الجماهير في العملية السياسية الحديثة، وبدأت تمارس تأثيرها الحزبي والانتخابي أو نشاطها السياسي في الشارع، تبين أنها لم تدخل هذه العملية بأفكار ديمقراطية غربية، وبسلوك ليبرالي متفتح، وإنما دخلتها بمشاعرها الاسلامية الجريحة ومسلكها العفوي، وكل تراثها القديم. وهذا أمر طبيعي فهذه هي «الايديولوجيا» الكيانية الوحيدة التي امتلكتها وتمتلكها وتحسن التعبير عنها، والتي دفعت دفعاً إلى مزيد من التمسّك بها بسبب المسلك الغربي المضاد، وأوضاعها السيئة في ظل الحكومات المفروضة عليها . . . وهكذا فإن العودة إلى الاسلام ـ مثلما يتكرر اليوم ـ كانت عاملاً مهماً في خلق المناخ الثوري الانقلابي في المنطقة.

فلقد نشأت أزمة ضميرية دينية وشرعية وسياسية عندما ألغيت الخلافة الاسلامية رسمياً عام ١٩٢٤، وقسم الشرق العربي إلى دويلات «وطنية» حسب المفهوم الحديث. إذ قام تعارض وتناقض بين الانتماء التاريخي والعقيدي ـ «الشرعي» القديم ـ لدار الاسلام، وبين الولاء المفترض للوطن المحلي المحدود، بين الارتباط بالجماعة أو الأمة المعنوية الكبيرة، وبين التبعية لأرض محددة. ولم تسمح المخططات الغربية بظهور كيان عربي بديل يعطي العرب حسّ الانتماء، وشعور الوحدة وتحقيق الذات تعويضاً عن فقدان الهوية الجماعية القديمة. لذلك ارتد العربي عملياً إلى ولائه العائلي العشائري، أو المذهبي الطائفي، أو الاقليمي المحلي، ولم يتحقق الولاء «الوطني». بل لقد ظهرت في الدويلات «الوطنية» الجديدة دعوات محلية متفرقة بعيدة عن روح الاسلام أو مناهضة له، ولذلك انتشر لدى الأوساط السلفية والمحافظة شعور فادح بالخطر الشديد المهدّد للكيان الاسلامي، ليس في اطاره السياسي فحسب، فهذا الإطار قد تم تدميره، وإنما في جوهر معتقداته وأسس وجوده. وتمثّل هذا الشعور، الذي أصبح دفاعاً خائفاً عن الذات، في عنف الهجوم الذي استثاره ـ مثلاً ـ صدور كتاب **الاسلام وأصول الحكم** للشيخ علي عبد الرازق عام ١٩٢٥، وكتاب **في الشعر الجاهلي** لطه حسين في عام ١٩٢٦.

وبالتالي، فإلى جانب التيار الرئيسي للسياسات الوطنية التي سيطرت عليها مجموعات النخبة التي اعتنقت القيم والأساليب الغربية، والتي تبنت المناهج السياسية الغربية ولم تلجأ إلى العنف إلا في أحيان قليلة، ظهر تيار أصولي اسلامي تجسّم في منظمات مثل جماعات الاخوان المسلمين، كردّ فعل على النفوذ الغربي المتزايد، وفي مواجهة جماعات النخبة الوطنية التي تأرجح نشاطها غالباً على حافة التعاون مع الدول الاستعمارية. وكانت هذه الجماعات تعمل في نطاق تقاليد الحركات الدينية المناهضة للاستعمار في المراحل السابقة، ولم تعترف بالفصل بين الدين والسياسة، وكان الجهاد جزءاً أساسياً من ايديولوجيتها.

في غمرة التفاعلات الاجتماعية ـ الاقتصادية وغير المتوازنة منذ ما قبل الحرب العالمية الثانية، شهدت المنطقة العربية بداية بروز ثلاث قوى اجتماعية جديدة: **الأولى**، طبقة وسطى عربية من الوسطاء ومديري الأعمال والتجار، **والثانية**، نخبة مثقفة من المفكرين والكتّاب والرسميين وأصحاب المهن العالية، **والثالثة**، طبقة عاملة تنتمي إلى المدينة أخذت تنظّم نفسها في نقابات واتحادات عمالية. وبنشوء هذه الطبقات والفئات الاجتماعية أخذت تتحلّل وتضمحل طبقتان سابقتان: طبقة البرجوازية المدينية المختلطة والمكوّنة من الأوروبيين والمستعمرين، وطبقة ملّاك الأرض في الريف. وفي هذا السياق، كانت الطبقة المتوسطة الصغيرة الناشئة هي القوة الاجتماعية الرئيسية التي برزت في مواجهة الأحداث.

ويلاحظ أن هذه الطبقة المتوسطة الصغيرة، بالرغم من الادعاءات اللفظية التي أطلقتها حول ايمانها الذي لا يتزعزع بالديمقراطية، ودعوتها إلى مشاركة الجماهير في العمل السياسي، بقيت على صعيد الممارسة، خصوصاً وهي مركز السلطة، غير قادرة على وضع موقفها المبدئي هذا موضع التنفيذ. لقد اتصفت في كثير من الأحيان بعدم الثقة بالجماهير والخوف منها، مما دفعها إلى الاعتماد على مؤسسات خاصة تضمن سلامة النظام وتمنحه الثقة بمستقبله، وخاصة في مجالات الأمن والاعلام والادارة، مما حدا بالبعض لأن يطلق على صعودها إلى السلطة في بعض الأقطار العربية «مرحلة دكتاتورية البرجوازية الصغيرة».

ولقد توالدت من هذه الطبقة المتوسطة الصغيرة ثلاث «مؤسسات» جديدة ستكون حصيلة التفاعل في ما بينها، من ناحية، وبينها مجتمعة ضد «النظام القديم»، من ناحية أخرى، تغيير وجه الوطن العربي اجتماعياً وسياسياً وفكرياً في الثلث الثاني من القرن العشرين: المؤسسة التربوية الحديثة (المدارس والجامعات) والمؤسسة الحزبية العقائدية الثورية، والمؤسسة العسكرية الوطنية.

١ ـ المؤسسة التربوية الحديثة

بعد فشل أسلوب التحريض السياسي لجمال الدين الأفغاني، وأسلوب الانقلاب العسكري لأحمد عرابي، وجد الفكر الاصلاحي أن المؤسسة التربوية هي الطريق الأسلم للتطور الحضاري المتدرج. غير أن هذه المؤسسة، في إحدى مفارقات التاريخ العربي المعاصر، سيتحوّل خريجوها وطلابها بل ومعلموها وأساتذتها إلى «ثائرين» على النظام المنشود تطويره تدريجياً، وذلك بسبب ازدياد عدد أبناء الطبقة المتوسطة الصغيرة فيها، وتباعد الواقع الاجتماعي الاقتصادي في صيرورته عن القيم التي غرستها المؤسسة التربوية ذاتها.

لقد نشأت المؤسسة التربوية الحديثة في اطار الحركات الوطنية ضد الاستعمار عموماً، وترتب على ذلك خاصيتان هامتان: **أولاهما**، أسبقية النمو الفكري للمثقفين العرب على النمو الاجتماعي ـ الاقتصادي لطبقاتهم، بحكم مؤثرات التوعية الغربية الوافدة عبر تلك

المؤسسة (أما في الغرب فقد ترافق النمو التربوي مع النمو الاجتماعي وتبادلا التأثير المتوازن)، وثانيتهما، تحوّل فئة المثقفين والطلاب إلى طليعة سياسية نضالية فاعلة (أما في الغرب فقد اضطلعت النخبة السياسية بالدور الأساسي).

٢ ـ المؤسسة الحزبية العقائدية

نتيجة هذه المفارقة التاريخية حيث ينمو النقيض في رحم نقيضه، أخذ «الحرم الجامعي» يفرخ أشد الأفكار «تحريماً» بالنسبة إلى النظام الذي أنشأه. ففي مناخ المدارس والجامعات أسس «المدرّسان» ميشيل عفلق وصلاح البيطار حزب البعث العربي، وأنشأ «مدرّس» اللغة العربية حسن البنّا جماعة الاخوان المسلمين، وأسس «مدرّس» اللغة الألمانية في الجامعة الأميركية في بيروت انطون سعادة الحزب السوري القومي (الاجتماعي ـ في ما بعد)، كما قام «طالب» الحقوق ـ الذي فصل من الجامعة السورية قبل استكمال دراسته ـ خالد بكداش بالتصدّي لقيادة الحزب الشيوعي، وحتى جمال عبد الناصر ورفاقه في تنظيم الضباط الأحرار تفتّح وعيهم السياسي وهم يربطون أثناء دراستهم في الكلية الحربية وتدريسهم في كلية الأركان بين العلم العسكري والواقع الاجتماعي ـ السياسي للمنطقة.

٣ ـ المؤسسة العسكرية الوطنية

عندما قام أحمد عرابي عام ١٨٨١ ـ ١٨٨٢ بحركته العسكرية الثورية ـ وهي الأولى من نوعها عربياً ـ كان يهدف أساساً إلى إحلال الضباط الوطنيين محل الضباط الأجانب الترك والشركس. ولقد كان من الطبيعي أن تمتد «الثورة» من الجيش إلى المجتمع حيث تأكد أن تخليص الجيش من سيطرة الضباط الأجانب هو جزء لا يتجزأ من تخليص البلاد كلها من السيطرة الأجنبية وتحريرها من كل عوامل التبعية التي تحدّ من قدرتها على الحركة المستقلة من أجل تحقيق نهضتها القومية. وفي إطار نمو مثل هذا الإدراك في صفوف الجيش وفي داخل المجتمع معاً، أخذت تنمو فكرة «المؤسسة العسكرية الوطنية».

وبقيت الجيوش المحلية في الأقطار العربية عموماً، إلى منتصف الثلاثينيات، خاضعة لإشراف الضباط الإنكليز والفرنسيين، ويعني ذلك أن الجيوش القطرية «الوطنية» نشأت في ظل السيطرة الاستعمارية، ولذلك فقد انطوت في أغلبيتها على سمتين متناقضتين: **أولاهما** المشاعر المعادية للاستعمار والأصول الوطنية لمجموعات الضباط الجدد، **وثانيتهما**، الاختراق من قبل الأجنبي المحتل، سواء تمثّل مصدر ذلك الاختراق في استمرارية أنماط التسليح والتنظيم والعقيدة العسكرية، أو في استمرارية التنشئة المهنية والثقافية والسياسية، أو في السيطرة على عناصر معينة يمكن استخدامها عند الحاجة.

- ٤ -

يعتبر تدخُّل مجموعة من الجيوش العربية في الشؤون السياسية في مجتمعاتهم، من أهم

الظواهر التي شهدها الوطن العربي منذ نكبة فلسطين عام ١٩٤٨، التي تركت تأثيرات ضخمة على مسألة «المجتمع المدني»، مثل غيرها من المسائل المرتبطة بالصراع على السلطة.

وفي هذا الإطار يمكن القول إن تحليل السلوك العسكري في اطار الصراع على السلطة يعتبر ضرورياً، ولا شك، ولكنه يؤكد كثيراً ما يجري في القمة، حيث يقع التحوّل الفعلي في السيطرة، ولكنه لا يؤكد بما فيه الكفاية ما يجري في القاعدة، تحت هذه القمة لكي يجعل من التغيير في السلطة ضرورياً أو ممكناً. لذلك وجب الاهتمام بمقاربة الفئة العسكرية بغيرها من الفئات الاجتماعية الأخرى باستمرار، لئلا تؤدي أحادية التناول إلى نتائج عن «خصوصية» العسكريين من دون أن تكون هذه الأخيرة محل تأكيد. وعلى ذلك، فإن دراسة القوى والمؤسسات الاجتماعية في الدول المتخلفة من زاويتي «العام» و«الخاص» توضح أن قيام المؤسسات العسكرية بدور سياسي بارز ليس سمة من سمات «خصوصيتها»، وإنما هي سمة «عامة» تميّز أيضاً غيرها من المؤسسات الاجتماعية الدينية والتعليمية والعمالية والمهنية. بينما يبرز في مقدمة «الخصوصية» التي تميز المؤسسة العسكرية ثلاث سمات أساسية: الأولى، ما تتمتع به من قدرات وامكانات في اطار ممارسة الصراع السياسي مما يمكّنها من حسم الأمر لصالحها، والثانية، أنها تدخل طرفاً أصيلاً في الصراع المباشر على السلطة بهدف تولي مقاليد الحكم أو احداث تغييرات معينة في توجهاته أو مؤسساته أو شخصياته، وهي سمة لا تشاركها فيها سوى الأحزاب السياسية، والثالثة، نمط التنشئة المهنية والسياسية المبني على الانعزال عن المجتمع وسيادة مفاهيم خاصة حول «الجيش والسياسة والمجتمع».

ومن هنا يلاحظ حيدر ابراهيم علي ـ مثلاً ـ أن الطبقة العاملة المصرية، كانت تجمع قبل ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢، بين المواقف النقابية والمواقف السياسية الوطنية، وأنها كانت تتحالف مع الرأسمالية الوطنية، رغم تناقض المصالح، في المعارك ضد الاستعمار والقصر. ولكنها في النهاية كانت تربط بين المضمون السياسي لكفاحها الاقتصادي مما حتّم صراعها مع الرأسمالية المحلية المرتبطة بالاستعمار. وكذلك الأمر في السودان حيث يلاحظ أن صعود الحركة الوطنية تزامن مع الحركة النقابية وأثّر فيها. وحيث كان «القطاع العام» يستوعب معظم القوى العاملة السودانية، فقد أصبح النضال النقابي ضد ادارة العمل في المصالح المختلفة والحكومة الاستعمارية شيئاً واحداً. ويضيف الباحث إلى ذلك أن هذا «التسيس الضروري الذي يبدو زائداً كان سبباً في الهجمات المتتالية على الحركة النقابية من قبل الأنظمة العسكرية وأحياناً من الأحزاب التقليدية».

ومن ناحية أخرى، فإن التنافس السياسي بين الأحزاب لاحتواء الحركة العمالية، في مصر قبل الثورة، دفع الأحزاب إلى «تخريب النقابات وكأنها فروع للأحزاب في المصانع والورش». أما في السودان فقد عمدت الجبهة الاسلامية القومية إلى شقّ النقابات من خلال رابطة الاسلاميين التي كونتها في كل نقابة، مثل رابطة المحامين الاسلاميين، ورابطة الأطباء الاسلاميين... الخ.

وبالإضافة إلى ما تقدم، يلاحظ سعي الضباط إلى غزو الأحزاب السياسية والسيطرة

عليها من الداخل، فضلاً عن اتجاه البعض منهم إلى تشكيل أحزاب ومنظمات سياسية خاصة بهم، وأحياناً من ابتكارهم، حيث يتربعون على قمة هذه المؤسسات وعلى مدارجها.

ورغم ارتباط تطور «المجتمع المدني» بعملية التحديث، إلا أن الأحزاب السياسية الحديثة ـ التي قامت بدور بارز في النضال من أجل الاستقلال السياسي استناداً إلى تعبئة وتسييس الجماهير ـ ما إن وصلت إلى السلطة حتى بحثت عن الوسائل التي تستطيع بها ضمان الولاء غير الواعي للجماهير وبالتالي تفقدها قدراتها التنظيمية والسياسية، مما يسهل مهام الحركات الانقلابية التي تجد جماهير فاقدة القدرة على التنظيم والمقاومة والدفاع عن حقوقها المدنية والديمقراطية.

وهذه كلها أمثلة لاضطراب عملية التحضير والتحديث في المنطقة العربية، وكيف أنها لم تؤتِ ثماراً مؤكدة، وسببت من الارتباك والاختلال أكثر مما خلقته من الحيوية والتفتح. وإذا كان العرب، لعوامل داخلية ذاتية، مسؤولين عن ذلك إلى حد كبير، فإنه يجب عدم اغفال الموقف الغربي من هذه القضية. لقد وقف الغرب لأسباب استراتيجية مصيرية ضد أية نهضة قومية عربية، وهذه قضية محورية تتفرع عنها مسائل التحضير والتحديث والبناء الفكري، وهي تفسّر لنا إلى حد لا يجوز اغفاله هذا الاختلال البنيوي في الاستيعاب الحضاري والفكري لدى العرب، لأن هذه الخيارات الجوهرية الكبرى تحتاج إلى كيان جماعي متسق الوجهة يقررها ويقدم عليها، ولا يمكن أن تنجزها كيانات متنازعة الاتجاهات والنظم والمؤثرات.

ـ ٥ ـ

ثم نأتي إلى الحديث عن «النظام» الذي أرسى دعائمه جمال عبد الناصر في مصر، الذي يوجه له حيدر ابراهيم علي أربعة انتقادات أساسية: **أولها**، أنه جاء لكي يجهض احتمالات ثورة شعبية، **وثانيها**، أنه يكنّ عداء أصيلاً للحزبية، **وثالثها**، أنه نمط دكتاتوري في الحكم، **ورابعها**، أنه كان يسعى أساساً إلى الهيمنة على المجتمع، وكانت أداة ذلك «الفكرة الاشتراكية» والقطاع العام، بمعنى أنه لم يكن الباعث إليهما رغبة أصيلة في التنمية.

من ناحية أولى، يمكن القول إن الخطأ الحقيقي الذي تنطوي عليه «نظرية اجهاض احتمالات الثورة الشعبية» يتمثل في شقين: (١) أنه ينظر إلى المؤسسة العسكرية باعتبارها «كتلة واحدة» محايدة اجتماعياً وفكرياً، وربما تضم مجموعة من «المرتزقة» على حد تعبير أحد الباحثين، (٢) أنه يغفل حقيقة التفاعل الطبيعي بين الجيش والمجتمع.

فمن المفهوم أنه في غمار الموقف الثوري تنعكس الأزمة القائمة على الحاكمين والمحكومين معاً، كما أنها تنعكس أيضاً على الجيش، لأن السلطة الحاكمة قد تطلب تدخّل الجيش. وفي هذا السياق لا بد من مراعاة حال القوى الثورية والقوى الرجعية داخل الجيش، من ناحية، ونتاج التفاعل الطبيعي بين الجيش والمجتمع من ناحية أخرى. وفي ضوء

المحصلة النهائية لهاتين الناحيتين، فإن من الممكن لحركة الجيش أن تكون في اتجاه اليمين أو في اتجاه اليسار، ضد الجماهير أو معها.

وعموماً، يلاحظ أن هناك أقطاراً عربية أخرى تتماثل مع مصر في تركيبها المؤسسي والهيكلي، مثل العراق والمغرب، لم تشهد هذا «الانحراف التاريخي» الذي قيل إنه ألمّ بمصر، ومع ذلك فلم يقدّر لأي منها أن تشهد ثورة شعبية حقيقية في الخمسينيات، ولا حتى في العقدين التاليين، بل إن المغرب ما زال ملكياً حتى الآن. وفي الواقع، فإن الباحث يجد أمامه سؤالاً ملحّاً بهذا الخصوص: ألا يلفت النظر نجاح عمليات «اجهاض محاولات الثورة الشعبية» كلها منذ بدأ تبني فكرة «الانقلاب الوقائي» وأن «قوى الثورة الشعبية» لم تستطع أن تفرض نفسها ولو مرة واحدة؟ إن تلك الملاحظة لما يجري على أرض الواقع، تفرض ولا شك، وخصوصاً مع تواترها وعموميتها، اعادة النظر في «المقولات الجاهزة»!

ومن ناحية ثانية، فإن نظام عبد الناصر بُني أصلاً، ليس على أساس العداء للحزبية، وإنما على أساس استغناء التنظيم السياسي للدولة والمجتمع عن مبدأ الحزبية عموماً، سواء تعدد الأحزاب أو الحزب الواحد، هكذا بوضوح وبغير خفاء، واستعاض عنها بنمط آخر من التنظيمات السياسية توخى أن تكون، افتراضاً أو استهدافاً مجمعاً للمصريين كلهم؛ وعلى هذا الأساس ينبغي تقويم ذلك النظام وتقدير مدى النجاح أو الفشل، مع وضع الظروف الاجتماعية والتاريخية وطبيعة المرحلة في الاعتبار عند التقويم والتقدير.

ومن ناحية ثالثة، فإن موضوع الدكتاتورية والديمقراطية يقتضي وقفة خاصة، إذ نعتقد أن تجربة جمال عبد الناصر في تعبئة الجماهير كانت تجربة ديمقراطية محدودة بحدود ملابساتها الذاتية والموضوعية، رغم كل النقد الموجه إليها من هذه الزاوية بالذات. إلا أننا لا نستطيع أن ننكر الطابع الديمقراطي لهذه التجربة، إذا أدركنا الديمقراطية بمعناها السياسي والاجتماعي معاً، لا بمعناها الليبرالي السياسي الخالص، ومن حيث هي مؤسسات وقواعد وضوابط جنباً إلى جنب مع متطلبات اقتصادية واجتماعية.

ومن ناحية رابعة، تكفي الإحالة بالنسبة إلى تقويم «التجربة الاشتراكية» في مصر، وخاصة خطة التنمية الاقتصادية الأولى ١٩٦٠ ـ ١٩٦٥، إلى ما صدر عن البنك الدولي للإنشاء والتعمير وصندوق النقد الدولي، فكلاهما أقرّ في ما هو منشور بأن معدل التنمية الصافي الذي حققته تلك الخطة قد بلغ (٦,٧ بالمئة) من الناتج القومي، وهو أعلى معدل تنمية تحققه دولة من دول العالم الثالث على وجه الاطلاق.

كذلك تنبغي ملاحظة أن نمط النمو الصناعي المخطط مركزياً، وفقاً لما صدر عن الأمم المتحدة، إنما يعتمد على توفر شرطين أساسيين لإنماء صناعات السلع الرأسمالية الوطنية: أولهما، مدى توفر رؤوس الأموال اللازمة للاستثمارات. ومن المعلوم أن أكثر من ثلثي رؤوس الأموال الاستثمارية يستمد من مصادر أجنبية بينما يأتي الثلث من مصادر محلية، وكلاهما ينبع من ظروف خارجة عن ارادة هيئات التخطيط. وثانيهما، التضحيات التي تبذلها الجماهير،

وتلك «لا يمكن استيرادها من الخارج»! بل إن هذه التضحيات قد تصل إلى حد انكار الذات بالنسبة إلى الأمة كلها. وبهذه المعايير «الغربية» نقبل تقويم تجربة جمال عبد الناصر في التنمية من خلال «النظام الاشتراكي».

وفي الخاتمة، تبقى مشكلة «المجتمع المدني» في الوطن العربي، وخاصة في ضوء المشكلات التي طرحها التدخل العسكري في الشؤون السياسية، كامنة في تلك الحكمة البليغة التي برر بها أحمد عرابي ثورته العسكرية إذ قال:

«متى عرف برلماننا كيف يتكلم تنتهي مهمتنا نحن الجنود»!

والمشكلة ما تزال قائمة. . . والبحث عن حل ما زال متواصلاً!

المنـاقشـات

١ ـ محمد السيد حبيب

وأضح أن ثمة تـرتيباً أو قفـزاً من الباحث إلى نتـائج معينـة دون توفـر معلومات كـافية ومتكاملة عنها، ونخص بالذكر النقابـات المهنية وأنـدية أعضـاء هيئة التـدريس في الجامعـات المصرية حيث جاء في ورقة الباحث قوله:

«ومن مظاهر الخطر على المجتمع المدني في مصر بروز تنظيـات غير حكـومية وفعـالة وتعمـل باستقـلالية نسبية عن الدولـة، ولكنها لن تسهم في تـطوير المجتمـع المدني. يستعمـل الباحثـون في الفترة الأخـيرة مصطلح «جماعات المصالح» بطريقة فضفاضة بحيث يضم حسب التقرير الاستراتيجي العربي لـلأهرام ـ جمـاعات رجـال الأعمال والغرف التجارية ونقابات العمال والنقابات المهنية وأندية هيئة التدريس بالجامعات».

وسوف يقتصر حديثي عن الأندية بصفتي معـايشاً تـطوُّر الأنديـة من ناحيـة، وبصفتي رئيساً لمجلس ادارة أحد الأندية وعضواً في مؤتمرها العلم ومكتبها الدائم من ناحية أخرى.

أولاً: تعريف

نادي أعضاء هيئة التدريس في الجامعة هو باختصـار هيئة تضم جميـع أساتـذة الجامعـة ومعاونيهم (كما في بعض الجامعات) من مدرسين مساعدين ومعيدين. وللنادي نشاطه الثقـافي والاجتـماعي والريـاضي الخاص بـالأعضاء وأسرهم، وهـو إما أن يكـون مسجلاً لـدى وزارة الشؤون الاجتماعية (وبالتالي يخضع للقواعد واللوائح والنظم نفسها الخاصة بالجمعيات التابعة لها من حيث تشكيل مجـالس الإدارة وطرق الانتخـابات وعقـد الجمعيات العمـومية ومـا إلى ذلك) أو أن يكون مسجلاً لدى المجلس الأعلى للشباب والـرياضـة، وبالتـالي يخضع للوائـح والنظم نفسها الخاصة بالأندية الرياضية.

ولأن هذه الأنديـة لا تضم في عضويتهـا إلا أعضاء هيئـة التدريس بـالجامعـات، فهي

بـذلك تتميز بنوع من الخصـوصية في طـريقة تنـاولها القضـايا وأسلوب الأداء والممارسـة عن الجمعيات العادية أو الأندية الرياضية.

ثانياً: واقع الأندية

باستثناء نادي أعضاء هيئة تدريس جامعة الاسكندرية، لم تكن أندية جامعات مصر في مـا مضى على المستوى نفسه من الحضـور والأداء في ما يخص قضـايا المجتمـع والأمـة، وأقصى مـا كـانت تقوم بـه مجالس ادارات هـذه الأنديـة هو أداء بعض الخـدمات الخـاصة وربمـا العامـة لزملائهم. ولم يكن هناك اقبال من الأعضاء سواء عـلى الترشيـح أو التصويت (كـما يحدث في الانتخابات العامة في مصر) في انتخـابات مجـالس ادارات الأنديـة لهزالهـا وضعـف تأثـيرها، وكانت معظم المجالس تختار بالتزكية لفقدان الثقة في ما يمكن أن تقوم به.

ومن خـلال بعض الجهود المخلصـة والفاعلة في نهايـة السبعينيات، تم تشكيـل المؤتمـر العـام للأنـدية ويضم ممثلين عن مجـالس ادارات أنديـة أعضاء هيئـة التـدريس بـالجـامعـات المصرية. وكان ذلك بهدف أن تكون للأندية آثار وفاعلية على المستوى العام.

ثالثاً: تطور عمل الأندية

في منتصف الثمانينيات بـدأت الأنديـة ـ سواء عـلى مستوى النـادي الواحـد أو المؤتمـر العام ـ تدخل ضمن أطر اهتمامها وعملها قضايا المجتمع وعلى رأسها وفي مقدمتها الدفاع عن الحريات العامة، وتأكيد حقوق الانسان، وضرورة إرساء قواعد الديمقراطية كـأسلوب حياة، وكذا التصدي لكل أشكال القهر والظلم والاستبداد. ونستطيع القول الآن إن أندية أعضـاء هيئة التدريس في الجامعات المصرية تمثل أحد خطوط الـدفاع الـرئيسية عن الحـريات العـامة والديمقراطية ضد تغوّل السلطة ومحاولاتهـا المستمرة في اغتصـاب ارادة الأمة، والاعتـداء على حق الشعب وتزييف هويته.

في أحد أيام تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨ قام نادي أعضـاء هيئة التـدريس في جامعـة اسيـوط بإضراب عـام (لمدة يـوم واحد) شـارك فيه جميـع أعضاء هيئـة التـدريس ومعـاونيهم (حوالى ٦٠٠٠ شخص)، والطلاب (حوالى ٣٠ ألفاً) على إثر اهانة ضابط أمن مركزي لعضو هيئة تدريس في الجامعة. كما نظّم نادي جامعة القاهرة اضراباً عـاماً في آذار/ مـارس ١٩٨٩ شارك فيه الآلاف من أعضاء هيئة التدريس والطلاب، وذلك ضد اعتداء السلطة وتجاوزاتهـا لأرض فضاء كانت مخصصة للنادي.

كما كانت قضيـة الانتاج ـ مشكلة القمـح ـ من المهام الـرئيسية للمؤتمـر العام قـام فيها بدراسات مفصلة في محاولة جادة منه لإثارة الوعي العام ولفت انتباه أجهزة النظام الحـاكم إلى مخـاطر وأضرار الخضـوع المهين للهيمنـة الأمريكيـة في ما يخص السيـاسة الـزراعية بخـاصـة والانتاج بعامة، ومدى تأثير ذلك في صناعة القرار تجاه القضايا المحلية والقومية.

كذلك حظيت القضايا العربية والاسلامية باهتمام كبير سواء على مستوى المؤتمر العام أو

الأنـدية (كـل على حـدة) كقضيـة فلسـطين، وافغـانستـان، والصراع العـربي ـ الاسرائيـلي، وأحداث الخليج، والترتيبات الأمنية للمنطقة العربية، وحرب المياه، ومؤتمر مدريد.

وكانت قضية التعليم في مصر ـ وبخاصة التعليم الجامعي ـ هي إحدى القضـايا الهـامة التي تنـاولها المؤتمـر العام لـلأندية وركّز جهـوده عليها من حيث ديمقـراطية اختيـار القيـادات الجامعية، وحصانة أعضاء هيئة التدريس، وتعديل لائحة الطلاب بما يحقق انطلاقهم كركيـزة لـثروة مصر المستقبلية، وأخيـراً استقلال الجـامعات بعيـداً عن تسلّط أجهـزة النـظام الحـاكم وبخاصة الأجهزة الأمنية.

وفي نهاية الثمانينيات، تشكّل من المؤتمر العام للأنديـة لجنة للدفـاع عن حقوق أعضـاء هيئـة التدريس، وبخـاصة الأعضـاء الذين يضـارون بسبب قضايـا الرأي. وقـد أنشيء لهذا الغـرض صندوق يمـوّل من قبل جميـع الأنديـة في محاولـة جادة من المؤتمـر العام لـرفع الحيف والـظلم الذي يقـع على الأعضـاء وأسرهم من قبـل الأجهـزة التسلطيـة للنـظام الحـاكم من جانب، ولتحقيق نوع من التكامل بين الأعضاء، من جانب آخر.

وفي أوائل التسعينيات، بدأ المؤتمر العـام بتشكيل مـا سمّي المكتب الدائم ومقـره نادي جـامعة القـاهرة، ويضم في عضـويته (في المـرحلة الحاليـة) رؤساء أنـدية جـامعات القـاهـرة والاسكندرية والمنوفية وأسيوط. وقد أنشيء هذا المكتب أساساً لإعطاء دفعـة وفاعليـة للمؤتمر العام من حيث متابعة تنفيذ قرارات وتوصيات المؤتمر العام.

وفي الفـترة الأخيرة بـدأت عمليات مـدّ قنـوات الاتصـال بـين المؤتمـر العـام، ومختلف النقـابات والأحـزاب في محاولـة لتنسيق المواقف الضروريـة والـلازمـة للدفـاع عن الحـريـات العـامة وحقـوق الانسان وتحـرير ارادة المـواطن المصري بما يمكنـه من اطلاق قـدراته وتفجـير طاقاته الابداعية.

وفي الختام أقول، لقد فرض المؤتمر العام للأندية، من خلال الممارسة الجـادة، شرعيته كواقع له تأثيره وفعاليته في الحياة السياسية في مصر رغم أنف النظام الحاكم. فهـل يقال بعـد ذلك كله إن أندية هيئات التدريس في جامعات مصر لن تسهم (مع غيرها) في تطوير المجتمع المدني؟

٢ ـ مصطفى التير

تحدّث بالأمس حيدر ابراهيم علي مؤيداً ومتمماً الحديث الـذي بدأه حسـام عيسى حول وحدة المعرفة العلمية وقضية استعارة المفاهيم وما يتعلق بها. وأتفق مع الـزميلين تمامـاً، لكن لا يعني هذا ضرورة حصر المفهوم فقط في الصورة التي طوّر فيها أول مرة لأن هذا العمل هو الآخر، تضييق في استعمال عناصر ومكوّنات المعرفة.

فـالمفهوم وخصـوصاً ذلـك الذي يتعلق بـوقائـع ملموسـة عبارة عن تلخيـص مجموعة مشاهدات أو قياسات لهذه الوقائع. وهذه الوقائع سابقة على تطوير المفهوم. وكلما عالج تطور

المفهوم أكبر عدد من تفريعات الوقائع، أمكن تطوير مفهوم متحرر من تأثير الخصائص الاجتماعية والثقافية للمجتمع الذي طور فيه أول مرة ويسّر عملية استخدامه في المجتمعات المختلفة.

ويبدو لي أن الكتابات العربية السابقة والحالية تأثرت بالتصوّر الغرامشي للمفهوم، وخصوصاً في جزئه الذي يظهر مؤسسات المجتمع المدني ككتلة متراصة تعمل ضد الدولة. إن القبول بهذا الجزء من التعريف يقود مباشرة إلى النتيجة التي يفتتح بها الباحث حيدر ابراهيم علي ورقته وهي استحالة ظهور مجتمع مدني في مجتمع تهيمن عليه دولة ذات نظام قمعي صارم. إلا أن التحرّر من بعض ما في التصوّر الغرامشي للمفهوم من شأنه أن يوسع نطاق المفهوم ويجعله صالحاً للتعامل مع الأشكال المختلفة التي تتشكّل في المجتمعات المختلفة متأثرة بخصوصيات الحياة الاجتماعية والثقافية لهذه المجتمعات.

وليست في هذا الاقتراح دعوة لتطوير مفاهيم فضفاضة بقدر ما هي دعوة إلى تطوير مفاهيم متحررة قدر الإمكان من تأثير خصوصيات المجتمعات المحلية والثقافات الخاصة. وفي حالة مصر والسودان، حتى خلال الحقبة التاريخية التي حددتها ورقة الباحث، ستظهر أشكال أخرى من أشكال المجتمع بالإضافة إلى تلك التي أبرزتها. وهي أشكال أكثر التصاقاً بما هو كائن في هذين المجتمعين من النظام الحزبي الذي يمكن أن يقال حوله الكثير في التجربة العربية السابقة وما هي درجة تجذّره في المجتمع وإلى أي مدى هو كصورة تعكس صفات وخصائص الأصل.

٣ ـ ابراهيم سعد الدين

سأركّز على عدد قليل من القضايا الكثيرة التي يثيرها بحث حيدر ابراهيم علي.

وأبدأ بتعريفه كلاً من الدولة والحزب. ويبدو لي أن الباحث يطرح تعريفاً معيناً لكل منهما يقيس به الظواهر الموجودة في الواقع فينفيها أو يثبتها طبقاً لمدى تماثلها مع التعريف الذي يلتزم به.

فهو ينفي عن مصر أن يكون فيها دولة طالما أن الدولة ليست هي تلك الدولة الوطنية التي تسودها المؤسسات وتعترف بالمواطنة على النمو الليبرالي الأوروبي. وإذا طبق المفهوم نفسه، فإن ذلك يعني أيضاً أن بريطانيا لم تكن فيها دولة على عهد هنري الثامن، كما أن الدولة الألمانية النازية لم تكن دولة. والأمر نفسه ينطبق على الدولة السوفياتية وغيرها.

الشيء نفسه ينطبق على مفهوم الحزب. فالباحث يقيس الأحزاب على المفهوم الماركسي للحزب الماركسي اللينيني. وفي رأيي أن هذا ليس هو التعريف المانع الجامع للحزب وأن الحزب كما حدّده لينين هو حالة خاصنة لمواجهة مهمة خاصة والقيام بها.

وفي رأيي أنه يمكن أن يكتفي بتعريف للحزب بأنه جمعية من أفراد لهم الرؤية والتوجه السياسي نفسه، يسعون إلى السلطة. وفي هذه الحالة، فإن العديد من الأحزاب التي

يستبعدها حيدر ابراهيم علي باعتبارها أحزاباً تصبح كما هي في الواقع أحزاباً سياسية.

أود أيضاً أن أشير إلى استنتاجه أن الغاء الحزبية والديمقراطية في مصر بعد ١٩٥٢ كان موضع الرضا العام. وأقول إن الواقع يخالف ذلك وإلّا فما معنى حركة ١٩٥٤ ومطالبتها بالديمقراطية، ولماذا حدث ذلك الاضطهاد العنيف للاخوان المسلمين في ١٩٥٤ وللشيوعيين في الفترة نفسها، ثم بدرجة أعنف في ما بين ١٩٥٩و١٩٦٤، ولماذا كانت الحملة الثانية ضد الاخوان المسلمين في ١٩٦٥؟

وأخيراً أود أن أعارض ما يذهب إليه الباحث ويؤيده فيه البعض من أن التعددية الحزبية كانت منحة من السادات. وأشير مرة أخرى إلى مطالب واحتجاجات الطلاب المصريين في ١٩٦٨، وفي ١٩٧١ وفي ١٩٧٢. وأشير أيضاً إلى تأييد النقابات المهنية المطالب الديمقراطية في ١٩٦٨ وبيانات نقابات المحامين والصحفيين والقضاة في هذا الشأن.

وأشير أيضاً إلى خروج الجموع المصرية لتوديع النحاس باشا في جنازته في ١٩٦٥، معلنين تحيتهم الأخيرة للزعيم الذي دافع دائماً عن الديمقراطية. ومن الطبيعي أن يضطر الحاكم وخاصة بعد موت عبد الناصر إلى تقديم عدد من التنازلات المحدودة. ولكن هذه التنازلات لا تعني أبداً أنها كانت منحة. والواقع أن الديمقراطية المحدودة التي صرح بها عن اضطرار لم تؤدِّ إلا إلى مزيد من الضغوط من أجل ديمقراطية حقيقية.

لقد اضطر السادات إلى اصدار تشريعات مضيقة للعمل السياسي وخاصة بعد اشتداد المعارضة لكامب ديفيد. وأصدر ما يُعرف في مصر بالقوانين السيئة السمعة، وهي التي يستمر النضال ضدها حتى الآن.

ورغم اطلاق مبارك سراح من اعتقلهم السادات قبل مقتله في ١٩٨١، فقد بقيت الديمقراطية محدودة في حدود حرية الصحافة والقول، مما يؤدي إلى استمرار الصراع والمطالبة بديمقراطية حقيقية تسمح بإمكانية تداول السلطة دون عوائق.

وقد قارن حيدر ابراهيم علي في نهاية حديثه بين الدساتير الممنوحة في مصر وبين الماغنا كارتا في انكلترا، مشيراً إلى أنه حيث يكون الدستور منحة، فإنه يسهل النكوص عنه على عكس الدستور الذي يأتي نتيجة اتفاق وميثاق بين الحاكم والمحكومين. وأود هنا أن أشير إلى أن الانقلاب على الدساتير والديمقراطية لا يرتبط بوسيلة الوصول إلى الدستور. فالماغنا كارتا المشار إليها لم تكن أكثر من ميثاق بين النبلاء البريطانيين والملك. ومع ذلك، فإن التوجه الديمقراطي في بريطانيا نما وتجذّر.

ورغم أن الحكم الدستوري في فرنسا قد جاء نتيجة ثورة عارمة وشاملة، فإن ذلك لم يمنع من الانقضاض على الجمهورية والدستور أكثر من مرة، كان آخرها انقلاب ديغول على الجمهورية الرابعة وتعديله الدستور لتضييق نطاق عمل السلطة التشريعية في الجمهورية الخامسة.

وأشير إلى أن الدستور في مصر كان نتيجة حركة شعبية واسعة سواء في فترة الثورة العرابية أو ثورة ١٩١٩. ولكن ذلك لم يمنع الانقضاض على الدستور أكثر من مرة بواسطة المحتل وبواسطة تحالف المحتل والقصر وأحزاب الأقليات مرات، وهكذا.

ولا يمكن في هذا الاطار التسليم بأن الانقلاب على الدستور بواسطة قوى مضادة يعني عدم تجذّر الديمقراطية في المجتمع، ولا أن الديمقراطية ليست مطلباً مجتمعياً في مصر.

٤ ـ مصطفى كامل السيد

ظلم حيدر ابراهيم علي الشعبين السوداني والمصري كثيراً بقصره بحثه عن المجتمع المدني على الأحزاب السياسية في كل منهما، فقد طوّر الشعبان، وعلى مدى العصور، مؤسسات راسخة تمثل قنوات التعبير الحر عن مواقفهما من السلطة السياسية ومن المشاكل التي يواجهانها. وليس في استخدام مصطلح «مؤسسة» تجاوز أو ابتعاد عن الدقة، فقد كانت هذه القنوات منظمات أو ممارسات دائمة، وعلى درجة عالية من الأهمية سواء بالنسبة إلى الحاكم أو المحكومين.

من بين هذه المؤسسات أماكن العبادة، مساجد كانت أو كنائس، والجمعيات العلمية والأندية الفكرية، والنكتة والإشاعة، وأخيراً العنف الفردي أو الجماعي في مواجهة سلطة مستبدة. وسأشير إلى هذه المؤسسات وأهمية دورها في مصر.

لقد أصبح كل من المسجد والكنيسة مكاناً للحوار حول مشاكل المجتمع منذ أواخر السبعينيات. وكانت شعبية بعض خطباء المساجد تتحدد بمقدار تناولهم هذه المشاكل، كما كانت الكنيسة أيضاً مكاناً للاحتجاج على بعض المواقف التي اتخذتها السلطات الحكومية ـ فضلاً عن أن كثيراً من المساجد والكنائس تحوّل منذ السبعينيات إلى مراكز لأنشطة اجتماعية وثقافية متعددة من التعليم، إلى العلاج الصحي، إلى تنظيم بعض الأنشطة الانتاجية. وقد بلغت فعالية الدور السياسي لكل من المسجد والكنيسة حداً جعل رئيس الدولة في ذلك الوقت، وهو أنور السادات يهاجم في خطبه بعض خطباء المساجد والبابا شنودة ـ بطريرك الأقباط ـ الذي دعا إلى صيام الأقباط احتجاجاً على تقاعس الدولة في الدفاع عن الكنائس أمام الهجوم الذي تعرَّض له بعضها من بعض فصائل الحركة الاسلامية، وعلى محاولة اصدار قانون يقضي بالإعدام على من يرتدّ عن الاسلام، وكان يخشى أن يكون المقصود بذلك بعض الأقباط الذين يتحولون إلى الإسلام مؤقتاً للهرب من بعض الأحكام القبطية ثم يعودون إلى القبطية بعد ذلك.

وقد نشطت الجمعيات العلمية والأندية الفكرية في مصر منذ منتصف السبعينيات. ويعتبر ازدهار أنشطة هذه الجمعيات والأندية مظهراً هاماً لتطور المجتمع المدني، ولم تسعَ هذه الجمعيات فحسب إلى تناول الأمور التي تهمّ أعضاءها فحسب، ولكن بعضها كان يناقش قضايا عامة متعددة. وأخص هنا بالذكر جمعية الاقتصاد السياسي والاحصاء والتشريع، وهي من أقدم الجمعيات العلمية في مصر، وقد أصبحت مؤتمراتها السنوية منذ منتصف السبعينيات

منابر للحوار حول مجمل سياسيات الرئيس أنور السادات وادانة هذه السياسات.

وقد امتلك المجتمع المصري منذ أقدم العصور سلاحه الخاص في التعبير عن مواقفه من السلطة السياسية حتى في أحلك عهود القهر والاستبداد، بل خصوصاً في هذه العهود، ألا وهو سلاح النكتة السياسية والإشاعة. وأمر هذا السلاح معروف وقد صدرت عنه دراسات عديدة. وبلغت أهمية هذا السلاح حداً جعل منه بنداً ثابتاً في تقارير الرأي العام التي كانت ترفعها أجهزة الأمن والتنظيم السياسي إلى الرئيس جمال عبد الناصر سنوياً خلال عقدي الخمسينيات والستينيات، عندما لم تكن هناك تنظيمات وصحف مسموح بها للمعارضة.

وأخيراً، فإن أساليب المقاومة الفردية والجماعية التي قد تجنح إلى العنف هي من بين الوسائل الفعّالة التي كان المجتمع المدني يلجأ إليها لوقف بعض التجاوزات من جانب سلطات الدولة على المستويات المحلية والوطنية. ويكفي هنا، مثلاً، تأمُّل رد الفعل الشعبي على اغتيال الرئيس أنور السادات. إن العزوف المطلق من جانب الشعب المصري عن ابداء أي مظاهر للحزن على اغتيال رأس الدولة المصرية ـ آخر الفراعنة بحسب تعبير السادات ذاته ـ هو دليل على أن الاغتيال كان بمثابة تنفيذ حكم أصدره هذا الشعب على رئيس خرج على الحدود المسموح له بها في سياسته الداخلية والخارجية، دون أن يفي بأي من العهود التي قطعها على نفسه سواء بالنسبة إلى اطلاق الحريات أو رفع مستوى معيشة المواطنين أو تحقيق سلام قائم على العدل بين العرب واسرائيل. وقد تناقض هذا العزوف مع خطورة ذلك الحدث وكونه أمراً نادراً في تاريخ مصر، كما تناقض مع خروج ملايين المواطنين لتشييع جنازة الرئيس الأسبق جمال عبد الناصر قبل ذلك بإحدى عشرة سنة.

ولا يفوتني قبل ختام هذا التعليق أن أشير إلى ما ذكره مجدي حماد عن مسؤولية الاستعمار والتبعية عن تشويه البنى الاجتماعية في البلدان العربية وإعاقة الوحدة العربية. هذا صحيح بصفة عامة، ولكن من المفيد لنا نحن كعرب أن نذكر مسؤوليتنا عن تعمق التبعية واستمرارها في الوطن العربي رغم حصول معظم البلدان العربية على الاستقلال منذ ما يقرب من نصف القرن. إن السمة المميزة لأوضاع التبعية السائدة في الوطن العربي في الوقت الحاضر أنها تستمر بإرادتنا نحن كعرب حكومات أو شعوباً. وربما يكون من الأجدى أن نتأمل نحن في مسؤوليتنا الجماعية عن بقاء هذه التبعية بل وتجذّرها.

٥ ـ عبد الله آدم

لقد تردّد في هذه القاعة، وفي غيرها، أننا في حاجة إلى اعادة تأسيس الفكرة الديمقراطية طبقاً لظروف القوى السياسية الفاعلة في مجتمعاتنا، وطبقاً لما فرضته النظم الحاكمة علينا من مفاهيم لا ديمقراطية بالمرة، وفي مقدمتها مفهوما شخصية السلطة، وأبدية السلطة، حيث يقبض شخص واحد بيديه سلطات التقرير والتشريع الفعلية، بغضّ النظر عن «الأشكال الديمقراطية» القائمة، وحيث لا تمكن إزاحته من موقعه إلا بالقوة الجبرية

القاهرة، التي قد تأتي من عند الله، أو من عند البشر.

وعلى الرغم من هذا النداء الذي تكرّر كثيراً، ورغم استمرار النظم على سياساتها القمعية، إلا أننا لم ننتقل بعد من مرحلة إعلان ضرورة اعادة تأسيس المبدأ الديمقراطي، وغيره من مبادىء المشروع الحضاري القومي العربي، إلى مرحلة ترجمة هذا المبدأ إلى مفاهيم وسياسات اجرائية محددة.

ومن هذه الناحية، فإنه يهمني التركيز على نقطة محددة، تتصل بواقع القوى السياسية التي تناصب السلطة العداء، وتكاد تجمع على أن بداية المسيرة الديمقراطية لن تتحقق إلاّ بإزالة هذه السلطة.

ولكن المشكلة الأساسية التي تواجه هذه القوى السياسية تتمثل في أنها قد لا تجتمع بعد ذلك على شيء، مما يردّ في اعتقادي إلى أنها لم تبحث جيداً، وربما لم تبحث أصلاً على نحو جدّي يشمل القيادات والقواعد، عن القواسم المشتركة بينها، في ما يتصل بعناصر مشروع النهضة، قومية كانت أو اسلامية.

ولقد قام مركز دراسات الوحدة العربية بخطوة هامة ورائدة في هذا السياق، حينما نظّم ندوة تحت عنوان «الحوار القومي ـ الديني»، حيث اكتشفت أطرافها، أو طرفاها أن ما يجمع بينهما أكثر بكثير مما يفرّق.

ولهذا فإنني أدعو إلى تعميم هذه الفكرة، من صعيد الفكر والقيادات، إلى صعيد الممارسة والقواعد. أدعو تحديداً إلى تجميع قوى التيارات القومية والاسلامية على مستوى الممارسة والقواعد، لتوحيد القوى المعارضة بشكل يضمن محاصرة السلطة من النواحي كافة، وربما نزع سلاح الجيش من يد السلطة، واكتسابه لحماية هذا التحالف الصحيح والصحّي بين القوى السياسية الفاعلة التي تستخدم القواسم الفكرية المشتركة بينها من أجل نهضة مجتمعها، حتى وإن اختلفت في المنطق واختلفت في الوجهة النهائية للكيان المنشود.

وفي هذا الإطار أدعو إلى اعادة النظر في تلك «الثنائيات» العميقة التي تسود حياتنا السياسية والفكرية، وأخص بالذكر هنا ثنائيات «الأصالة والمعاصرة»، «العروبة والاسلام»، «الديني والعلماني». ولنتذكر أن هذه الثنائيات مطروحة منذ مطلع النهضة القومية المعاصرة مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأنها تطرح عادة في فترات الانهيار القومي، بينما تختضن عادة مع فترات الصعود القومي.

وفي السياق نفسه، وفي اطار اعادة تأسيس مكوّنات المشروع القومي الحضاري وتحويلها من النطاق النظري إلى المجال التطبيقي، فإنني أرى أنه من غير المعقول أن تكون المرأة ممثلة لنصف المجتمع، أمينة مؤتمنة على تنشئة الأجيال التالية؛ بينما تحجب عن ممارسة دورها كاملاً في الحياة السياسية، مثلما تقوم بدورها في الحياة الانتاجية. وأعتقد جازماً أن بداية نهضة قومية أو اسلامية لا تضع نصب أعينها تحرير المرأة من سلطة الرجل، ومن طغيان

المجتمع؛ وذلك كله وفق قيم مشروعنا الحضاري القومي، قد لا تتمكن أبداً من تحقيق أغراضها وبلوغ مقاصدها.

إن كل ذلك يقودني مباشرة إلى أهمية مناقشة المؤثرات كافة التي تساهم بدورها في تشكيل شخصية المواطن العربي؛ فهناك، بعد العائلة، المؤسسة التعليمية، والمؤسسة الاعلامية، وكلاهما لا بد أن يمثّل دوراً أساسياً في إشاعة مفاهيم الثقافة والحرية، التي تضع الأساس الوطيد للمواطن الحر، ولا بد من أن نلحّ كثيراً على مطلب تحقيق ديمقراطية التعليم والإعلام، مع تأكيد المضمون الاجتماعي للمعرفة، لأن هذه هي البدايات الحقيقية لبناء شخصية عربية تشعر أن الديمقراطية قيمة حيوية لنا، وممارسة يومية تلقائية. وإذا ما تحقق ذلك داخل الأسرة، ثم داخل المعاهد التعليمية، وقام الاعلام بدوره في الطريق نفسه، فإن ذلك كله يضع أساساً وطيداً للديمقراطية المنشودة.

وأخيراً، فإن الغالبية منا أشارت إلى أن المجتمع المدني بمفهومه الغربي غير قائم الآن في معظم الأقطار العربية، لأننا في حاجة إلى تحديد معالم المجتمع المدني كما يتبلور في الواقع العربي، وليس كما تأسس في المجتمعات الغربية. وأعتقد أن مصر، بتراكم تاريخها وخبراتها الثقافية والحضارية، وسبقها في إعلاء شأن السلطة المركزية، ومحاولات الحدّ من هيمنة هذه السلطة في الوقت نفسه، وخاصة في المرحلة الحالية، مما يمكّن أن تقدم النموذج العربي للمجتمع المدني الذي تقتدي به بقية البلدان العربية.

٦ ـ حسنين توفيق ابراهيم

ثمة عدة ملاحظات حول دراسة حيدر ابراهيم علي من حيث المنهج والمضمون.

فمن حيث المنهج، يمكن ذكر الملاحظتين التاليتين:

١ ـ إن الباحث انشغل كثيراً بتاريخ الحياة الحزبية في مصر قبل عام ١٩٥٢. ولم يتناول فترة التعددية الحزبية الراهنة التي تعود إلى عام ١٩٧٦ إلا في فقرة واحدة أو فقرتين. وهي التجربة الأجدى بالدراسة والتحليل والتأمل. فلماذا تمّ الانتقال نحو التعددية الحزبية، وما هو وزن كل من العوامل الداخلية والخارجية في هذه العملية؟ وكيف تمّت إدارة عملية الانتقال نحو التعددية؟ وما هو تقييم عملية التعددية السياسية في مصر بعد حوالى ١٥ عاماً من قيامها؟ فهناك العديد من الاجتهادات للإجابة عن التساؤلات السابقة وغيرها. وكنا نتمنى على الباحث أن يتأملها ويجتهد في اطارها.

٢ ـ الملاحظة الثانية تتمثل في المصادر التي اعتمد عليها الباحث، حتى في تحليله تجربة الأحزاب قبل ١٩٥٢. فقد اعتمد على مرجع لأحد كتّاب التاريخ ولا أعتقد أنه الأفضل في هذا المجال، أو أنه حجة في هذا الشأن، خاصة أن هناك العشرات من الدراسات السياسية العربية والأجنبية التي تتناول الحياة الحزبية في مصر قبل عام ١٩٥٢. أما بالنسبة إلى المرحلة التعددية السياسية الحالية، فهناك العديد من الدراسات التي تعالج هذه الفترة تشريحاً وتحليلاً

وتقييماً، بل إن هناك دراسات حول أحزاب بعينها مثل حزب الوفد الجديد وغيره، كما أن هناك العديد من الدراسات التي تعالج بعض تكوينات المجتمع المدني في مصر كالنقابات والاتحادات والحركات، بل إن باحثين متميزين جلّ جهدهم يصب في هذا المجال.

أما من حيث المضمون، فإن الدراسة اقتصرت على دراسة الأحزاب وبعض النقابات في مصر، أخذاً في الاعتبار أنها ركّزت على الجوانب والخلفيات التاريخية، ولم تحلل الأوضاع الراهنة بما فيه الكفاية. وهناك العديد من تكوينات المجتمع المدني التي كانت بحاجة إلى البحث والتحليل مثل الجمعيات الأهلية، التي يوجد آلاف منها في المجتمع المصري، وهناك الحركات والتنظيمات الطلابية والنسائية والعمالية وأندية هيئات التدريس، وجميعها تعمل في كثير من الأحيان خارج الأطر الرسمية كالنقابات والاتحادات الطلابية.

واعتقد أن أزمة المجتمع المدني في مصر تنبع من مصدرين:

أولهما، القيود القانونية والسياسية التي تفرضها الدولة على تنظيمات المجتمع المدني، سواء في ما يتعلق بقيام أو بتأسيس هذه التنظيمات في الأصل، أو بالسماح لها بممارسة أنشطتها بحرية.

وثانيهما، وجود بعض المشكلات الهيكلية أو البنائية المرتبطة بتنظيمات المجتمع المدني القائمة مثل: الافتقار إلى الديمقراطية الداخلية، وضعف القواعد الاجتماعية، نتيجة الفشل في التواصل مع الجماهير وكثرة الانشقاقات والصراعات الداخلية، وانتشار ظاهرة شخصنة مؤسسات المجتمع المدني وبخاصة الأحزاب السياسية. فرئيس الحزب هو الحزب، ناهيك عن ضعف الأطر الفكرية والايديولوجية لهذه الأحزاب وغياب أو ضعف البرامج التي تطرحها كبدائل لبرامج وسياسات النظم.

٣ ـ اقترح على الباحث أن يعيد النظر في تقييمه الحركات الاسلامية في مصر، خاصة أن هناك العشرات من الدراسات العلمية حول هذه الظاهرة، فلا بد من الفرز والتمييز داخل الحركة الاسلامية. فهناك تيارات محدودة الحجم تمارس العنف، وتخاصم الدولة وتكفّرها، بل وبعضها يخاصِم المجتمع، ولذا فهي صاحبة الصوت الأعلى. لكنها لا تعبّر عن صلب الحركة الاسلامية الذي يجسده تيار عريض في قلبه «الاخوان المسلمون»؛ وهو تيار سمته الاعتدال، والقبول بمعطيات وأسس النظام القائم والعمل في إطارها، على أمل إحداث التغيير المنشود بصورة سلمية وتدريجية.

٤ ـ موقع التكوينات التقليدية في عملية بناء المجتمع المدني الحديث في الوطن العربي. فهل بناء هذا المجتمع يتطلب تحطيم التكوينات التقليدية، التي تشكّل جزءاً من المعطيات التاريخية والاجتماعية للأقطار العربية، وهنا يُثار التساؤل حول مسؤولية النخبات الحديثة في إدماج التكوينات التقليدية في المجتمع المدني الحديث. فالذي حدث في عدد من الأقطار العربية هو العكس تماماً، ففي لحظات الصراع السياسي والاجتماعي اتجهت النخبات الحديثة إلى استنفار انتماءاتها الأولية والتحتية، بل إن مؤسسات وأجهزة الدولة في عدد من الأقطار

العربية، وبعض الأحزاب في أقطار أخرى تعتبر بمثابة امتدادات للتكوينات التقليدية. إذاً لا بد من النظر في هذه المسألة بصورة جادة.

٥ ـ إن هناك دولاً عربية غائبة من دراساتنا وبحوثنا باستمرار وهي: موريتانيا والصومال وجيبوتي. فأتمنى على المركز في ندواته القادمة أن يأخذ ذلك بعين الاعتبار.

٧ ـ كمال عبد اللطيف

أريد أن أركّز في هذا التدخل على نقطة منهجية، لا أريد أن أتحدث عن معطيات عينية قدر ما أريد التفكير أمامكم في مسألة مفهوم الحزب في سياق التفكير في مفهوم المجتمع المدني.

وإذا كنا نسلّم بأن من بين غاياتنا في هذه الندوة النظر النقدي في المفاهيم السياسية الليبرالية بغية تبيئتها وتحيينها في مجال الجدل السياسي العربي المعاصر، فنحن مطالبون بإعادة النظر في الصورة التي رسخت لبعض المفاهيم مثل مفهوم الحزب كتنظيم سياسي داخل دائرة المجتمع المدني.

إن مصير الحزب الشيوعي السوفياتي ضمن حركية التفكك التي عرفها الاتحاد السوفياتي تدعونا إلى الاجتهاد في صياغة نمطية جديدة للحزب والعمل السياسي الحزبي. ولا يتعلق الأمر في هذه الملاحظة بمجرد الانفعال بأحداث حصلت خارج مجتمعاتنا، بل إن هناك منعطفاً جديداً يواجه التجربة الحزبية في أوروبا الغربية. وقد واجهت التجربة الحزبية في صورتها البلشفية، وفي صورها الغربية، وفي نمطها العربي اشكالات سياسية وتاريخية ونظرية هامة، وهي اشكالات تكفي وحدها لتجاوز النمطية الجامدة في المنظور والعمل الحزبي. بهذه الصورة أفهم عملية امتحان المفاهيم الانسانية من أجل الاستفادة منها واغنائها بتوسيعها أو تقليص بعض جوانبها.

واعتقد أننا بهذا الأسلوب نتجنّب كثيراً من النقاشات التي تعيدنا إلى أطوار سابقة في مجال تطور عملية المثاقفة الحاصلة بين الفكر الغربي والفكر العربي.

ومرة أخرى، إن الاستعانة بالتاريخ، في مجال التاريخ والسياسة مسألة مطلوبة، وذلك للاستفادة من التجارب الانسانية في تطوير فهمنا حاضرنا وسعينا إلى مقاربة ظواهره بالصورة التي تتيح لنا الإمساك النظري بمعضلاتها والعمل على تجاوزها.

٨ ـ عصام العريان

أشعر بالحرج لترديد ما سبق قوله من قبل وهو أنني لم أجد ما كنت أتمناه في الورقة رغم الاعتذار بابتعاد الكاتب عن وطنه وخزانة كتبه مما جعل تقييمه بعض الظواهر يعطي انطباعات شخصية أكثر منها تناولاً علمياً.

وبالنسبة إلى مصر، على وجه الخصوص، لقد رصد التقرير الاستراتيجي العربي على

مدار السنوات الخمس السابقة ظواهر عديدة في المجتمع المدني المصري مما كان يحسن الرجوع إليه بصورة أفضل لأن الباحث ذكره في ثنايا البحث.

وليسمح لي أولاً ببعض الملاحظات:

أولاً: يقول الباحث عن الأحزاب المصرية الحالية: «والأهم من ذلك ضعف غالبية الأحزاب القائمة حالياً ـ في تنظيمها وسياساتها وانتشارها الجماهيري ـ فضلا عن ظاهرة تأجير الأحزاب من الباطن أو استغلال «رخصة العلانية»». وكنت أودّ من الباحث أن يتعمّق أكثر في دراسة هذه الظاهرة ويبحث عن أسباب ضعف غالبية الأحزاب، إذ إنها تشكل إحدى أهم مؤسسات المجتمع المدني كما رسمها مخطط الندوة، وأن يتعرض أكثر فأكثر لأداء هذه الأحزاب حتى لا نظلمها بسبب التضييق المفروض عليها وتحجيمها.

أما ظاهرة تأجير الأحزاب من الباطن، فأرجو من الباحث أن يراجعها حيث لم يحدث ذلك لأن السند الذي يبرر هذا القول عند التدقيق يظهر أنه غير حقيقي إذ يستند هذا القول إلى التحالف الاسلامي الذي حدث في انتخابات ١٩٨٧ بين ثلاث قوى هي الاخوان المسلمون، وحزب العمل، وحزب الأحرار، وهو تحالف بين قوى ثلاث متمايزة ظلت أثناء التحالف كذلك، ثم في البرلمان أيضاً حيث احتفظ كل من حزب العمل والاخوان بهيئته البرلمانية المستقلة، ثم بعد حل البرلمان ظلت كل قوة على وضعها المستقل.

حتى مع بروز أحزاب قضائية جديدة لم يحدث حالة واحدة تؤيد القول بتأجير الأحزاب، قد يصحّ القول بتأجير رخص الصحف والمجلات، أما الحزب كله فلم يحدث وأظن أنه لن يحدث.

ثانياً: أهمل الباحث، بصورة ملفتة للنظر، الحياة الجديدة التي دبّت في الحركة النقابية في مصر في جانب النقابات المهنية في العقد السابق (الثمانينيات)، رغم بروز هذا الدور في الحياة العامة في مصر وهي أيضاً إحدى مؤسسات المجتمع المدني، وكذلك أندية هيئات التدريس في الجامعات رغم تدخّلها الواضح في العمل والحياة السياسية.

وهنا لا بد لي أن أشير إلى أهم الظواهر المتمثلة في الحياة النقابية الحالية بحكم موقعي كأمين عام مساعد لنقابة أطباء مصر وهي:

١ ـ ارتبطت الحيوية الشديدة في العمل النقابي المهني بدخول التيار الاسلامي في هذه الانتخابات وتظهر هذه الحيوية في عدة أمور:

أ ـ ازدياد أعداد المرشحين، إذ كانت في السابق تحسم كثيراً من المقاعد بالتزكية لعدم وجود مرشحين كافين، الآن يوجد ١٦ مرشحاً كنقيب للأطباء و١٥٠ مرشحاً يتنافسون على ١٢ مقعداً.

ب ـ ازدياد وتضاعف أعداد الناخبين، وأسجل هنا الزيادة الهائلة في انتخابات نقابة الأطباء بمصر من حوالى ٢٠٠٠ ناخب عام ١٩٨٢ إلى ٢٢,٠٠٠ ناخب في عام ١٩٩٠.

ج ـ الإحساس العام داخل الجماعة المهنية بوجود النقابة وذلك من خلال مشروعات كثيرة تقدّمها النقابات مثل:

(١) مشاريع الرعاية الصحية التي يشترك فيها حوالى ٣٥ ألف عضو من نقابة المهندسين، و٢٧ ألف عضو من نقابة الأطباء.

(٢) مشاريع الرعاية الاجتماعية (التكافل الاجتماعي) التي يشترك فيها حوالى ١٥ ألف عضو من نقابة المهندسين، وبدأت في نقابة الأطباء وستصل إلى عدد قريب من ذلك، وهي تعطي ضمانات ضد الوفاة والبطالة والعجز والتقاعد.

(٣) مشروع التطعيم ضد الالتهاب الكبدي في نقابة الأطباء المصرية الذي يطمح إلى تطعيم حوالى ١٢٠ ألف عضو وأسرهم.

(٤) أسواق السلع المعمرة التي باعت بحوالى ١٥٠ مليون جنيه في نقابتي الأطباء والمهندسين.

د ـ بروز الدور العام القومي للنقابات في أمور الحياة السياسية والاقتصادية من خلال بيانات صحفية وندوات علمية في مجالات متخصصة أو عامة مثل «الحريات والتنمية»، في «مواجهة الارهاب»، و «الانتخابات القادمة» مما يؤكد دور هذه النقابات، وقد ظهر ذلك بوضوح خلال أزمة الخليج الثانية، وفي مواجهة مؤتمر مدريد.

هـ ـ بروز الدور القومي في قضية الدفاع عن حقوق الانسان سواء بالنسبة إلى أعضاء النقابة أو المواطنين عموماً والتعاون في ذلك مع منظمات حقوق الانسان المحلية والعالمية.

و ـ الدور الإغاثي العالمي في آسيا وافريقيا الذي برز في حالة مثل أفغانستان، فلسطين، السودان، افريقيا... الخ.

٢ ـ حركة التنسيق بين النقابات المهنية في مصر حيث تمّ عقد مؤتمرين شارك فيهما ١٣ نقابة مهنية تناولا قضايا مهنية متخصصة وقضايا عامة مثل: البطالة بين المهنيين العائدين من الخليج، الديمقراطية في مصر، مشاريع الرعاية الصحية والإجتماعية... الخ.

وقد أسفرت حركة التنسيق هذه عن بروز ضغوط الدولة ضد هذا التنسيق بين النقابات المهنية مما أضعفه وقد يكون أوقفه!

٣ ـ ازدياد تدخّل الدولة في أعمال النقابات بدءاً من الانتخابات، مروراً بالأنشطة، انتهاء بالحل كما حدث في نقابات المحامين، والتجاريين، والفنانين مما يعطي انطباعاً بوجود مواجهة بين مؤسسة مدنية (للمجتمع المدني) وتسلّط الدولة.

٤ ـ عدم وجود تنسيق بين الحركة النقابية المهنية والحركة النقابية العمالية في حين وجود هذا بين النقابات المهنية وأندية أعضاء هيئة التدريس بالجامعات، ولعل سبب ذلك هو السيطرة

الحكومية القوية على النقابات العمالية وعدم بروز التيار الاسلامي في هذه النقابات العمالية حتى الآن.

وأنقل هنا عن ورقة أماني قنديل، الخبيرة في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المقدّمة إلى المؤتمر السنوي الخامس للبحوث السياسية كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١ عن «النقابات المهنية في مصر وأزمة الخليج» باختصار حيث تقول: «المتابعة تكشف عن نتائج هامة أبرزها:

أ ـ العلاقة بين موقف النقابات المهنية من الأزمة وبين غلبة التيار الاسلامي.

ب ـ إن معظم النقابات المهنية تعرّضت لضغوط مختلفة من الدولة للتراجع عن مواقفها.

ج ـ إن النقابات المهنية التي تفقد الاستقلال عن الدولة وتدار كأنها جزء من أجهزتها، سارعت إلى إصدار بيانات تؤيد تماماً خطوات القيادة السياسية العليا».

وتقول أيضاً: «وفي الثمانينيات اتسع إلى حد كبير دور بعض النقابات المهنية في الدفاع عن قضايا الديمقراطية والحريات، تمثّل ذلك في ادانة التعذيب وانتهاك حقوق الانسان، والدعوة إلى الغاء قانون الطوارىء وكافة القوانين المقيدة للحريات، ثم الدعوة إلى الاصلاح الدستوري، ومن ناحية أخرى، فإن بعض هذه النقابات قد لعبت دوراً على الصعيدين العربي والاسلامي من خلال مناصرة القضية الفلسطينية ومجاهدي أفغانستان وتشكيل «لجان خاصة للإغاثة» لتوفير الدعم الفني والمالي الذي تتطلبه حالات بعض الشعوب العربية والاسلامية». وفي التحليل تقول:

(١) «إن النقابات المهنية التي تصّدت للقضايا القومية كالتعليم والبطالة والتي نشطت للدفاع عن قضايا الحريات والديمقراطية، هي ذاتها التي اتخذت مواقف حادة وواضحة من أزمة الخليج «الأطباء والصيادلة والمهندسون»».

(٢) «إن النقابات المهنية التي تدار كجزء من أجهزة الدولة، وفي الوقت نفسه تطرح مطالب عديدة ترتبط بقرار من جانب السلطات، أبدت توجهات القيادة السياسية منذ اللحظة الأولى «المعلمون والزراعيون»».

(٣) إن لجنة تنسيق العمل النقابي التي كانت محصلة المؤتمر الأول للنقابات المهنية عام ١٩٩٠ هي التي مثّلت التجمّع النقابي المهني الذي أعلن معارضته لتوجهات الدولة إزاء أزمة الخليج وتحمّل العبء الأساسي في تعبئة مجالس النقابات والتنسيق بينها.

(٤) إن الاهتمام من جانب النقابات المهنية بأزمة الخليج، يمثل حلقة من سلسلة متصلة لسعي بعض هذه الجماعات نحو المشاركة في عملية صنع السياسات والتصدي للقضايا القومية.

(٥) توجه جزء كبير من اهتمام النقابات المهنية نحو حماية حقوق أعضائها من العاملين للكويت والعراق.

ثالثاً: التسرّع في الحكم على الجماعات الدينية النشطة حقاً في مؤسسات المجتمع المدني بالقول إنها «تشكّل ظاهري للمجتمع المدني» واتهامها بعدة تهم تكفي لمحوها من الوجود، ورغم هذه التهم يتعاظم دور هذه الجماعات ولا يوجد بديل حقيقي على مستوى الشارع العربي في معظم البلدان التي أعطت شيئاً من الحرية سواها. لذلك أرجو من الباحث أن يعيد النظر في هذه التعميمات الخاطئة.

- فوجودنا في هذه الندوة وما قبلها من ندوات ينظّمها مركز دراسات الوحدة العربية دليل على وجود الحوار، وقبول الاختلاف، والتسامح مع الآخر.

- وتعدد الجماعات الاسلامية دليل على قبول الاختلاف والتسامح مع الآخر برغم الحاجة إلى تطويره.

- القول بمخاطبة العواطف والقدرة على التهييج والإثارة بين الجماهير يدحضه البروز المستمر لهذا التيار داخل النقابات المهنية وأندية أعضاء هيئات التدريس والثقة العالية التي تعطيها النخبات المثقفة ممثّلة في الأطباء والمهندسين والمهنيين عموماً، فضلاً عن أساتذة الجامعات لأبناء هذا التيار.

- إن بعض المشاريع التي طرحتها في حديثي عن الأنشطة النقابية بجانب ما تقوم به الجماعات الاسلامية من أعمال إغاثية داخلية أو خارجية تتجه نحو منحى انساني والدفاع عن حقوق الانسان، وألفت النظر هنا إلى هذه المؤسسات:

- المدارس التي يتعلّم فيها أبناء الوطن جميعاً.

- المستشفيات والمستوصفات العلاجية التي تعالج قرابة ٣ ملايين مواطن في مصر سنوياً ولا تميز بين أبناء الوطن.

- المعارض الخيرية والأسواق الخيرية التي هي امتداد لمعارض السلع المعمرة التي تقوم بها النقابات.

وهنا نرصد أن هذا النشاط المدني الأهلي الذي يتجه إلى المجتمع في صورة خدمات في ظل غياب الدولة وتضاؤل دورها في الخدمات الصحية والتعليمية والاقتصادية أدى إلى بروز قناعة شعبية بقدرة هذا التيار على توظيف موارد الدولة توظيفاً سلبياً لصالح الشعوب.

رابعاً: إن النهاية التي انتهى إليها الباحث وهي تقول «كل هذا يجعل الحديث عن المجتمع المدني في الوطن العربي تجاوزاً في كثير من الأحيان، لأنه عند وجوده ينحصر ضمن صفوة قليلة العدد والأثر». هذه النهاية طبيعية نتيجة استبعاد التيار الاسلامي من مخيّلة الباحث السابق الذكر الذي يدحضه الرصد العلمي المحايد، ولذلك نقول إن المجتمع المدني

الآن في قبضة التيار الاسلامي القادر على تحريك الجماهير والتعبير عن آلامها وآمالها ويقودها إلى الدفاع عن مكتسباتها معتمدة بالفعل على قدراتها الذاتية، كما يريد الباحث من المجتمع المدني.

٩ ـ وجيه كوثراني

لي ملاحظتان منهجيتان على فكرتين تحكمتا منهجياً في سياق بحث حيدر ابراهيم علي وفي نتائجه.

الملاحظة الأولى: يقول الباحث إن ظاهرة تسييس النقابات وتحزيبها هي خاصية من خصائص العالم الثالث، والواقع يشير إلى أن تسييس النقابات وتحزيبها، أي سيطرة الحزب عليها، هي خاصية من خصائص الحزب اللينيني. وهذا المفهوم ـ المفهوم اللينيني للحزب ـ تحكّم في كثير من الأحزاب، أحزاب شيوعية وغيرها، وفقاً لهذا المفهوم الذي يوسعه لينين صراحة في «ما العمل؟» و «الدولة والثورة» وكتابات أخرى، يتدخل الحزب بل يجب أن يتدخل في النقابات لاستخدامها و «تثويرها». وأعتقد أن هذا المفهوم يتحكّم في تعريف الحزب عند الباحث وفي تعريف المجتمع المدني كما سبق وأشار إلى ذلك ابراهيم سعد الدين.

الملاحظة الثانية: تطال القول إن مصر والسودان بلاد تنطبق عليها نظرية «مجتمع الري»، وفي هذا المجتمع تقوم الدولة بتنظيم كل شيء. ولهذا يستنتج المؤلف أنه لم يكن هناك «تنظيمات مدنية» ولم تظهر هذه التنظيمات إلّا حديثاً.

هذا الرأي لا يقوم على أساس تاريخي، إنه اسقاط لمقولة «نمط الانتاج الآسيوي» والدولة الاستبدادية. ووفقاً لهذه المقولة يشطب تاريخ المجتمع في مصر والسودان وغيرها من البلدان بحجة أنه لم يكن هناك تنظيمات مدنية غير التنظيمات الحكومية.

أشير باختصار إلى أن جهاز الدولة في العصر المملوكي وفي العصر العثماني كان جهازاً متواضعاً وضعيفاً جداً وليس هو الذي نظّم المجتمع، بل الذي نظّم المجتمع والاقتصاد والأرض والتجارة هو جملة من المؤسسات الأهلية سواء في المدن أو الأرياف. وفي هذا الموضوع الذي كان موضوع بحثي في هذه الندوة، مجموعة كبيرة من الدراسات المتخصصة والمراجع العلمية، فلماذا الإصرار على تجاهلها، والإصرار على اسقاط القوالب النظرية على التاريخ؟

إن هذا المنطق الذي يوصل إلى نتائج خطيرة وأهمها حصر «المجتمع المدني» في نخبة قليلة جداً، وفي اطار حزبي ضيق أو في «مؤسسة حديثة»، يوصل أيضاً إلى نتيجتين خطيرتين:

ـ اعدام مجتمعاتنا بحجة «لا مدنيتها» بالمعنى الحصري.

ـ الغاء تاريخنا بحجة لا تاريخيته، أي انعدام ديناميته الاجتماعية، وهذا أمر ينافي أبسط القواعد العلمية ويتناقض مع معلومات تاريخية واجتماعية أضحت أولية وأساسية.

١٠ ـ سيف الدين عبد الفتاح

قلت إنك اختلفت عن بحوث سابقة لأنك ستتوجه إلى الواقع مباشرة، وحقاً كنت مختلفاً ولكن ليس بالإيجاب وإنما بالسلب، فكنت النموذج الأكثر وضوحاً في الهروب من الواقع أو اختزاله في التاريخ، فإن الواقع حلقات من التاريخ الماضي ومنه الواقع المعاش ومنه رؤية المستقبل من منظور الواقع أو تقويمه. وقد مارست إلى أقصى حد ما يمكن تسميته الهروب إلى التاريخ، فإذا ما وصلنا إلى الواقع المعاش سرت جرياً إلى حد القفز تكتب أسطراً معدودات، وربما كلمات؛ أتحدث على وجه الخصوص عن معالجتك لمصر.

وهو أمر جعلك تثبت التعميمات، وإن شئت الدقة دعاوى تفتقر إلى الحجة وآراء لا يسندها الدليل وخواطر لا تسندها مراجع تذكر.

نستطيع القول إن عملية القفز المنهجي تارة واللامنهجي تارة أخرى أفرزت هوات في فهم الواقع السياسي المصري وتكويناته المجتمعية، والهروب إلى التاريخ صناعة، لأنه في الغالب، الجاهز الذي قد لا يحتاج إلى عناء في التقاطه.

والتاريخ وتوظيفه في أبحاث كهذه يثير أكثر من إشكال يتعلق بكيفية التوظيف؛ وكيفية قراءته التي تتعدى السرد والوصف المتتابع للأحداث، بل تشير ـ وبدرجة أكبر ـ إلى عناصر منهجية يجب ألا نغفل التفكير فيها تدور حول كيفية القراءة التاريخية من خلال مفهوم معين؛ أو الانطلاق من القراءة التاريخية إلى قراءة الواقع المعاش والمستقبل المنظور، علاقات تحددها ضوابط المنهج في ما يتعلق بشطر التطبيق البحثي منه.

ومن هنا علينا غالباً أن نميّز بين مراحل التشكل والتكون الجنيني لمفهوم المجتمع المدني، وعناصر التراكم في تكويناته، وصور تواجده الحالية... هذا التواصل لم أره في البحث بل كان فيه اقتطاعات نود لو تسدّ، غير أن الأهم من ذلك تلك «السكتة القلبية» التي أصيب بها البحث، لأنه حينما وصلت إلى قلب البحث سكت الكلام وجف القلم، وطويت الصحف، ولم يتابع البحث عناصر تكوينات مجتمعية كان لها من الممارسات حتى يومنا هذا، بل إن دراسات تمت في هذا المقام تشكل سياقاً بحثياً ممتداً، تجب مطالعتها... فإلى متى سيتحكم مدى توافر المعلومة وقربها من الباحث في البحث العلمي ونتائجه التي ربما إن لم تكن فاسدة فعلى الأقل قاصرة في تعميماتها، حتى لو استخدمت منهجاً رصيناً. فالواقع أو الحاضر المعاش نقطة زمنية تعبّر عن تواصل بالأمس والغد، ما لم نره كذلك، سنهرب تارة إلى التاريخ وتارة خارج الزمن وفي كل الأحوال لن نتعرف إلى الواقع وتطوراته وتطوير آلياته ووسائله.. والانقطاع والاتصال، والثابت منه أو الأقرب إلى ذلك، والمتغير فيه، والتفاعل بينهما، فبين ما وقع والواقع والمتوقع صلات لغوية حميمة نظنها ليست عبثاً ومراعاتها في صميم المنهج، وما أثبت في البحث تاريخ عن بعض مؤسسات المجتمع المدني في مصر لا أهمها، وتاريخ لا واقع معاش، وهذا نقص يجعل من التعميمات الواردة في البحث محل شك، وهذا النقص واجب الاستكمال.

١١ ـ محمد فايق

أعتقد أن هناك لبساً تكرر في أكثر من بحث في معنى الديمقراطية، وتصوري أننا عندما نتكلم عن الديمقراطية لا نعني بأي حال من الأحوال الديمقراطية الليبرالية كما طبّقت في الغرب، ولكنا نتكلم عن الديمقراطية بمعناها الشامل (السياسي والاجتماعي والاقتصادي).

نحن ما زلنا نبحث عن مشروع للديمقراطية في وطننا العربي، وهذا ما ساهم به المركز في عدة ندوات كان أهمها ندوة الديمقراطية. وحاول المركز التركيز على بعض الملامح الأساسية لهذه الديمقراطية في عدة مناسبات، مثل شرط التعددية السياسية التي تؤدي إلى تداول السلطة بشكل سلمي وديمقراطي، ودولة المؤسسات، التي أصبحت الآن مطلباً واسعاً. كما أتصور أيضاً أن مركز دراسات الوحدة العربية يريد أن يضيف موضوع المجتمع المدني وتدعيمه كأحد هذه الملامح، وهذا ما أقيمت من أجله هذه الندوة، كما أعتقد.

ونحن ما زلنا في مرحلة نبحث فيها عن مشروع الديمقراطية في وطننا العربي، وهذا لن يتحقق إلا بالتجربة الفعلية والتفاعل داخل وطننا العربي، كما سبق أن ذكر الاخوة هنا.

وأعتقد أن تجربة عبد الناصر هي التجربة الأولى في الوطن العربي التي نظرت إلى الديمقراطية من هذا المنظور ـ ديمقراطية لكل الشعب وليست ديمقراطية أثينا، ديمقراطية للسادة، وعبودية لبقية الشعب.

فقد رأى عبد الناصر ضرورة اضافة البعد الاقتصادي والاجتماعي للديمقراطية، وقطع شوطاً في ذلك، كما أنه قطع شوطاً أبعد في قضية المشاركة الشعبية في الانتاج وفي الحياة السياسية لا مجال للحديث عن تفاصيلها في هذا المقام.

وأعتقد أن انهيار الاتحاد السوفياتي ودول أوروبا الشرقية هو الذي سبّب هذا اللبس الذي نحن فيه الآن، وكأن الديمقراطية الوحيدة أمامنا والنموذج الوحيد المطروح هو النموذج الغربي للديمقراطية، وهذا بكل تأكيد تصور خاطىء. وأعتقد أن هذا ما وقع فيه حيدر ابراهيم علي في ورقته التي علّق عليها مجدي حمّاد في حدود الوقت المتاح له.

ولكن في تعقيبه الأخير الذي لم يكن هناك مجال لمناقشته، أطلق حيدر ابراهيم علي حكماً آخر كالأحكام التي أوردها في ورقته وهو أن عبد الناصر فشل في تحقيق الديمقراطية، وأنه آن الأوان بعد انهيار الاتحاد السوفياتي أن نتناول هذه التجربة بالنقد.

وأنا أقول له إن عبد الناصر أضاف إلى الديمقراطية ولم ينقص منها، فقد أضاف البعد الاقتصادي والاجتماعي والمشاركة، وإنه لم يطرح ذلك بديلاً للديمقراطية السياسية، ولكنه طرحه على أنه جناح للديمقراطية يسير مع الجناح الآخر وهو الديمقراطية السياسية والمدنية.

ونعترف بأن ما تحقق في مجال الديمقراطية السياسية والمدنية لم يكن في مستوى الجناح الآخر، وأن هناك تجاوزات لا يمكن تبريرها، وإن أمكن تفسيرها ـ وليس مجال لذلك الآن.

أما قضية النقد التي طالب بها الباحث حيدر، فإني حفاظاً على وقت المجتمعين، أحيل حيدر ابراهيم علي إلى ندوة ٢٣ تموز/ يوليو التي أقامتها «دار المستقبل العربي» وكانت نقداً كاملاً للتجربة الناصرية بما في ذلك قضية الديمقراطية. وكان ذلك في منتصف الثمانينيات، أي أننا لم ننتظر حتى انهيار الاتحاد السوفياتي لنقوم بهذا النقد الذي اقترحه.

وان الدرس الذي خرجنا به أنه لم يعد من الممكن تجزئة الحرية سواء كانت حرية الوطن «بمعنى حق الشعوب» أو الحرية السياسية والمدنية أو الحرية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ـ ولم يعد من الممكن التضحية بأي من هذه الحريات من أجل هدف آخر مهما كان نبل هذا الهدف ـ إن الثورات الكبرى في التاريخ كانت بالتأكيد حق من حقوق الانسان.

وأخيراً أود أن أقول إن الثورات الكبرى دائماً تؤكد حقاً من حقوق الانسان، فإذا كانت الثورة الفرنسية قد أكدت الحقوق السياسية والمدنية كما أكدت الثورة البلشفية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، فإن ثورة تموز/ يوليو أكدت حق الشعوب في تقرير مصيرها ـ ومهما أصاب هذه الثورات فستبقى هذه القيم قيماً انسانية يتوارثها البشر.

١٢ ـ حيدر ابراهيم علي يردّ

يظهر في الورقة التركيز على السياسي أكثر وذلك بالحديث المفصل عن الأحزاب السياسية، والسبب يرجع إلى أن دور الأحزاب شامل ورئيسي في مرحلة تأسيس المجتمع المدني. يضاف إلى ذلك أن دور النقابات في العالم الثالث مختلف ولا يتوقف عند المطلبية فقط، بل هو سياسي أيضاً. فعملية تسييس النقابات ليست مشكلة، ولكن الخوف من تحزيب النقابات أي جعلها مجرد تروس في آلة حزب ما وإلحاقها بأجهزة الحزب.

انصبّت التعقيبات والمناقشات على الآراء الواردة عن التجربة المصرية. وفي البداية كنت أخشى تجربة الكتابة عن مصر لأسباب عديدة ولكنني سررت من التكليف ذي الطابع القومي من مركز دراسات الوحدة العربية أن أكتب كسوداني عن التجربة المصرية.

أولاً، أبدأ بالردّ على عصام العريان ومحمد السيد حبيب، رغم الطابع الدعائي أو التنظيمي الذي يظهر في تمجيد دور نقابة أطباء مصر وأندية هيئة التدريس. فقد غاب عنوان الندوة عن محتوى التعقيبين، أي دور المجتمع المدني في تحقيق الديمقراطية. ما يزال السؤال باقياً: هل ساهمت نقابة أطباء مصر أو أندية هيئة التدريس المصرية في تطوير العملية الديمقراطية التي تعني قبل كل شيء حرية الرأي وحق الاختلاف؟ أضرب هنا مثلاً بسيطاً، تمّت محاكمة كاتب مصري بسبب رواية، فهل أصدر أي نادٍ لهيئة التدريس بياناً يدافع عن المؤلف رغم الاختلاف معه لأن مثل هذا الدفاع ليس عن المؤلف شخصياً ولكن عن حرية الرأي؟ وبالنسبة إلى نقابة الأطباء يقول عصام العريان ببروز الدور القوي في قضية الدفاع عن حقوق الانسان والتعاون في ذلك مع منظمات حقوق الانسان المحلية والعالمية. فقد توفي طبيب نقابي سوداني تحت التعذيب في نيسان/ ابريل ١٩٩٠، وحاول فرع التجمع الوطني في

القاهرة أن يحثّ نقابة الأطباء المصرية على اصدار بيان للتضامن ولم يصدر البيان. والسبب سياسي وليس نقابياً أو انسانياً. أريد باختصار تأكيد الدور الديمقراطي لهذه النقابات وليس مجرد الخدمات التي هي ضرورية، ولكن ليست كافية لجعل التنظيم جزءاً من مؤسسات المجتمع المدني.

ثانياً، أنا لم أستبعد التيار الاسلامي ولكنني أقول إن رؤيته للديمقراطية وممارساته الفعلية لا تساعد في قيام مجتمع مدني يقوم على التعددية بينما التيار الاسلامي الحالي - وحتى إشعار آخر - يؤمن بالشمولية واقصاء الآخر لأن معيار التعامل ديني ومقدس، وهنا تظهر خطوط فاصلة بشدة بين الإيمان والكفر حسب الرؤية التي يعتنقها التيار الاسلامي أو الجماعة. كذلك لاحظت استعمال مصطلح التيار الاسلامي، فهل هذا التيار شيء موحد أم هناك جماعات اسلامية تختلف في تطرّفها واعتدالها الشكلي وتلتقي في منطلقات مبدئية وثابتة؟ كذلك لا بد أن نفرّق دائماً بين مواقف التيار الاسلامي وهو في المعارضة عنه في السلطة.

لم أستبعد التيار الاسلامي تحيّزاً أو انفعالاً، ولكنني عشت تجربة مع تيار اسلامي يعتبر الأكثر اعتدالاً في الوطن العربي، ولكن حين شارك في السلطة مرتين أسفر عن ممارسات رهيبة، والعجيب هو أن التيارات الاسلامية الأخرى سكتت عن ادانتها.

ثالثاً، أختلف مع مصطفى كامل السيد في قوله إن كلاً من المسجد والكنيسة أصبح مكاناً للحوار، هذه مجرد أمنية. فلم أسمع مثلاً أن مسيحياً أو علمانياً اعتلى منبر مسجد ليناقش قضية اجتماعية، أو العكس، أي وجود شيخ مسلم في كنيسة في شبرا. ما حدث هو أن استخدام دور العبادة سياسياً ساهم في تعميق النزعة الطائفية عوضاً عن تأكيد الوحدة الوطنية.

رابعاً، موقف الورقة من التجربة الناصرية لا يعني التقليل من الدور الرائد لهذه التجربة، ولكنني توقفت عند بعض سلبيات الممارسة في الديمقراطية السياسية بالتحديد، فقد كان اهتمام التجربة الناصرية بالديمقراطية الاجتماعية أكثر وأحياناً على حساب المشاركة الفعالة سياسياً. وأقول لابراهيم سعد الدين إن الأحزاب السياسية لم تعارض حركة تموز/ يوليو ١٩٥٢، فقد كان كل حزب يعتبرها جزءاً منه أو على الأقل سيجد ضمنها موضعاً مؤثراً. ولكن حين تم حل الأحزاب بدأ الصراع أي بعد آذار/ مارس ١٩٥٤، وليس قبل ذلك. ونلاحظ أن اضطهاد الشيوعيين والاخوان المسلمين بدأ من هنا. وفي السياق نفسه حاولت الورقة الحديث عن الدولة القومية الحديثة لأنها ذات صلة مباشرة بالمجتمع المدني، أي بسبب الوضعية القانونية والدستورية لحق المواطنة والمشاركة. وهنا الفرق بين دولة لويس الرابع عشر مثلاً والدولة الوطنية المعاصرة.

خامساً، وجيه كوثراني ردّ على استنتاجات في ذهنه وليست في الورقة. وهذه ظاهرة لاحظتها في الندوات يريد المعقب توضيح موقف ما فيسقطه على ورقة ما. فمن أين توصّل

إلى أنني توصلت إلى لا مدنية مجتمعاتنا ـ وبالمعنى الحصري كما يقول؟ ومدني في هذا الموضوع لا تعني حضاري ويقصد بها فقط غير الرسمي أو غير المرتبط بالدولة. كذلك لم أتجرأ على إلغاء «تاريخنا بحجة لا تاريخيته». المهم لقد رد المعقّب على ما يريده لا على ما ورد في الورقة.
وشكراً.

الفصل الثاني عشر

المجتمع المدني في الخليج والجزيرة العربية

باقر النجار

مقدمة

يصعب الحديث هنا عمّا يسمى المجتمع المدني بمفهومه الغربي أو حتى بمفهومه الغرامشي ذي الالتقاء في بعض جوانبه مع المجتمعات الشرق أوسطية. فالحديث عن المجتمع المدني بما يتضمن من مؤسسات وتنظيمات اجتماعية وسياسية ومهنية وعمالية غير مكتمل أو بالأحرى غير متسق في كل الأحوال مع ما هو قائم في مجتمعات الخليج العربي وإن قاربت في بعض مظاهرها أو سماتها - أي سمات المجتمع المدني - بعض الشيء في مجتمعين: البحرين والكويت، وربما البحرين بصورة أكثر وضوحاً. ومن الضروري ونحن نتحدث عن المجتمع المدني أو مؤسساته في الخليج أن نؤكد أنه رغم الحضور النسبي لبعض التيارات الفكرية والسياسية السائدة في المنطقة العربية، ورغم تمثّل هذه التيارات والمدارس في منظمات أو تنظيمات غير حكومية تنحو في بعضها لأن تكون غير علنية لأسباب موضوعية قائمة في المجتمع وأخرى ذاتية خاصة بهذه التنظيمات/ المنظمات، محدودة الدور والأثر في بنية المجتمع وشبكة علاقاته رغم الزخم الجماهيري الذي بدت عليه في بعضها في الستينيات خلال سيادة فكر حركة القوميين العرب وكذا السيادة التي تنسب إلى جماعات الاسلام السياسي ذات الاستقطاب الجماهيري الواسع في أوساط الشباب كما هي في أوساط النسوة والرجال في عقد الثمانينيات، وربما هي كذلك سائدة في عقد التسعينيات رغم ما قد يبدو من تراجع في بعضها بفضل الاجهاد السياسي وتراكم الأخطاء. وما تجدر الاشارة إليه أن هذه التجمعات ذات الصبغة السياسية الواضحة وغيرها من فلول الحركة القومية العربية: البعث وغيره واليسار بأوزانه المختلفة والليبراليين، ونتيجة منع العمل السياسي العلني، قد لجأت إلى تنظيم عملها من خلال المؤسسات الأهلية العلنية: أندية، جمعيات مهنية، جمعيات نسائية، جمعيات خيرية، جمعيات دينية، التي بات الكثير منها يعبّر في مضامين خطابه الاجتماعي و السياسي عن خطاب الجماعات والقوى الاجتماعية والسياسية المنتظمة من خلاله. هذا، ولأسباب

متعلقة بقلة المعلومات وتكاملها في ما يخص كل الجماعات/ التجمعات الأهلية: السياسية والاجتماعية فقد جاءت الورقة مقتصرة على الحديث عن المؤسسات الأهلية والقوى الاجتماعية/ السياسية الفاعلة من خلالها. كما لا بد لنا من التذكير أنه لعدم وجود أية معلومات لدى الكاتب عن اليمنين رغم سعيه الحثيث للحصول عليها، فقد اقتصرت الدراسة على مجتمعات الخليج دون ذكر للمجتمع اليمني.

أولاً: العمل الأهلي التطوعي: التاريخ والمجتمع

رغم قلة الوثائق الموجودة بين أيدينا التي تناولت العمل الأهلي التطوعي، إلا أن البيانات المتوفرة تشير إلى أن العمل الأهلي في المجتمع الخليجي هو في غاية الحداثة إذ بدأت تبرز معالمه التشريعية والادارية والفنية في بعض أقطار المنطقة في نهاية الخمسينيات ومطلع الستينيات وفي بعضها الآخر منذ السبعينيات، إلا أننا مع ذلك لو أدخلنا المحاولات الأولى التي قادتها النخبة التجارية والارستقراطية التقليدية، والمتأثرة في ذلك بتجربة نشأة المؤسسات الثقافية الأهلية في مصر والشام، فإننا بذلك سنعود بتأريخ النشأة إلى مطلع العشرينيات أو قبل ذلك بقليل عندما أنشىء في البحرين (١٩١٩) والكويت (١٩٢٢) النادي الأدبي الذي مثّل بالنسبة إلى الفئة المؤسسة له منتدى تلقى من على منبره المحاضرات الأدبية والأخلاقية وتعالج في رحابه المشاكل الاجتماعية، إذ إن النادي يعتبر واسطة لتبادل الآراء والأفكار العلمية. بالاضافة إلى ذلك، فقد مثّل هذان الناديان دوراً على الصعيد المجتمعي، إذ أصبحا مركزاً لتعليم اللغة العربية، كما أنهما سهّلا انتشار الأفكار السياسية السائدة والرائجة في مراكز الثقل العربي في ذلك الوقت في مصر والشام والعراق، وخاصة في ما يتصل بالفكر القومي والنزعة الوطنية والمفاهيم الاجتماعية الجديدة. ويشير أحد المعاصرين والمؤسسين للنادي الكويتي الشيخ عبد الله الجابر الصباح إلى ذلك بقوله:

«. . . كانت أهدافه (النادي) الأولى هي الاجتماع اليومي لمناقشة قضايا الأدب والشعر والثقافة العامة، وكذلك استقبال الضيوف الذين يحضرون من الخارج والاجتماع بهم في النادي واقامة الحفلات والندوات لهم. ولكن بعد سنتين من انشائه تأثر النادي بالسياسة، وبالذات، بما كان يحدث في مصر أيام مصطفى كامل وعدلي يكن باشا وثروت باشا وسعد زغلول. وكانت الصحافة المصرية التي كنا نداوم على قراءتها هي التي أثرت في اتجاه النادي إلى هذا الاتجاه السياسي أهمها الأهرام والبلاغ والمقطم والجهاد المصري والدستور والكشكول والهلال والمنار واللطائف المصورة والسياسة الأسبوعية. . .».

إلاّ أن كلا الناديين لم يستمر في العمل رغم واجهته الرسمية، فقد أوعزت السلطات البريطانية بإغلاقهما خشية أية مصاحبات سياسية غير مرغوب فيها. ورغم ذلك، فإن المنطقة ـ وبالتحديد في الكويت والبحرين ـ قد شهدت تجربة جديدة تمثلت في نشأة الأندية الثقافية والرياضية والجمعيات الخيرية باعتبارها أماكن تمارس فيها ألوان مختلفة من الثقافة إلى جانب الرياضة. فمع نهاية الثلاثينيات، أنشىء في البحرين عدد من الأندية ذات النشاط الثقافي أو النشاط الثقافي الرياضي (كنادي البحرين ١٩٣٧ ونادي العروبة والأهلي ١٩٣٩).

وقد اختلفت هذه الأندية من حيث التكوين الاجتماعي والاقتصادي لأعضائها، إلا أنها في الغالب الأعم مثّلت القوى الاجتماعية الجديدة الناشئة بفعل التعليم والنفط مثل التجار والمدرسين والطلاب والموظفين العاملين في الدولة وعمال قطاع النفط وصغار التجار وغيرهم (في مدينتي المحرّق والمنامة). ولم ينضم إلى الناديين رجال الدين وأصحاب المهن التقليدية. ومثّلت بعض قيادات الناديين قيادة العمل الوطني في الخمسينيات والستينيات، كما أن بعضهم مثّل أقطاب المعارضة البرلمانية في الفترة من ١٩٧٢ إلى ١٩٧٥. ورغم تشابه التكوين الاجتماعي الاقتصادي لأعضاء كلا الناديين، إلا أنهما قد اختلفا من حيث النشاط وكذلك وضوح خطابهما السياسي الاجتماعي. ففي حين نجد، مثلاً، أن نادي البحرين قد ركز في أنشطته، بالإضافة إلى الرياضة، على الجوانب الثقافية والاجتماعية والتعليمية وجلسات الحوار السياسي، نجد أن نادي العروبة قد اقتصر نشاطه على الجوانب الثقافية والتعليمية والاجتماعية ذات المحتوى السياسي. وقد يعود ذلك إلى أن الشخصيات الممثلة في صدارة نادي العروبة تمثل النخبة الاجتماعية والثقافية في المجتمع المديني ذات الارتباط القوي بمؤسسة الدولة رغم انعدام الانسجام الايديولوجي بينهما. ونتيجة الطبيعة السياسية غير المباشرة لأنشطة نادي العروبة بالاضافة إلى انسجام أعضائه مع الغالبية العظمى من سكان القرى من حيث الأصل الإثني والموقف الايديولوجي رغم الفارق الطبقي بينهما، وجدنا أن مثال نادي العروبة أصبح نموذجاً يحتذى به في المجتمعات القروية البحرينية. أما نادي البحرين، فإن التكوين الاجتماعي الاقتصادي الجديد الناتج عن انتقال عصر الحكم من المحرق إلى الصخير ومن ثم إلى الرفاع بالاضافة إلى نزوح الكثير من العائلات التجارية المحرقية إلى مركز الثقل الاقتصادي الجديد: المنامة، كان له أثره الواضح في بنية المدينة الاجتماعية حيث كونت الجماعات الوسطى المتفاعلة مع التيارات الاجتماعية والسياسية السائدة في الوطن العربي غالبيتها. فقد شكّلت هذه الفئة منذ ذلك الوقت وحتى الآن أكثر فئات المجتمع البحريني انفتاحاً على التيارات السياسية الاجتماعية المختلفة، القومية والاسلامية وغيرها. وقد مثّلت هذه الفئة بتوجهاتها الاجتماعية المختلفة الجماعة التي قادت أنشطة النادي في الفترة الواقعة منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية مروراً بحركة الخمسينيات، وحركة المد القومي في منتصف الستينيات حتى انتهاء الحياة البرلمانية في منتصف السبعينيات، حين نظّم نادي البحرين عدداً من المحاضرات والندوات حول قانون العمل وأوضاع العمال الأجانب وتحرير المرأة والأوضاع الاقتصادية، كما أنه احتضن في مطلع السبعينيات أنشطة الطلبة في الخارج. وكذا كان حتى فترة متأخرة،المقر المؤقت لجمعية الاجتماعيين وجمعية أوال النسائية التي سنأتي على ذكرها في ما بعد. إلا أن النشاط الثقافي السياسي لكلا الناديين قد خبا بفعل عوامل شتى منذ نهاية السبعينيات. واقتصر نادي البحرين في نشاطه على الجوانب الرياضية ودخل في عراك غير معلن مع منافسه اللدود نادي المحرق... كما تحوّلت مجالسه الادارية إلى واجهات رسمية ذات ارتباط علائقي بمؤسسة الدولة. أما نادي العروبة،فقد اقتصر ـ هو الآخر ـ نشاطه خلال الخمس عشرة سنة الماضية على تنظيم دورات الشطرنج وتبادل أحاديث المجتمع، وأصبح واجهة لبعض رموز الجهاز الرسمي والخاص ذات الأطروحات القومية، في حقبتيه الخمسينية

والستينية. إن تقلص الدور الثقافي السياسي لهذين الناديين هو نتاج طبيعي لضعف وتقلص دور الخطاب القومي في المنطقة بشكل عام، مقابل البروز والاستقطاب القوي للخطاب الديني، بالاضافة إلى انغماس رموزهما التقليدية في تحسين أحوالهم المعيشية، وكذلك اندماجهم الكلي في مؤسسة الدولة التي باتوا يشكلون أحد مدخلاتها الرئيسية. وبالمقابل بدأت بعض الأندية الحديثة التكوين (نادي الحالة في المحرق والوحدة في المنامة وأندية القرى) وبفعل تكوينها الاجتماعي - الاقتصادي تستقطب قطاعاً ليس بصغير من الفئات الاجتماعية حديثة التشكّل كما بدت أنشطتها الثقافية والاجتماعية ذات المحتوى السياسي مختلطة مع الأنشطة الرياضية. كما شكّل الناديان، وبخلاف الأندية الأخرى السائدة، لجاناً نسائية قادت في الغالب الأنشطة الثقافية فيها كما أن دورهما بدا واضحاً في أسابيع ومعارض مناصرة القضية الفلسطينية. ويتكوّن الناديان من بعض عناصر الشريحة العليا من الطبقة الوسطى ذات المناصب القيادية في مؤسسة الدولة والارتباط الايديولوجي والنفعي في بعضها بالمؤسسة الرسمية، وأكثرية وسطى وبعض الدنيا. وأصبحت ظاهرة الواجهات الرسمية للهيئات الأهلية سمة وعرفاً سائداً في عموم المنطقة لا يشذّ عنه إلا القليل من هذه المؤسسات، بها تضمن الدولة سيطرتها ومراقبتها هذه الأندية وأنشطتها من ناحية، وبتلك الواجهات تذلل هذه المؤسسات أنشطتها ويعم الدعم من ناحية أخرى.

ثانياً: الجمعيات الدينية: استقطاب جماهيري وقوى اجتماعية جديدة

مثلما شكّلت الأندية وجمعيات الخريجين والمعلمين ذات المحتوى القومي، الأطر التي من خلالها نشط العمل الاجتماعي والسياسي في الحقبة الخمسينية والستينية، مثلت الجمعيات الدينية أو المهنية ذات النزوع الديني مركز الثقل في العمل الأهلي والاستقطاب الجماهيري في حقبتي السبعينيات والثمانينيات وربما التسعينيات وهي الواجهة التي من خلالها لجأت جماعات الاسلام السياسي الخليجية إلى الترويج. ورغم أن بعض الجمعيات الاسلامية قديم النشأة، إلا أن جلّها قد تم تأسيس عناصر خطابها الديني ذي المضامين الاجتماعية والسياسية مع الحقبة النفطية أو مع مطلع الثمانينيات، ورغم أنها في بداية تشكيلها لم تكن ذات أهداف سياسية اجتماعية واضحة، إذ غلب على خطابها الجانب الوعظي، إلا أنه تأثر الجيل التالي من روادها بالخطاب الاسلامي المسيّس في مصر، وكذا نزوح بعض قيادات حركة الاخوان المسلمين في مصر إلى منطقة الخليج إبّان المرحلة الناصرية، بدت المضامين السياسية الاجتماعية تتمثل في خطاب الجماعات الاسلامية المحلية. ولا تختلف الجمعيات الدينية كثيراً من حيث طبيعة أنشطتها إلا أنها قد تختلف إلى حد ما في درجة حدة المضامين السياسية على المضامين الوعظية في خطابها الديني. وهي تنقسم في الغالب بين جمعيات سنية وأخرى شيعية، إذ تنقسم الأولى إلى اخوان مسلمين أو تلك الأكثر نزوعاً لأن تبدو كذلك كجمعيات الاصلاح وتعلو في خطابها المضامين السياسية على المضامين الوعظية وإن نزعت إلى الوعظ أحياناً، وجمعيات دينية سلفية كجمعية إحياء التراث الاسلامي أو بيادر السلام في الكويت. ويغلب على الأخيرة الجانب الوعظي في خطابها الديني، أو أنه كما يبدو يغلب ذلك على

الجانب الاجتماعي السياسي. أما الجمعيات الدينية الشيعية فتكاد أن تكون ممثلة فقط في جمعية الثقافة الاجتماعية في الكويت التي، رغم بدايتها الوعظية، إلا أن المضامين السياسية الاجتماعية سرعان ما بدت ممثلة في خطابها الديني وبالتحديد في نهاية السبعينيات وعقد الثمانينيات، حتى باتت تمثل المحرك الرئيسي للشارع الشيعي في الكويت. كما أن بعض رموزها قد مثّل في مجلس الأمة الكويتي خلال الثمانينيات كعناصر صرخوة ومحسن جمال... الخ. وتمثّل جمعية الاصلاح الاجتماعي الكويتية المؤسسة في تموز/ يوليو من عام ١٩٦٣ أكثر الجمعيات الدينية في منطقة الخليج العربي تنظيماً، وكذا إعداداً وقوة سواء من حيث الأدلجة الاسلامية لعناصرها أو من حيث امكاناتها المادية أو في قدرتها على استقطاب قطاعات واسعة من السكان، وتشترك معها في هذه السمة وبعض السمات الاخرى جمعيات الاصلاح في كل من البحرين والامارات العربية المتحدة.

وتعتبر جمعية الاصلاح البحرينية أقدم المؤسسات الأهلية الدينية في الخليج على الاطلاق إذ تم تأسيسها في البدء عام ١٩٤١ تحت اسم نادي الطلبة، إلا أنها سرعان ما تحوّلت في عام ١٩٤٨ وبتأثير من الطلبة البحرينيين من دارسي القانون المدني والاسلامي في مصر وربما في الجمعيات الاسلامية التابعة لحركة الاخوان إلى نادي الاصلاح. وقد تشكّلت الجمعية في مراحلها الأولى في الغالب من الطلبة المتنظمين في مدرسة الهداية الخليفية ممن جمعتهم زمالة الدراسة ووحدة الفكر، وبعض الدارسين في مصر من المنحدرين من أصول قبلية واضحة، وكما يبدو أن القاسم الإثني كان أبرز في ذلك الوقت في تشكيلها من الناحية الايديولوجية، الأمر الذي لم يعد قائماً في وقتنا الحاضر حيث بدت الجمعية فيه تمثل اطاراً ايديولوجياً أكثر انسجاماً وذا لغة دينية. ويظهر أن بداية جمعية الاصلاح الاجتماعي في الكويت (١٩٦٣) أو جمعية الاصلاح والتوجيه الاجتماعي في الامارات العربية المتحدة (١٩٧٤) لا تختلف من حيث طبيعة التكوين الاجتماعي الاقتصادي لعناصرها المؤسسة عن النموذج البحريني. باستثناء أن النموذجين الاماراتي والكويتي قد شكّلا من تجمعات قبلية ذات ثقل تجاري أو سياسي كما هو المثال الكويتي، أو من تجمعات قبلية وإثنية ذات ثقل تجاري وسياسي كما هو مثال الامارات العربية؛ في حين أن المعيار في النموذج البحريني أن تكون قبلية. وقد كانت بداية الجمعيات، وخصوصاً في البحرين في فترة الأربعينيات والكويت في الستينيات بداية متواضعة، ليس بسبب ضعف المد الديني أو قلة في تدين السكان، أو قصور في برامج تلك الجمعيات، وإنما لتبنّيها المؤسسات التقليدية القائمة واتسام خطابها بالوعظية المفرطة في وقت كانت فيه السيادة لأفكار الحداثة والتحديث. فؤاد خوري علّق على النموذج البخريني بالقول التالي:

«... إن نادي الاصلاح كان بإمكانه أن يكون رديفاً لنادي البحرين بسبب تركيزه على القضايا الدينية التي تمكّنه من استقطاب القطاع الشعبي الديني، وهو قطاع كبير في البحرين، تماماً كما استقطب نادي البحرين العناصر الجديدة. غير أن نادي الاصلاح لم يستطع أن يلعب هذا الدور الذي كان مؤهلاً له، لا بسبب انحسار التيار الديني، إنما بسبب عجزه عن محاربة المؤسسات التقليدية التي حاول أن يحلّ محلها... فالنوادي مخارج جديدة لتجمعات جديدة ولا يمكن أن تقوى مع استمرار التجمعات التقليدية...».

ومما عقّد وربما أبعد الكثرة من الأهالي عن أنشطة الجمعيات الدينية ليس فقط طبيعة قياداتها الطبقية، أو تحالفها المعلن أو غير المعلن مع المؤسسة السياسية، وإنما الصدام الذي حدث بين عبد الناصر وجماعات الاخوان المسلمين في مصر الذي خلق قطيعة واضحة بين الجمعيات الدينية والقطاعات السكانية الأخرى، الأمر الذي لم يعد قائماً منذ دخول الحقبة النفطية في السبعينيات. وعلى الرغم من اختلاف درجة المضامين السياسية في الخطاب الديني لهذه الجمعيات، من الحدة إلى المرونة، ومن الاعتدال الديني إلى السلفية، إلا أنها ـ أي السلفية المفرطة بجمعياتها الدينية، فهي (أ) ذات قنوات اتصال مستمرة مع مؤسسة الدولة أو مع بعض رموزها على الأقل، حتى إن بعض هذه الجمعيات يتصدر قيادتها. وتحصينه ضد الأفكار غير الاسلامية؛ (ب) كما أنها تهدف من بين أمور أخرى، إلى المحافظة على القيم الاسلامية والتراث والتأكد من التزام المجتمع ككل بالتعاليم الاسلامية؛ (ج) تشجيع أعمال البر والخير ومناصرة الحق والعدل في ظل المثل الاسلامية؛ (د) مكافحة الأنواع المختلفة للرذيلة ومقاومتها بالقول والفعل. وتحقق هذه الجمعيات أهدافها من خلال المحاضرات والندوات والحلقات الدراسية والمجلات الخاصة بها التي شهدت اقبالاً جماهيرياً متزايداً في الفترة الأخيرة.

ثالثاً: الجمعيات المهنية والفئة الاجتماعية الجديدة

يقتصر وجود الجمعيات المهنية في الخليج العربي على الكويت والبحرين والامارات العربية المتحدة، إذ كانت نشأتها في الكويت في الستينيات بينما هي سبعينية النشأة في البحرين وثمانينية النشأة في الامارات العربية المتحدة. ويبدو أن غيابها عن الدول الخليجية الأخرى جاء كمحصلة لقلة المتخصصين المحليين بالشكل الذي يدفعهم إلى تأطير أنفسهم في مؤسسات أهلية فاعلة في المجتمع. أو أنها ـ أي المؤسسات المهنية ـ قد فهمت على أنها شكل آخر للنقابات العمالية، وبالتالي فإن قيامها سيكون له بعض المصاحبات السياسية «غير المرغوب فيها». وأن خروجها إلى النور قد يحتاج لقرار سياسي. أحد المسؤولين في وزارة العمل العُمانية علّق على عدم وجود جمعيات مهنية بالتالي:

«. . . السماح بقيام جمعيات مهنية يحتاج لقرار سياسي، ثم اننا لا نشعر في الوقت الحاضر بحاجة لها أو مؤهلين للسماح لمثل هذه المؤسسات بالعمل عندنا».

وبشكل عام، فإن عدد الجمعيات المهنية في عموم منطقة الخليج يصل إلى حوالى ٤٠ جمعية مهنية، يقع أغلبها في الكويت حيث يبلغ عددها حوالى ١٦ جمعية مهنية، ثم في الامارات العربية المتحدة (١٠ جمعيات مهنية) والبحرين (١٠ جمعيات مهنية). وتشترك هذه الجمعيات في مجموعة من الأهداف التي يمكن تحديدها في الآتي:

١ ـ تطوير مزاولة المهنة للأعضاء من الناحية العلمية والاجتماعية.
٢ ـ تقديم أوجه الرعاية الاجتماعية للأفراد والجماعات المحتاجة في المجتمع.

٣ - الدفاع عن الحقوق المهنية الاجتماعية والقانونية للأعضاء.

٤ - القيام بالدراسات الفنية (كالطب والهندسة) والاجتماعية ذات العلاقة بمشاكل المجتمع المحلي.

٥ - تشجيع البحث العلمي والبحوث ذات الصبغة الاختصاصية والندوات العلمية ذات العلاقة بخدمة المجتمع.

أما أنشطة هذه الجمعيات فتتركز في المجالات التالية:

١ - إجراء الدراسات التخصصية ذات العلاقة بخدمة المجتمع وحل مشاكله وتذليل معوقات نموه.

٢ - عقد المؤتمرات والندوات وورش العمل العلمية ذات العلاقة بخدمة المجتمع.

٣ - عقد الحلقات الدراسية التخصصية التي تهدف إلى تطوير القدرات المهنية للأعضاء.

وتنزع بعض الجمعيات المهنية إلى أن تأخذ أنشطتها منحى فنياً بحتاً تنتفي منه المضامين الاجتماعية، وخصوصاً تلك المؤسسات التي تخص بعض الفئات المغرقة في الفنية كالمحاسبين والكيميائيين... الخ. وفي الغالب فإن علو المهنة من الناحية الاجتماعية وارتفاع عائدها المادي قد دفع بهذه الجمعيات إلى أن تأخذ أنشطتها منحى نخبوياً، ويكاد أن يمتد ذلك حتى في علاقة هذه الجمعيات مع المؤسسات الأهلية الأخرى التي يعتقد أنها أقل منزلة من الناحية الاجتماعية ومن حيث عائد أصحابها المادي. وفي الغالب، فإن أنشطة هذه الجمعيات تتأثر بطبيعة المراكز الوظيفية لقيادتها، الذين هم في الغالب من القيادات الوظيفية في الجهاز الرسمي، مما يؤدي بالتالي إلى أن تكون هذه الجمعيات امتداداً لمؤسسة العمل، أو تنقل إليها بعض المشكلات الادارية للعمل، إلاّ أنه، في الوقت نفسه، فإن وجود بعض هؤلاء في العمل الأهلي يدفع هذه المؤسسات ويتجاوز البيروقراطية الرسمية، في البحث عن حلول فنية لبعض مشاريع الدولة، كالطرق، والبناء والصناعة والاسكان... الخ. وقد اتجهت بعض هذه المؤسسات خصوصاً ذات التراتب الاجتماعي الأعلى (كالأطباء والأطباء المتخصصين والمهندسين... الخ) إلى أن تحيط نفسها بسياج بشري يحتل مركز الصدارة في الادارة الحكومية والمجتمع إذ إن مثل ذلك سيتيح لها دعماً وقبولاً أكبر من قبل المؤسسة الرسمية. كما سيتمّ ادماجها ضمن مشاريع الدولة الانمائية أو سيتم اشراكها أو الاستئناس برأيها في ما يتعلق بمجال تخصصها. وقد استطاعت بعض هذه الجمعيات تحقيق مكاسب مادية واجتماعية لمنتسبيها. وتتسم قيادات الجمعيات المهنية باتجاهاتها الليبرالية، وباندماج بعضها في مؤسسة الدولة. وهي في بعضها ذات أصول ارستقراطية تجارية، تقليدية أو طارئة. إلا أن أغلبها من الفئات الاجتماعية الوسطى الجديدة التي أتاح لها التعليم قدراً من الصعود الاجتماعي والاقتصادي. وقد تعرضت بعض هذه الجمعيات لاختراق الجماعات الدينية كالمهندسين والاجتماعيين والمعلمين في الامارات العربية المتحدة والكويت. إلا أن نجاحها كان محدوداً في احتلال بعض المقاعد في مجالس ادارة بعض هذه الجمعيات وشاملاً في بعضها الآخر. إلا أننا مع ذلك لا بد لنا من التأكيد أن وجود بعض الجيوب الدينية في

مجالس ادارة بعض هذه الجمعيات كالمهندسين والأطباء لم يؤثر في الطبيعة الليبرالية لهذه الجمعيات، الأمر الذي لم يكن كذلك في حالة جمعيات المعلمين في الكويت والامارات العربية المتحدة. وتعاني هذه الجمعيات كما المؤسسات الأهلية الأخرى ضعف المشاركة الأهلية في النشاط واقتصاره أحياناً على أعضاء مجالس الادارة حتى باتت بعض هذه الجمعيات عبارة عن جماعة/ جماعات شللية تتبادل إدارة المؤسسة الأهلية. وتكون مشاركتها في أنشطة هذه الجمعيات فرصة لتبادل أخبار المجتمع أو تحويلها ـ أي هذه إلى منتديات ـ إلى تبادل أخبار الادارة الرسمية أو بعض صراعاتها الوظيفية والمهنية.

رابعاً: الجمعيات النسائية والمطلب الحقوقي النسوي

في الوقت الذي مثّل نشوء الأندية الأدبية والثقافية والرياضية في مطلع العشرينيات وفي الثلاثينيات أحد مؤشرات الوعي الاجتماعي لدى الفئات المدينية والمتعلمة في الخليج العربي، برز الوعي الذي ينادي بتطوير أوجه الحياة بشتى مجالاتها الاجتماعية والاقتصادية متأثراً في ذلك بالكتابات الأولى في مصر والشام.

إلا أن هذه الكتابات، وبالتحديد كتابات رفاعة الطهطاوي وقاسم أمين في مصر والطاهر الحداد في تونس، مضافاً إليها التعليم، لم يكن لها وقع كما كان وقعها في مجال الأدب والسياسة. لذا لم نلحظ، إلا في ما ندر، كتابات قد توصف بالتحريرية في ما يتعلق بمناصرة المرأة وتحررها أو قيام مؤسساتها الخاصة سواء أكانت بأقلام الرجال أم النساء ـ على السواء ـ وربما الاشارة الوحيدة إلى ذلك قد جاءت في اطار اللغط المثار في الكويت في النصف الثاني من الخمسينيات حول قضية المرأة، إذ عبّرت بعض هذه الكتابات عن ذلك على النحو التالي:

«... في بلد كهذا لا يزال أهله متمسكين بالتقاليد القديمة ولا يزال الجيل المتقدم في السن يعد كل حركة تقوم بها المرأة في سبيل التحرر من قيود التقاليد... فإن هذا العائق له من الأثر القوي الجبار ما يحتم علينا التريث والتبصر في خلع الحجاب مرة واحدة... وخير الطرق هي ما نطبق فيها العلم والمعرفة على الحياة العملية، فلنحاول نشر المعرفة بين أكبر عدد ممكن من النساء والفتيات...: وذلك بإنشاء نوادٍ نسائية وتكوين جمعيات خيرية».

إلا أن البداية كانت في البحرين، وفي هذا الاطار لم يغب أثر الوجود البريطاني اضافة إلى التعليم عن هذه النشأة، إذ تم في البدء انشاء ما يسمى «نادي السيدات» بدعوة من زوجة المستشار البريطاني في ذلك الوقت السير تشارلز بلكريف مع بعض نسوة المجتمع التجاري التقليدي وبعض زوجات المسؤولين الانكليز في عام ١٩٥٤... وتتحدث السيدة عائشة يتيم، مؤسسة أول جمعية نسائية، عن تجربتها في ذلك بالقول:

«لقد سبقتني زوجة المعتمد البريطاني بلكريف بتشكيل ما عُرف بنادي النساء، ولكنها لم تفتح المجال لمشاركة جميع النساء البحرينيات، بل قامت باختيار عضوات النادي كما عيّنت من تريد لكل منصب وكنت من بين النساء اللاتي وقع عليهن الاختيار من قبل زوجة المعتمد البريطاني. إلاّ أن النادي لم يستمر لأكثر من بضعة أشهر، بعدها قمت بدعوة معارفي من النساء لعقد اللقاء التأسيسي لجمعية «نهضة فتاة البحرين»».

وهكذا، فقد مثلت جمعية «نهضة فتاة البحرين» أولى الجمعيات النسائية في المنطقة حينما تداعت نسوة المجتمع التجاري المديني لإقامتها في عام ١٩٥٥ . . . وأغلب مؤسسات الجمعية من الحاصلات على المراحل الأولى من التعليم وهن في الغالب من ربات بيوت أو زوجات كبار موظفي الدولة من المحليين أو النخبة التجارية، ممن أتاح لهن سكناهن المديني وبحبوحتهن الاقتصادية والقسط الوافر من التعليم الذي حظين به، وصلتهن بالمجتمع المديني الوافد المكوّن من الادارة البريطانية والارستقراطية الهندية أو بعض المدرسين العرب من الشام ومصر، وكذا السفر إلى الخارج، إلى مصر والشام والهند، حرية أكبر من الحركة لم تكن متاحة بفعل ظروف شتى للتكوينات الاجتماعية الأخرى. كما أتاحت لهن هذه الأسباب القيام بدور مجتمعي بارز حتى فترة متأخرة، إذ أخذت هذه الجمعية على عاتقها تعليم المرأة، فافتتحت فصولاً لمحو الأمية كما أقامت العديد من الأنشطة الثقافية والخيرية التي تخدم أهدافها الرئيسية في تطوير وضع المرأة. كما كانت الجمعية في طليعة الجمعيات النسائية والأهلية المطالبة بالحقوق السياسية للمرأة في مطلع السبعينيات (١٩٧٢ ـ ١٩٧٥). أما الجمعية الأخرى التي أنشئت، فقد جاء انشاؤها بعد الأولى بخمس سنوات (١٩٦٠) سميت «جمعية رعاية الطفولة والأمومة»، وقد امتد نشاطها ليشمل الاهتمام بالطفولة اضافة إلى المرأة. وكسابقتها، فإن الجمعية قد مثلت سيدات المجتمع المديني ممن أتاحت لهن ظروفهن الاجتماعية والاقتصادية قسطاً وافراً من التعليم وممن كن على اتصال بأنشطة جماعات النخبة في البلدان العربية ومصر. ولا تشكل الجمعية تكويناً اجتماعياً اقتصادياً مغايراً لسابقتها، إلا أن الأخيرة تبدو أقرب إلى تمثيل النخبات الاجتماعية في حين كانت الأولى تنزع إلى تمثيل النخب التجارية في المجتمع البحريني. وتتكوّن جمعية الرعاية في الغالب من ربات بيوت في الأربعينيات من العمر من الحاصلات على قدر أولي من التعليم. وقد اتجهت الجمعية في الفترة الأخيرة إلى تطعيم أنشطتها بوجوه شابة من الجامعيات العاملات في القطاع الحكومي أو الخاص، ممن كان لبعضهن نشاط اجتماعي في أوساط التجمعات الطلابية البحرينية في الخارج ابان حقبة السبعينيات. وقد أتاحت ظروف متعددة لجمعية رعاية الطفولة والأمومة، وخصوصاً في الفترة الأخيرة، لأن تكون ذات نشاط رعائي مميز يخدم قطاعات اجتماعية وسكانية وعمرية مختلفة، تعاني من قصور في الخدمات المقدمة إليها، إذ تدير الجمعية معهد الأمل لرعاية المعوقين، وسبعاً من رياض الأطفال موزعة على مناطق جغرافية مختلفة، ومركز الرعاية الثقافية للأطفال في مدينة المحرق، ومركزاً لتحفيظ القرآن بالإضافة إلى هامش كبير من الأنشطة الثقافية والخيرية والرعائية الأخرى التي تشترك فيها مع الجمعيات النسوية وربما الخيرية الأخرى. وفي عام ١٩٧٠ تم تأسيس جمعيتين أخريين، الأولى في مدينة المحرق وسميت «جمعية أوال» وأخرى في الرفاع وسميت «جمعية الرفاع الثقافية الخيرية». وتختلف كلتا الجمعيتين من حيث تكوينها الاجتماعي ـ الاقتصادي. فقد مثلت جمعية أوال فتيات كن وقت تأسيس الجمعية في العشرينيات من العمر من الحاصلات على قسط وافر من التعليم، ثانوي أو جامعي. كما أنهن يمثلن على وجه التحديد نساء الشرائح العليا أو الوسطى من الطبقة الوسطى الجديدة التكوين ذات الاتجاهات الكسموبوليتية والمتأثرة بفعل دراستها في

الخارج بالاتجاهات الاجتماعية والفكرية القومية وغيرها السائدة في بلاد الشام ومصر. وهن في ذلك يماثلن الجيل الجديد من النسوة الفاعلات في جمعية نهضة فتاة البحرين. هذا الجيل الذي أتاحت له فرصة دراسته في الخارج وخصوصاً في الستينيات والسبعينيات التعرف إلى الاتجاهات الاجتماعية والفكرية السائدة في ذلك الوقت، الأمر الذي انعكس على مطلبهن الحقوقي وخصوصاً في مطلع السبعينيات ومطالبتهن مع الجمعيات النسوية والاجتماعية الأخرى بقانون للأحوال الشخصية. إحدى الدراسات الحديثة علّقت على ذلك بالقول:

«وتمثل هاتان الجمعيتان (أوال والنهضة) الخط التحرري من حيث الأهداف السياسية والأهداف الخاصة بشؤون المرأة من حيث تطالب الجمعيتان بإصلاحات جذرية بالنسبة إلى مطالب المرأة السياسية وإصدار قانون للأحوال الشخصية يتناسب مع متطلبات الحياة الحديثة».

أما الكويت، فقد تأسست فيها جمعيتان نسائيتان «جمعية النهضة النسائية» وأسست في عام ١٩٦٢ وأشهرت في عام ١٩٦٣، و«الجمعية الثقافية الاجتماعية النسائية». وقد ضمت الجمعية الأولى مجموعة من السيدات الكويتيات وربات البيوت من الحاصلات على تعليم ثانوي أو جامعي. ومن أشهر قياداتها نورية السداني. أما الأخرى فقد ضمت منذ بداية تأسيسها عام ١٩٦٣ نخبة من فتيات الكويت المتعلمات وخريجات الجامعة. ومن أبرز قياداتها لؤلؤة القطامي. وقد مثّلت الجمعية في السنوات الأولى من تأسيسها تطلّع نساء العائلات الكويتية التقليدية ممن خبرن تجربة العمل النسائي العربي من على مقاعد الدراسة في مصر والشام. ولا يبدو أن هاتين الجمعيتين قد استهواهما العمل الخيري الذي يكاد أن يميّز كل التجمعات النسوية في الوطن العربي... وتعلّق نورية السداني على ذلك بالآتي:

«وللحقيقة، فإن هاتين الجمعيتين النسائيتين لم تعرفا طريقهما للعمل الخيري، فالعمل الخيري وسط مجتمع متساوي الحقوق والواجبات لا معنى له... ولكن العمل الاجتماعي هو طريق هذه الجمعيات وهو أبرز ما يميزهما عن غيرهما من جمعيات منتشرة في الوطن العربي وتحمل لواء العمل الخيري... وهذا ما أراده الاستعمار من عزل للمرأة العربية وجعلها خيرية مع الحيلولة بينها وبين مشاركة الجنس الآخر».

لذا، فقد اقتصر نشاط هاتين الجمعيتين، وخصوصاً في فترة الستينيات ومطلع السبعينيات، على الجانب الثقافي التوعوي الذي كما يبدو كان بعيد التأثير عن القطاع النسوي الواسع وكذلك عن الجيل النسوي الجديد الذي وجد الكثير من امكانية تحقيق الذات لدى الحركة النسوية الاسلامية، التي بات صوتها يعلو على الأصوات الأخرى، كما أن قدرتها على الوصول إلى القطاعات النسوية المختلفة (الحضرية والبدوية) وذات الدخول الاقتصادية والمستويات الاجتماعية المتباينة والمتدينة منها على وجه التحديد «بات مضرب المثل». أما الجمعيات النسائية الأخرى فقد أسست حديثاً نسبياً، إذ تم تأسيس «نادي الفتاة» في شباط/ فبراير من عام ١٩٧٥ الذي ركّز جلّ نشاطه في بادىء الأمر على الجانب الرياضي، إلا أنه قد طعّم أنشطته بالجوانب الثقافية مع مطلع الثمانينيات وخصوصاً مع عودة العمل بمجلس الأمة الكويتي في عام ١٩٨١ وما بعدها، إذ أقام العديد من الندوات واللقاءات الثقافية المطالبة بالحقوق السياسية للمرأة. أما الجمعيتان الأخريان فهما جمعية «بيادر السلام» التي تم إنشاؤها

في كـانون الأول/ ديسمـبر من عام ١٩٨١، و«جمعيـة الرعـاية الاسـلامية» التي أنشئت عـام ١٩٨٢. وتتميز الأولى بتمثيلها الجيل النسوي الجديد في المجتمع الكويتي ذي الخطاب الديني الذي يقترب كثيراً من خطاب «جماعات السلف الاسلامية». وتتنوع أنشطتها لتشمل الجوانب الثقـافية العـامة والـدينية، والتعليميـة بالإضـافة إلى الأنشـطة الترفيهيـة والاجتماعيـة للنسـاء والأطفال، إذ تدير الجمعية حضانة للأطفال اضافة إلى برامجها الاجتماعية والـترفيهية الأخـرى التي تشرف عليها. وقد أصدرت الجمعية مجموعة من قصص وألعاب الأطفال أو أشرطة شدو (غناء) ومسرحيات دينية وظِّفت في عملية التنشئـة الدينيـة للأطفـال كما الكبـار. ويبدو أكـثر وضوحاً في توظيفها الديني للعبة الأطفـال المشهورة «السـلالم والثعابـين». وتعتمد الجمعيـة في تمويل أنشطتها المتعددة، بالإضافة إلى الدعم الرسمي لها والمقدر بـ ١٢ ألف دينار، على دعم وتـبرعات الأفـراد والجمعيات الملتزمـة بخطاب جماعات الاسـلام السيـاسي داخـل الكـويت وخارجها، وكذا بعض المؤسسات الاقتصادية الكويتية ذات المنحى الاسلامي وكبيت التمويل وبيت الزكاة وغيرها. وهي رغم التقائها المرجعي مع اللجان النسويـة في الجمعيات الـدينية، إلا أنها تمثّل من حيث مكونات خطابها الديني موقعاً مغايراً، إذ يعلو في الجانب الوعـظي على الجانب الاجتماعي أو السياسي، وتتميز عضواتها بكونهن في العشرينيات أو مطلع الثلاثينيـات من العمر، وذوات تفانٍ ومشاركة منقطعة النظير في أنشطة الجمعية.

أما «جمعية الرعاية الاسلاميـة»، فهي تمثل نسـاء مجتمع النخبـة الكويتيـة ذوات المنحى الـديني. وهي من حيث مضامـين خطابهـا الديني، تقـترب كثيراً من تمثيـل مـا أسمتـه بعض الأدبيـات الاسلام الـرسمي. ويقتصر نشاطهـا على جـوانب التوعيـة الثقافيـة المعنية بـالأسرة بالاضافة إلى اقامة المهرجانات والأسواق الخيرية والرحلات والحفلات الترفيهية.

أما في العربية السعودية، فإن العمل الأهلي النسوي مثّل البدايات الأولى للعمل الأهلي التطوعي في المملكة، إذ إن الجمعيات الأهلية الأولى التي تم اشهـارها وخصـوصاً في النصف الأول من العقـد السادس كـانت جمعيات نسـائية خـيرية، إذ تم تـأسيس «الجمعيـة الخـيريـة النسائية» في جدة في ـ صفر من عام ١٩٨٣هـ ـ و«جمعية النهضـة الخيريـة» في الريـاض حيث اقتصر نشاطها على الجانب الدعائي الخـدمي. . . وقد أسس هـذه الجمعيات الـرعيل الأول من النسوة السعوديات ممن أتاحت لهن ظروفهن الاقتصادية والاجتماعية الحصول على قدر من التعليم في الخارج، وكذلك الاحتكاك بتجربة العمل النسوي الخيري في مصر والشام. ويبلغ عدد الجمعيات النسائية في العربية السعودية حوالى ١٨ جمعية نسائية. وهي تجمع بين العمـل النسـوي والعمل الخـيري، إذ يقوم أغلبهـا بأنشـطة ثقافيـة مختلفة متعلقـة بالأسرة والـطفولـة والمجتمع، كما تنظّم هذه الجمعيات دورات تعليمية وتـدريبية كفصـول محو الأميـة، ودورات تدريبية في السكرتاريا والضرب على الآلة الكاتبة والكمبيوتر والطبخ وتصفيف الشعر وتنسيق الزهور والمعارض الخيرية ومراكـز تحفيظ القرآن. كـما تتبع هـذه الجمعية حضـانات وريـاض أطفال بلغ عددها ٨٧ روضة أطفال يستفيد منها ١٥١٧٤ طفلاً، وعيادات صحية خاصة فيها مراكز لرعايـة المعوقـين من الأطفال ومسـاعدة الأسر المحتـاجة. وتحصـل هذه الجمعيـات كما الجمعيات الأخرى، على دعم سنوي من وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، كما تـأتي مصادر

الدعم الأخرى من أنشطة الجمعية ومن اشتراكات الأعضاء ومن الدعم المقدم من الهيئات والمؤسسات والشخصيات الاقتصادية الفاعلة في المجتمع السعودي. وقد نزعت بعض هذه الجمعيات في الفترة الأخيرة نحو تنمية مصادرها المالية الخاصة، وذلك باستثمارها في مجالات توظف ريعها لصالح أنشطة الجمعية.

وتعدّ الدول الخليجية الأخرى حديثة العهد بالعمل النسائي، إذ إن العمل به قد بدأ في كل من سلطنة عُمان والامارات العربية المتحدة في النصف الأول من العقد الماضي (السبعينيات) إلا أنه في تزايد مستمر حيث ارتفع عدد الجمعيات النسائية في السلطنة من جمعية نسائية واحدة عام ١٩٧١ إلى قرابة ١١ جمعية نسائية موزعة على الولايات العُمانية المختلفة. أما في دولة الامارات العربية المتحدة، فيصل عددها إلى خمس جمعيات نسائية. ولا تختلف طبيعة التكوينات الاجتماعية الاقتصادية للجمعيات المدينية في عُمان والامارات عن السائد في عموم المنطقة كما أن أنشطتها تكاد أن تتطابق... حتى يبدو أنها تعاني المعضلات والمشكلات نفسها التي تعانيها الجمعيات الأهلية الأخرى في المنطقة من حيث قلة البرامج، وضعف مشاركة الأعضاء في برامج الجمعية واستئثار النخبة المدينية بريادة العمل الاجتماعي فيها. وتعاني جمعيات الأقاليم ضعفاً واضحاً في الامكانات المادية مقابل جمعية المرأة العُمانية بالعاصمة، ومحدودية في المستوى التعليمي للعضوات وعزوف واضح عن المشاركة في أنشطة هذه الجمعيات، بالاضافة كذلك إلى أنها تعمل في محيط اجتماعي اقتصادي رغم ثرائه الحضاري يحمل الكثير من القيم الاجتماعية المعيقة. وتقيم هذه الجمعيات في الغالب في مقار متواضعة البناء والامكانات وتعتمد بشكل كبير على الدعم الرسمي الذي رغم محدوديته يذهب جزء كبير منه لدفع قيمة ايجار المقر. وتحصل جمعية العاصمة على بعض الدعم من المؤسسات والشخصيات الفاعلة في العاصمة في حين أنها تمتنع عن دعم جمعيات الأقاليم. وتتركز أنشطة هذه الجمعيات على الأنشطة التقليدية التي تقوم بها الجمعيات النسوية في عموم المنطقة مثل برامج محو الأمية، والاشتراك في حملات التوعية الصحية ودورات الخياطة والتطريز والحِرف الشعبية وتمثل جمعية ابرة واحدة من جمعيات الأقاليم، ورغم الحماس الذي يبدو على عضوات الجمعية، إلا أن ظروفها المتمثلة في قلة عدد الأعضاء ومحدودية تعليم بعضهن وحداثة خبرتهن بالعمل النسوي وضعف الامكانات المادية المتاحة، تجعل العمل محدوداً ووقتياً ومرتبطاً بالمناسبات. أما «جمعية العاصمة» فإنها تمتلك روضة حضانة ملحقة بمبنى الجمعية، كما أنها تزمع القيام ببعض الأنشطة المتخصصة في مجال الطفولة والمعوقين. ورغم ثرائها النسبي وامكاناتها المتيسرة مقارنة ببقية جمعيات السلطنة، إلا أنها هي الأخرى تعاني قصوراً في الامكانات المادية والفنية المتاحة وضعف واضح في مشاركة الأعضاء. ويكاد أن يقتصر النشاط فيها على بعض الوجوه المعروفة. وتمثّل الجمعية مجتمع النخبات التجارية والمدينية التي أتاح لها وضعها الاقتصادي المتميز وكذلك وجود بعضها في الفترة السابقة في بعض أقطار المنطقة، الحصول على قدر متقدم من التعليم وهي في تكوينها الاجتماعي - الاقتصادي، وكذا في أنشطتها وفاعلياتها لا تختلف عن الكثير من الجمعيات النسائية الفاعلة في المنطقة في طبيعتها النخبوية ونشاطها الرعائي. وتنزع «جمعية العاصمة» إلى حد كبير، نحو

تبنّي نموذج جمعية رعاية الطفولة والأمومة البحرينية سواء أكان ذلك من حيث خطابها الاجتماعي ـ الثقافي ذو المضامين الليبرالية أو من حيث البرامج أو قطاعات الاهتمام والرعاية، وهي كما أشرنا تمثل في الواقع نساء مجتمع النخبة في مسقط العاصمة ممن خبرن التعليم وبعض ليبرالية الحياة الاجتماعية والسياسية في بعض البلدان العربية والخليج في الفترات السابقة للسبعينيات. كما أنهن في الغالب ينحدرن من أصول مدينية أو قبلية ذات استقرار مديني. ويعمل جل عائلاتهن في مجال التجارة كما يتبوأ البعض من أزواجهن المراكز القيادية في الجهاز الرسمي وبعض مؤسسات القطاع الخاص.

أما في دولة الامارات العربية المتحدة، فإن جمعياتها النسائية تكاد تتوزع على ست امارات تتصدرها امارة أبو ظبي ودبي والشارقة ورأس الخيمة وأم القيوين، وأولاها كانت نشأة «جمعية النهضة» في دبي و «جمعية الاتحاد النسائية» في الشارقة عام ١٩٧٤، وآخرها نشأة «جمعية نهضة المرأة» في رأس الخيمة عام ١٩٧٩. وتتصدر الجمعيات النسوية الثلاث الأولى العمل النسوي في الدولة. وهي لا تختلف من حيث طبيعة أنشطتها والقطاعات التي تخدمها عن النمط السائد في عموم المنطقة وبالتحديد في البحرين، حيث تنظم هذه الجمعيات عدة محاضرات وندوات توعوية ذات علاقة بالأسرة والطفل، بالإضافة بالطبع إلى دورات تعليم الخياطة والتطريز ودورات تعليم الضرب على الآلة الكاتبة ودروس محو الأمية وتعليم الانكليزية. ويتبع بعض هذه الجمعيات حضانات ورياض أطفال تعطي هذه الجمعيات جزءاً من تكلفتها. ومن الملاحظ أن الاقبال والاستفادة من أنشطة هذه الجمعيات يقل كثيراً في حالة نسوة المجتمع الاماراتي المحلي إذا ما قورن بنسوة المجتمع العربي الوافد حتى باتت هذه الأنشطة في جلّها تخدم القطاع العربي المقيم في الدولة، وذلك نتيجة انكفاء نسوة المجتمع المحلي عن ذلك لسبب أو لآخر.

وأغلب أعضاء هذه الجمعيات من الحاصلات على التعليم الثانوي ممن هن في العشرينيات من العمر، مع بعض ربّات البيوت ممن ينتمين إلى جماعات النخبة المدينية التجارية والسياسية والاجتماعية، وزوجات كبار موظفي الدولة ونساء الطبقة الوسطى من الحاصلات على قسط من التعليم وممن خبرن تجربة المرأة في بعض البلدان العربية أو كن قريبات منها. ويتصدّر قيادة العمل النسوي في الغالب النخبة المحلية، إذ إن ذلك يضمن لهذه الجمعيات الدعم المادي الرسمي الكبير اضافة إلى دعم مؤسسات القطاع الخاص وبعض شخصيات المجتمع. وتحصل الجمعيات النسائية على القسط الأكبر من الدعم الرسمي الذي قدّر في الفترة الممتدة من ١٩٧٤ إلى ١٩٨٦ بـ ٢٠٠٤٧٨ مليون درهم اماراتي، أي ما نسبته ٣٧ بالمئة من حجم الدعم المقدم إلى كل جمعيات النفع العام في الفترة المذكورة. ودون شك، فإن تصدّر نساء مجتمع النخبة المحلية للعمل النسوي في عموم المنطقة العربية قد أمّن لها الدعم الرسمي الكبير، كما أن منحاها الرعائي أصبح للجهاز الرسمي النموذج الذي يجب أن يحتذى بالنسبة إلى المؤسسات الأهلية الأخرى. وتعاني الجمعيات النسوية قصوراً في حجم المشاركة الأهلية وإحجاماً واضحاً من قبل «النسوة الجديدة» عن المشاركة في العمل النسوي المحلي ذي الاتجاه الليبرالي. ويقدّر متوسط العضوية في الجمعيات الست بحوالى ١٧٠ عضواً لكل جمعية.

خامساً: الجمعيات الخيرية: خدمات اجتماعية، ولكن؟

رغم القدم النسبي للعمل الأهلي التطوعي ورغم ارتباط العمل الخيري بالمفهوم التقليدي للمفازعة (أو المبادرة) الذي كان ولا يزال سائداً في بعض المجتمعات المحلية في الخليج العربي، إلا أن مأسسة هذا المفهوم لم تتم إلا خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة. حتى الجمعيات الدينية التي تضطلع في أنشطتها الآن بجانب رعائي كبير لم تكن قبل الطفرة النفطية ذات مساهمة تذكر في هذا المجال. وتشترك الجمعيات الخيرية بشكل عام في مجموعة من الأهداف المشتركة منها:

١ ـ تقديم المساعدات والدعم المالي والعيني إلى الأسر الفقيرة والمحتاجة.
٢ ـ تقديم المساعدات والمعونات المادية والمعنوية إلى الجهات المنكوبة خارج القطر.
٣ ـ مساعدة المعوقين عقلياً وجسمياً ومساعدة كبار السن.
٤ ـ تقديم المساعدة المادية إلى المرضى والمحتاجين من الفقراء.
٥ ـ بناء وترميم منازل المحتاجين من الفقراء.
٦ ـ بناء وترميم المساجد والمراكز الدينية.
٧ ـ المساهمة في رفع مستوى الخدمات الطبية والصحية وتوسعها بحيث تشمل كل المناطق الجغرافية المكوّنة للقطر.

بالإضافة إلى ذلك، فإن هناك أهدافاً تكاد أن تكون قطرية لهذه الجمعيات خاصة بكل قطر على حدة. فنجد، مثلاً، في دولة الامارات العربية بعض الجمعيات الخيرية معنية بالمحافظة على التراث الشعبي وإحيائه، في حين أن أهداف بعضها الآخر تنطلق من طبيعة التوجه الخيري لها (خيري ـ صحي أو خيري ـ انساني) أو نجد، مثلاً، أن بعض الجمعيات، نتيجة نزوعها الديني (كالجمعيات الخيرية الاسلامية)، معنية بإرشاد الشباب إلى طريق الحق والاستقامة وشغل أوقات الفراغ بما يعود بالنفع على الأمة. . . لذلك، فإنه بالإمكان تقسيم الجمعيات الخيرية إلى مجموعتين الأولى معنية بالأعمال الخيرية الرعائية (كجمعية البحرين الخيرية ـ وجمعية الصندوق الخيري للتضامن الاجتماعي في العربية السعودية) وأخرى خيرية، إلا أن جانباً كبيراً من أنشطتها يعنى بالجانب الصحي كجمعيات الهلال الأحمر. أما في قطر، فإن جمعية الهلال الأحمر القطري، كما يبدو، تقوم ببعض الدور الذي تقوم به الجمعيات الخيرية، اضافة إلى دورها الصحي كجمعية الهلال، وكذا بعض الدور السنوي من خلال احتضانها العمل النسائي. وتتركز أنشطة الجمعيات الخيرية في عدة مجالات، كما أنها في الأغلب تأخذ مستويين داخلياً ومعنياً بالمساعدات الخيرية والانسانية، وآخر خارجياً يرتبط في الأغلب بالأوضاع الاستثنائية التي تمر بها بعض الدول كالكوارث والفيضانات والزلازل. وبشكل عام يمكن ايجاز أنشطة هذه الجمعيات على النحو التالي:

١ ـ تمثل مساعدات الأسر المحتاجة والفقيرة الجانب الكبير من أنشطة الجمعيات الخيرية ـ الانسانية، وكذلك جزءاً من أنشطة جمعيات الهلال الأحمر إذ يأتي هذا إما على شكل دعم

مالي كل شهر أو أكثر، وذلك للأسر التي ليس لها دخل، أو أنها قد تكون على شكل مساعدة مالية مقطوعة لبعض الحالات. كما أن هذه الجمعيات تقدم مساعدات عينية في الأعياد والمناسبات وفي شهر رمضان ولدى افتتاح المدارس أو في فصل الشتاء. . . الخ، علماً بأن الدعم يقدم إلى هذه الأسر بعد دراسة دقيقة لظروفها المعيشية. ولا يدخل ضمن ذلك الزكوات التي تقدم إلى هذه الجمعيات إذ يخضع توزيعها لمعايير وضوابط دقيقة. ودور الجمعيات الخيرية في ذلك يماثل الدور الذي تقوم به الجمعيات الدينية.

٢ ـ دعم الأسر المحتاجة لبناء مسكن أو ترميمه.

٣ ـ مساعدة الطلبة المحتاجين في المدارس، إذ يتم هذا الدعم من خلال ادارة المدارس المعنية أو وزارات التربية والتعليم.

٤ ـ تحمّل نفقات علاج أفراد بعض الأسر الفقيرة في الخارج أو تسهيل عملية العلاج في الداخل.

٥ ـ القيام ببناء أو ترميم بعض المساجد بشكل مباشر من ميزانية الجمعية أو على نفقة أحد الأشخاص المحسنين.

٦ ـ انشاء مراكز للخدمات الاجتماعية كمراكز التعليم والتأهيل والتدريب والمراكز الخاصة بالمعوقين أو حضانات ورياض الأطفال ومراكز للمسنين والأيتام. . . الخ. ويتم تنظيم عملية الانفاق على هذه المراكز، إما من ميزانية الجمعيات نفسها أو بالتعاون مع الجهات الرسمية أو بعض المؤسسات والشخصيات الاقتصادية في القطاع الخاص. ومما يجدر ذكره أن دور القطاع الخاص في الامارات العربية المتحدة يفوق في ذلك الدعم المقدّم منه إلى جمعيات النفع العام في حالة البحرين وسلطنة عُمان.

٧ ـ مساعدة المنكوبين في حالة الكوارث والفيضانات خارج البلاد. وقامت هذه الجمعيات بدور كبير في تنظيم حملة التبرعات لبعض الدول الافريقية أثناء الجفاف والمجاعة، وفي مساعدة المنكوبين في فيضانات آسيا وبالتحديد في بنغلاديش وفي المساعدات الطبية والعينية الأخرى المقدمة إلى افريقيا وآسيا والثوار الأفغان، إذ يذهب جزء كبير من أنشطة جمعية الهلال الأحمر الكويتي وبعض الجمعيات الخيرية ذات النزوع الديني إلى دعم الثوار الأفغان، ويتمثل هذا الدعم في انشاء وحدات طبية في المناطق التابعة للثوار الأفغان أو وحدات طبية وسكنية في مناطق اللاجئين الأفغان في باكستان.

٨ ـ تنظيم دورات تدريبية في الاسعافات الطبية الأولية، وكذلك تنظيم المحاضرات والندوات الثقافية والاجتماعية والتوعوية الصحية.

والملاحظ أن أنشطة هذه الجمعيات رغم تماثل طبيعة عملها تختلف من قطر إلى آخر سواء من حيث الحجم أو من حيث الجهة التي تذهب إليها مثل هذه الخدمات. ففي حين تركز جمعية الهلال الأحمر البحريني جل أنشطتها على المستوى الداخلي وتغطي الجانبين الاجتماعي والصحي وتسد قصوراً أساسياً وخصوصاً في مجال مساعدة الأسر المحتاجة

والتدريب المهني، يتركّز جل أنشطة الجمعية الكويتية في الخارج والمتمثلة في الدعم الطبي والاجتماعي للثوار الأفغان ولمنكوبي الحرب اللبنانية والمساعدات العينية لسكان الضفة الغربية وغزة المحتلين، والمساعدات المقدمة إلى الدول الافريقية والآسيوية الفقيرة التي تعاني أزمات وكوارث طبيعية كمشكلة الجفاف في افريقيا والفيضانات في آسيا. وعلى الرغم من التقليدية والرعائية التي تتّسم بها أنشطة وخدمات الجمعية الخيرية، إلا أنها، رغم كل ذلك تمثل مصدراً أساسياً من مصادر الدعم والرعاية الاجتماعية لقطاعات سكانية واسعة في المجتمع (حضانات ورياض أطفال، مراكز أطفال) أو لفئات عمرية أو اجتماعية لم تنل إلا القسط اليسير من الاهتمام الرسمي (الأيتام، المسنين، المعوقين. . . الخ) أو لقطاعات وفئات اجتماعية من السكان لم تصل إليها الخدمات الرسمية لسبب أو لآخر، وخصوصاً في حالة الأسر التي يعوزها الدعم المالي أو المساعدة العينية، أو لطلبة المدارس. . . أو حالات بعض الأسر التي تتطلب المساعدة أو المعالجة كحالات المرض أو فقدان عائل، التي تقف أحياناً اجراءات البيروقراطية الرسمية حائلاً أمام مساعدتها.

وتختلف درجة الثقل الاجتماعي لهذه الجمعيات باختلاف الثقل الاقتصادي والسياسي والاجتماعي لأعضاء مجالس ادارتها، مما يعكس بالتالي حجم النشاط وكذلك حجم القبول والدعم الرسمي ومقدار عطاء القطاع الخاص. فأغلب الجمعيات الخيرية، كجمعية البر في العربية السعودية وجمعيات الهلال الأحمر في عموم المنطقة وجمعية البحرين الخيرية. . . وغيرها، تتصدر قيادتها في الغالب جماعات النخبة السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية المحلية أو كلها معاً. فمثل هذه القيادات تضمن دعماً رسمياً وأهلياً (القطاع الخاص) لهذه الجمعيات في الوقت الذي تكون هي نفسها مصدراً أساسياً من مصادر تمويل أنشطة الجمعية. وتضم مجالس ادارة هذه الجمعيات في الغالب واجهات اجتماعية واقتصادية معروفة، حيث يمثل فيها القطاع التجاري بشقّيه العائلات التقليدية والطارئة، وكبار موظفي الدولة، وبعض شيوخ الدين، وبعض رموز الانتلجنسيا المحلية. فعلى سبيل المثال، شكّل الدعم المقدم من الجهات الأهلية من شخصيات ومؤسسات اقتصادية إلى جمعية البر الخيرية في الرياض في عام ١٩٨٧ (١٤٠٧/١٤٠٨هـ) ٧١,٤ بالمئة من دخل الجمعية (١٦,٨٧٨ مليون ريال سعودي)، أي بمعنى آخر، ان الثقل المجتمعي لمجالس ادارة الجمعيات الخيرية وغيرها، بالاضافة إلى طبيعة أنشطتها واتساع رقعتها، كان عاملاً مهماً في زيادة حجم الدعم المقدم إليها من القطاع الخاص ومن بعض شخصيات المجتمع. ويعتمد النشاط في هذه الجمعيات على (أ) موظفين دائمين وخصوصاً العاملين في المؤسسات التابعة لهذه الجمعيات، وكذلك على موظفين لتسيير العمل الاداري في تنفيذ بعض مشاريع أنشطتها، بالاضافة إلى (ب) المتطوعين للعمل في أنشطة هذه الجمعيات الذين قد يكون بعضهم ذوي صلة أو منفعة مع أحد أعضاء مجلس الادارة.

سادساً: أندية وجمعيات الخريجين: نخبات ثقافية تبحث عن دور

تمثل جمعيات الخريجين جماعة أو جماعات اجتماعية ذات أصول طبقية مختلفة وتخصصات

مهنيـة متباينـة. وقد تختلف درجـة ثقـل هـذه الجمعيـات بـاختـلاف التكـوين الاقتصـادي ـ الاجتـماعي لأعضائهـا. ويقتصر وجود جمعيـات الخريجـين على كـل من البحرين والكـويت، ومؤخراً تم تحويل أحد الأندية الرياضية في قطر إلى نادٍ ثقافي اجتماعي يشكل خريجو الجامعات من القطريين غالبية أعضائه. وتعلّق إحـدى الدراسـات على الـدور المغيَّب للنادي في مـطلع الثمانينيات بالقول:

«أما بالنسبة إلى الأندية الأدبية، فلم يظهر في قـطر شيء من هذا القبيـل على الرغم من أهميته في دفـع الحركة الأدبية وتطورهـا. وأخيراً قـامت ادارة رعايـة الشباب بتـنظيم الأنديـة الموجـودة في قطر، وكلهـا أنديـة رياضية، ولكن الادارة خصصت أحد هذه الأندية وهو «نادي الجسرة» لكي يكـون نادياً ثقافياً واجتماعياً يهتم بتنمية المواهب الفنية لدى الشباب، كما يعمل على اقامة المعارض الفنية، وإحياء الندوات الثقافية، إلا أنه ليس له نشاط يُذكر في هذا المجال على الرغم من الدعم المادي الذي تقدّمه الدولة إلى هذا النادي».

إلا أن النادي، والحق يقال، قد بدأ ينحو منحى آخر، إذ أقام حتى الآن ثلاثـة مواسم ثقافية، كما استقطبت أنشطته قطاعاً واسعـاً من المتعلمين والمثقفـين القطريـين. وكما يبـدو أن النادي بدأ يمثل في سنواته الأخيرة الانتلجنسيا القطريـة المندمجة ببعضها في مؤسسـة الدولـة، والتي بدأت تبحث عن دور لها في المجتمع القطري. وهي في ذلك تماثل مجاميع الخريجـين من البحـرينيين والكـويتيين التي شكّلت في مـا بعد النخبـة التي أدارت الجهـاز الـرسمي وبعض مؤسسات القطاع الخاص. ويختلف نادي الجسرة عن نظيره في كل من البحـرين والكويت في كون عضوية الأول وحضور أنشطته مقتصراً على الرجال. علماً بأن نادي الخريجين البحـريني، ولأسباب متعددة، قد أخذ هذا المنحى مؤخراً، فاختفى العنصر النسوي من مجالسه الاداريـة ومن الحضور والمشاركـة في أنشطة الجمعيـة، إذ يقتصر حضورهن مـع أزواجهن في الحفلات المختلطة التي ينظمها النادي في المناسبات. وبالعودة إلى نادي الجسرة فهو بخلاف المؤسسـات الأهلية الأخرى المماثلة له، يخضع لإشراف رعاية الشباب والرياضة، كما يحظى النادي وبفعل قيـاداته ذات الصلة المبـاشرة مع مؤسسـة الـدولـة بـدعم خـاص من الشخصيـات الأولى في المؤسسة الرسمية القطرية، حيث أتاح لـه ذلك تنفيـذ بعض المشاريـع الثقافيـة التي عارضت الجهات المختصة قيامها. وهو من حيث عناصره الفاعلة يمثل النخبة القطريـة التي أتاحت لهـا ظـروفها الاقتصـادية الخـاصة أو الـدولة الحصـول على قسط من التعليم الجـامعي في مصر أو البلدان العربية، أو في قطر ذاتها أو في البلدان الغربية وهي في أغلبها وجوه شـابة لا تتجـاوز الثلاثين من العمر أو قد تفوق ذلك بعض الشيء ويمثل بعضهم الآن كبار موظفي الدولـة من المهندسين والأطباء وأساتذة الجامعة ومدراء الادارات في القطاع الحكومي وأبناء الارستقراطية التجارية التقليدية أو الطارئة أو المتعلمين من أبناء عرب الهوله وغيرها. وهم كما قـال البعض يمثلون الوجوه الجديدة التي قد تعتمد عليهـا المؤسسة السيـاسية القـطرية في أي تغيـير سياسي قادم. وكما هو واضح ان التغيير الوزاري الأخـير في قطر قـد حمل بعض حقـائبه شخصيـات ذات علاقة أو عضوية سابقة بالنادي. ويعتبر النادي «متنفساً» للانتلجنسيا القطريـة الجديـدة المدعومة من مؤسسـة الـدولة أو بعض رمـوزها رغم المعـارضة التي تبـديها أحيـاناً المؤسسـات التقليدية وعلى وجه التحديد المؤسسة الدينية التي وسمت بعض محاضري النـادي بـ «الإلحاد»

وأعضائه من القطريين بـ «العلمانية». . . ومع ذلك، فإن دور النادي سيبقى معبّراً عن طموحات الفئة الجديدة من المجتمع القطري الراغبة في التغيير، ولكن ضمن الحدود التي لا تثير غضب مؤسسة الدولة أو تخسرها دعم الأخيرة. ويعتقد البعض أن نادي الجسرة القطري سيفقد الكثير من أعضائه، وبالتالي حيويته بمجرد السماح بإنشاء تجمعات أهلية مهنية تخصصية (كالأطباء والمهندسين. . . الخ) أو تجمعات نسائية. ويقارب ذلك بعض الشيء حال نادي الخريجين البحريني الذي مثّل وقت إنشائه في حزيران/ يونيو ١٩٦٦ الانتلجنسيا البحرينية الباحثة عن دور في مجتمع نامٍ. وقد تركّزت أنشطة النادي في بادىء أمره، على مساعدة الطلبة البحرينيين الدارسين في الخارج، وبالتحديد في الكويت وبعض البلدان العربية. . . وكذلك في اشتراكه في الحملة الأهلية لمحو الأمية وتعليم الكبار وتنظيم العديد من الأنشطة والمحاضرات الثقافية. ويمثل النادي ما قد يسمى «الانتلجنسيا البحرينية» الرسمية أو تلك الباحثة لها عن موقع متقدم في الادارة الرسمية، إذ احتل بعض أعضاء النادي إن لم يكن أغلبهم، مراكز متقدمة في جهاز الدولة وفي بعض مؤسسات القطاع الخاص منذ السبعينيات حتى الآن. ونتيجة طبيعة التركيبة النخبوية للنادي وقصور أنشطته الثقافية والاجتماعية على جماعات النخبة، فقد النادي صلته مع المجتمع المدني الذي منه كانت ولادته الأولى. وتنحدر قيادات نادي الخريجين في الغالب، من العائلات التجارية التقليدية التي مثّلت دوراً بارزاً في الحياة الاقتصادية والفكرية، وربما السياسية في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن، والتي مثّل أبناؤها قيادات الجهاز البيروقراطي الجديد في قطاعيه الرسمي والخاص كعائلات فخرو والمؤيد والعريض والجشي. . . الخ. كما شارك في قيادة النادي كذلك بعض عناصر الطبقة الوسطى الجديدة التي أتاح لها نصيبها من التعليم مركزاً متقدماً كذلك في الجهاز الرسمي والخاص.

وتقدم تجربة جمعية الخريجين الكويتية نموذجاً ثالثاً تعلو في خطابه المضامين السياسية والثقافية. ورغم أن النموذج الكويتي قد لا يختلف كثيراً من حيث التكوين الاجتماعي ـ الاقتصادي لبعض عناصره القيادية، عن النموذجين السابقين، إلا أنه يختلف عنهما في أنه منذ أواخر الستينيات، قد مثّل فصيلاً من فصائل الحركة الوطنية الكويتية (جناح جاسم القطامي) الذي بقيت عناصره تدير قيادة الجمعية حتى وقتنا الحاضر. ولم تطح بها محاولات الاختراق الديني منذ مطلع الثمانينيات حتى الآن. وهي كالنموذج البحريني، الذي قفز الكثير من عناصره القيادية إلى صدارة العمل الحكومي. وتنحدر بعض قيادات الجمعية من العائلات التجارية التقليدية مثل الصانع، النفيسي، الخرافي، الرومي، الغنيم. . . الخ. مع مشاركة عناصر من الطبقة الوسطى الجديدة. وقد عرفت الجمعية بتبنيها المواقف القومية وبدعوتها المستمرة إلى تعميق المشاركة السياسية. كما مثّل نشاطها الثقافي مركز استقطاب قطاعات واسعة من المثقفين الكويتيين ذوي الميول القومية. كما بدت الجمعية رغم طبيعتها النخبوية، وبفعل أنشطتها الثقافية ذات الهموم المحلية أقل قطيعة مع المجتمع المدني من المؤسستين السابقتين. ويبدو أن محاولات الجماعات الدينية الكويتية اختراق الجمعية، قد دفع قطاعات واسعة من الأعضاء السابقين إلى اعادة إحياء عضويتهم، الأمر الذي تمثّل في الاستقطاب

الجماهيري الكبير لأنشطة الجمعية. ورغم أن الجمعية قد استمرت تمثل الجناح القومي التقليدي من الحركة الوطنية الكويتية، إلا أنها، كما يبدو، ونتيجة اختفاء الأطر الايديولوجية والتنظيمية الواضحة عنها مقارنة مثلاً بالجماعات الدينية ،عجزت هذه الفئات عن خلق أجيال جديدة تقوم بمهام قيادة العمل بعدها، حيث أصبحت تتوارث قيادة العمل في الجمعية منذ تسلّمها إياه في أواخر الستينيات مع تطعيمه ببعض الوجوه الليبرالية من الفئات الاجتماعية والقبلية المختلفة. ومما تجدر الاشارة إليه أنه على الرغم من بروز العدد الكبير من المؤسسات الأهلية المهنية والخيرية الأخرى، ورغم النشاط المميز للجمعيات الدينية، إلا أن كل ذلك لم يفقد النموذج الكويتي دوره الثقافي والاستقطابي للنخبات الثقافية الكويتية ذات الخطاب الليبرالي. ورغم أن بعض قيادات النموذج الكويتي تتصدر قيادة بعض المؤسسات، إلا أن هذا التصدر لم يمنعها، وفي الوقت ذاته، من الاختلاف مع مؤسسة الدولة. أي بتعبير آخر، ان النموذج الكويتي قد عبّر عن امكانية تعايش الدولة مع معارضيها رغم اختلافهما الايديولوجي في حين أن النموذجين الآخرين قد مثّلا امتداداً لايديولوجيا الدولة أو خضوعاً لها.

سابعاً: جمعيات لكن ذات اهتمامات خاصة

لا يبدو أن اهتمام أقطار المنطقة في جانبها الرسمي بالطفولة، أو على الأقل في بعضها، متقدم من حيث تأريخه في ذلك عن اهتمام المؤسسات الأهلية القائمة فيها. فمؤسسات المجتمع المدني كجمعيات نسائية ومهنية وخيرية وغيرها كان لها السبق ولا زال، في تبني مشاريع محو الأمية وتقديم المساعدة العينية والمالية إلى الأسر المحتاجة، وكذا تقديم خدمات الطفولة كمراكز ثقافية وحضانات ورياض أطفال. فالجهاز الرسمي بكل امكاناته المادية والفنية لا زال يعتمد في الكثير من بلدان المنطقة على المؤسسات الأهلية في تقديم خدمات أساسية لقطاعات اجتماعية وسكانية ليست بصغيرة من المجتمع، عجز الجهاز الرسمي لسبب أو لآخر عن الوصول إليها... أي بتعبير آخر، ان الجهاز الرسمي قد تمكّن خلال العقدين الماضيين من تقديم خدمات نوعية وكمية قد توصف بالضخامة أحياناً شملت في ذلك قطاعات واسعة من السكان بما فيها قطاع الطفولة، إذ تأتي الخدمات التعليمية والصحية وبعض الخدمات الترويحية في صدارتها التي من مصاحباتها، مثلاً، الانخفاض الواسع في معدل وفيات الأطفال، إذ انخفض معدّل الوفيات في الفئة العمرية من سنة إلى أربع سنوات من ٤٥ ألفاً و٥٥ ألفاً سنوياً إلى ٢٠ ألفاً و٢٥ ألفاً حتى عام ١٩٨٥. إلا أنه، ورغم التنوّع الذي قد توصف به الخدمات الصحية وربما الشمول، إلا أن الكثير من القيم الاجتماعية السائدة في أوساط التجمعات المحلية من أحياء قديمة أو ريف أو بادية تحدّ من درجة الاستفادة المحلية من هذه الخدمات، الأمر الذي يحمل بعض المصاحبات السلبية على المجتمع المحلي ذاته وكذا على درجة تطور هذه الخدمات... من هنا يأتي الدور الرئيسي لجمعيات المجتمع المدني المعنية بالطفولة في تعظيم الاستفادة المجتمعية من الخدمات الرسمية وتجويدها.

١ ـ جمعيات الطفولة

عند الحديث عن الجمعيات الأهلية المعنية بالطفولة في المنطقة، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن «الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية» كمنطقة قطرية من حيث تشكيلها الاداري والمالي، إلا أنها عبر قطرية تنزع نحو شمولية أنشطتها البحثية لعموم الأقطار العربية، وتقابلها إلى حد ما في البحرين «الجمعية البحرينية لتنمية الطفولة»، وهي الأخرى حديثة النشأة إذ تم انشاؤها في تموز/ يوليو ١٩٩١. وتهدف هذه الجمعيات إلى تحقيق الأهداف التالية:

(١) تقديم المعارف الخاصة بتطوير الطفولة المبكرة والتربية في الوطن العربي.

(٢) تطوير أبحاث تعليمية جديدة ومناسبة عن مرحلة الطفولة.

(٣) طرح حاجات الطفولة وقضاياها الملحة من نواحيها المختلفة: التعليمية والاجتماعية والصحية على المهتمين والمسؤولين بطريقة مختصة وموثقة بالدراسات الميدانية والبحث العلمي.

(٤) تكريس اهتمام خاص لدراسة مشاكل الأطفال المعوقين واعادة تأهيلهم للمساهمة في النشاط الاقتصادي والانساني العربي العام.

(٥) نشر الوعي بالمسؤولية الوالدية بمختلف جوانبها الصحية والتربوية والاجتماعية.

(٦) الاهتمام بثقافة الطفل بأشكالها ووسائطها المختلفة.

وكما يبدو من أهداف هذه الجمعيات أو أنشطتها ان الجانب البحثي التثقيفي يستوعب الحيّز الأكبر من أنشطتها المتمثل أولاً في حالة الجمعية الكويتية في مواسمها الثقافية السنوية، وكذا في إصدارات الجمعية المتعددة والمعنية بقضايا الطفولة بجوانبها المختلفة، الصحية والتعليمية والثقافية والنفسية... الخ، في المنطقة العربية، أو في البرامج التلفزيونية التثقيفية المعنية بالطفولة التي تكاد أن تعرض على شاشات الكثير من التلفزيونات الخليجية والعربية، أو في تمويلها مشاريع بحثية مختلفة في الكثير من الأقطار العربية. وقد مثّلت الجمعية منذ تأسيسها عام ١٩٨٠ دوراً أساسياً في اثارة الاهتمام المحلي: الرسمي والأهلي بقضية الطفولة في المجتمع الكويتي، وربما في عموم منطقة الخليج العربي. ولا بد مع ذلك من التنويه بأن برامج الجمعية ربما في جلّها، قد جاءت متّسقة وإلى حد كبير مع تكوينها الاجتماعي ـ الاقتصادي ذي الطبيعة النخبوية. فأعضاء الجمعية العمومية، وكذا أعضاء مجالس ادارتها، ينتمون في الواقع إلى ما يمكن أن يطلق عليه الانتلجنسيا الكويتية الفاعلة في الحقل التعليمي أو التجاري، وكذا بعض رموز الشرائح العليا من الطبقة الوسطى الجديدة. وقد خبر الكثير من رموز هذه الجمعية صدارة العمل الرسمي، أو أنه لا زال في صدارته. كما أن بعض أعضائها، وربما جلّهم، بحكم أصولهم الاجتماعية وانتمائهم الارستقراطي التقليدي الذين بفعل تعليمهم العالي المتقدم أو بفعل التصاق بعضهم بمصادر الخبرة الغربية هم ذوو لغة خطابية ليبرالية من حيث مضامينها الاجتماعية والسياسية. ودون شك، فإن قيادة بعض رموز

الانتلجنسيا والارستقراطية الكويتية للجمعية قد أتاح لها، بعض الشيء، دعماً رسمياً وكذا دعم بعض شخصيات القطاع التجاري الكويتي، الأمر الذي ساعدها على تمويل الكثير من برامجها البحثية والتوعوية.

أما الجمعية البحرينية، فهي قطرية النزوع من حيث نشاطها الاجتماعي والبحثي، ورغم أنها في اطلالة نشأتها، إلا أنها، كما يبدو، تنزع نحو أن تمثّل على الأقل الدور ذاته الذي تمثّله الجمعية الكويتية، ولكن على المستوى المحلي البحريني. وينتمي معظم أعضائها إلى ما يمكن تسميته الانتلجنسيا البحرينية الجديدة مع بعض رموز الارستقراطية التقليدية. ونتيجة التحاق معظم أعضائها بالمؤسسات التعليمية الغربية، وكذا المؤسسة التعليمية العربية في مصر والشام وكذا التصاقها أو خبرة بعض أعضائها بمصادر الفكر العربي في بلدان الشام، فإن خطابها الاجتماعي السياسي بدا أقرب تمثيلاً للفكر الليبرالي العربي.

٢ ـ جمعيات تنظيم الاسرة

وأخيراً، فإن نموذج جمعية البحرين لرعاية وتنظيم الأسرة يمثل نموذجاً آخر من المؤسسات الأهلية ذات الاهتمام بالأسرة والطفولة. فهي في ذلك تشترك مع جمعيات الهلال الأحمر والأطباء في تركيزها على جانب الرعاية الصحية للأطفال، وكذا أمهاتهم. وهي النموذج الوحيد القائم في عموم منطقة الخليج العربي. وتسعى الجمعية إلى تحقيق مجموعة من الأهداف أهمها:

(١) تقديم المعرفة بأهمية التخطيط والتنظيم العائلي وجعلها حقاً انسانياً لطالبيها.

(٢) حماية الأمومة ورفع مستواها.

(٣) نشر الوعي الغذائي بالطرق المختلفة بين أفراد الشعب.

(٤) تأسيس مراكز للخدمات الاجتماعية والصحية تكون مهمتها العمل على نشر الارشاد العائلي على مختلف المستويات.

(٥) تنظيم حلقات دراسية عن العائلة ومشاكل تنظيمها.

(٦) إعداد الأبحاث المتعلقة بالأسرة صحياً واقتصادياً واجتماعياً وتربوياً.

(٧) توفير وسائل التنظيم والتخطيط العائلي بتقديم الرعاية الصحية والاجتماعية اللازمة.

وقد بدأت الجمعية وقت نشأتها عام ١٩٧٥ بمحاولة القيام بمشاريع تميّزت أحياناً بالطموح الكبير وربما الدراية القليلة بالمحيط الاجتماعي السائد، وكذا تجاوز امكانات الجمعية البشرية الفنية، إذ طرحت الجمعية انشاء مراكز في المناطق المختلفة للجزيرة معنية بتقديم الخدمات الصحية والتثقيفية ذات العلاقة بمسألة تنظيم الأسرة أو ما أسموه بعد ذلك مبادرة الولادات. ويبدو أن هذه الخطوة لم تلاق القبول وخصوصاً في أوساط التجمعات المحافظة

اجتماعياً في الريف والأحياء القديمة. كما أن طرح الجمعية فكرة تنظيم الأسرة قد عرّضها لهجوم عنيف من بعض رموز الجماعات الدينية من خلال مراكز صحة الطفولة والأمومة التابعة لوزارة الصحة. وقد ساعد الجمعية على تقديم خدماتها المتعلقة بتنظيم الأسرة أن معظم العاملين الرسميين في هذا الإطار هم من أعضاء الجمعية أو من المتعاونين معها، إلاّ أن مثل هذه الخدمات لا زالت تعاني من القصور بسبب عدم الدراية الفنية والتخصصية لبعض العاملين الرسميين في مراكز صحة الطفولة والأمومة. وفي الغالب تقوم هذه المراكز بتقديم خدمات متعلقة بالفحص المبكر قبل الزواج وربما أحياناً توفير وسائل تنظيم الأسرة، وكذا العناية بالطفل قبل الولادة وبعدها. أما الأنشطة الأخرى للجمعية، فقد اقتصرت على الاصدارات التوعوية، كالملصقات والنشرات، والكتيبات التثقيفية في مجال صحة الطفل والأمومة. كما تنظّم الجمعية المحاضرات العامة والدورات التدريبية وورش العمل ذات العلاقة بمجال الطفولة والأمومة من الناحيتين الصحية والاجتماعية للباحثات الاجتماعيات العاملات في القطاع الصحي، وكذا ممرضات وممرضي وزارة الصحة. وعلى الرغم من أن الجمعية قد حققت بعض النجاح في أوساط الجماعات المدينية والمتعلمة، إلا أنها محدودة الحركة والقبول في المناطق الريفية، وفي أوساط الجماعات المحافظة أو تلك التي تسود الأمية في أوساطها.

وتمثل الجمعية في الغالب الشريحة العليا من الطبقة الوسطى الجديدة العاملة في الحقل الصحي أو التعليمي أو الاجتماعي ممن خبر العملية التعليمية في بعض البلدان العربية أو الغربية، كما تضم الجمعية بعض رموز الفئة التجارية التقليدية أو الطارئة أو تلك الباحثة عن دور على الصعيد الاجتماعي. وتعتمد الجمعية في تمويل أنشطتها على الدعم الرسمي المقدّم من وزارة العمل والشؤون الاجتماعية الذي يتجاوز في الغالب الثلاثة آلاف دينار سنوياً وعلى اشتراكات الأعضاء وبعض التبرعات، إلا أن جلّ هذا التمويل يأتي من الدعم السنوي المقدم إليها من الاتحاد الدولي لتنظيم الأسرة، كما أن الجمعية في الغالب ما تحصل على دعم مالي لتمويل مشاريعها البحثية من بعض المنظمات الدولية أو الاقليمية، ومن القطاع الخاص.

الخاتمة

ومرة أخرى، فإننا نعود ونؤكد أن الحديث عن التنظيمات الأهلية في المنطقة ليس في الحقيقة حديثاً عن مؤسسات وأنساق مستقلة عن حركة المجتمع بقدر ما هي كيانات اجتماعية تأسست في رحم المجتمع المدني الذي منه تستقي شرعيتها... ثم إن أفول نجم المؤسسات الأهلية ذات الخطاب القومي، وتواري دورها المجتمعي، ليس في الواقع نتاجاً لقصور في النشاط أو عدم امكانية الاتيان به أو لقلة التمويل أو كما يطرح البعض مشكل اندماجها ضمن مؤسسة الدولة، إنما هو في الواقع نتاج لنخبوية الخطاب وعجزه عن طرح البديل الممثل لنبض المجتمع وتحسس طاقاته. وبالمثل يمكن القول إن سبب بروز المؤسسات الأهلية ذات النزوع الديني هو في قدرة خطابها على تصور البديل ذي العلاقة المرجعية بالثقافة

المحلية، أو هكذا قد تم فهمه، على الأقل، من قبل الانسان العادي. وكذا في قدرة هذه الجمعيات على التعبير عن حركة المجتمع بفئاته العمرية والاجتماعية والطبقية المختلفة، أي بتعبير آخر، إن الجمعيات الأهلية بتكويناتها الاقتصادية ـ الاجتماعية المختلفة، وبنخبوية بعضها مقابل شعبية البعض الآخر، وكذلك في طبيعة أنشطتها واطارها المرجعي تمثّل قوى وتجمعات اجتماعية ذات تراتب وقوة مجتمعية متباينة. . . ثم إنه لا بد لنا من التذكير أو ربما التأكيد أن مقاربة طبيعة وعمل المؤسسات الأهلية من تلك السائدة في المجتمعات الغربية، رغم رغبتنا في أن تماثلها، قد تجانب الواقع في أكثر من وجه. فالإطار الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي تعمل فيه المؤسسات العربية تجعل منها مؤسسات أهلية ذات صيغة مهنية أو خيرية أو دينية بحتة. إلا أنها في المنطقة العربية بشكل عام، ونتيجة ضيق أو انسداد قنوات المشاركة عبر مؤسساتها المستقلة، فإن هذه المؤسسات ولكونها القناة الوحيدة المتاحة للمشاركة، ستبقى منفعلة ومتفاعلة مع المحيط الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي تعمل في اطاره، وستبقى كذلك تعبّر في أنشطتها أو خطابها صراحة أحياناً وبالغمز أحياناً أخرى عن القوى والتجمعات الممثلة لها، أي بتعبير آخر، فإن هذه التجمعات ونتيجة أسباب سبق أن أشرنا إليها أصبحت تمثل القوى والتجمعات السياسية والاجتماعية الجديدة التي في ظل غياب القنوات والآليات الأخرى أصبحت (هذه المؤسسات) المنابر التي من خلالها يتم الترويج لعناصر خطابها الاجتماعي والسياسي.

التعقيبات (١)

محمد عبدالملك المتوكل

من المفترض أن أكون واحداً ممن يعقبون على ورقة العمل المقدمة من قبل الدكتور باقر لنجار. وقد جاء علمي بمسؤوليتي في التعقيب متأخراً ولهذا آمل أن يتم تلافي جوانب القصور عن طريق التعقيبات الأخرى.

لقد ركّزت ورقة باقر النجار على تأريخ نشأة الجمعيات في دول الخليج، واعتذر عن الحديث عن اليمن نظراً لقلة المعلومات المتوافرة له. كما اعتذر عن تتبع نشاط الأحزاب والتيارات السياسية نظراً لأنها أحزاب غير علنية ولأنها في كثير من الأحيان تعبّر عن نفسها من خلال الجمعيات الثقافية، والدينية والاجتماعية. ولم تتضح صورة الممارسة لذلك في الورقة المقدمة.

ولعله من المناسب والمفيد أن يقتصر حديثي في هذه العجالة عن مؤسسات المجتمع المدني في اليمن، حتى أكمل ما فات الباحث إكماله.

القبيلة اليمنية هي أقدم مؤسسات المجتمع المدني في اليمن. وقد لا يطيب للبعض أن نعتبر القبيلة في اليمن واحدة من مؤسسات المجتمع المدني، رغم أن النظام القبلي يشكل اطاراً اجتماعياً هاماً، مثّل ولا يزال يمثّل أدواراً هامة في المجال السياسي وفي المجال الاجتماعي.

والقبيلة في اليمن ليست تجمعاً سكانياً تربطها عصبية معينة وحسب، وإنما هي نظام متكامل له قوانينه وتقاليده. وله نظام انتخابي ونظام توزيع للأعمال بين فئاته. كما أن له نظاماً تعاونياً وتحديداً دقيقاً للحقوق والواجبات.

وحين يؤدلج النظام القبلي عن طريق مذهب ديني أو تيار سياسي معيّن، فإنه يتحوّل إلى حزب سياسي أو بتعبير أصح إلى جناح عسكري للحزب السياسي.

وقد مثّلت القبيلة أدواراً هامة في المحافظة على استقلال اليمن كما مثّلت أدواراً هامة في المحافظة على استقراره الاجتماعي عند غياب الدولة المركزية. كما مثّلت دوراً هاماً في الحدّ من طغيان الدولة المركزية، ودكتاتورية الحكام المستبدين. ولا تزال تمثّل إلى اليوم دوراً هاماً في خلق التوازن الذي يحدّ من طغيان القوات المسلحة. وهي بهذا الدور تشكل ما سمي حديثاً الميليشيات الشعبية التي استخدمتها بعض الأنظمة لمواجهة القوات المسلحة.

ولا شك أن للقبيلة عادات سيئة لم تعد منسجمة مع روح العصر كما أن لها ممارسات خاطئة. لكنها لم تكن أسوأ من ممارسات عدد من أحزاب الدول النامية التي هي في حقيقتها أطر عشائرية ضعفت لديها القيم الأخلاقية بحجة الحداثة، والثورية، أو حماية الشرائع السماوية.

ومنذ بداية القرن العشرين عرفت اليمن مؤسسات اجتماعية ودينية قامت بمبادرات ذاتية. وقد كان أبناء حضرموت من أوائل من أقام مثل هذه الجمعيات التي امتدت حتى اندونيسيا. ومن هذه الجمعيات جمعيات الهدى، والاصلاح، والتهذيب. وأصدرت هذه الجمعيات منذ ١٩٠٦ صحفاً دورية وقامت بالتعليم ونشر الدين ومحاربة العادات السيئة وحماية أخلاق المجتمع.

وفي أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات بدأ أبناء الريف الذين انتقلوا إلى عدن ـ تحت حكم الاستعمار الانكليزي ـ ينشئون أندية ذات طابع مناطقي يسمونها نادي ذبحان، نادي القبيطة. ومن خلال هذه الأندية مارس اليمنيون العمل السياسي ضد الحكم الإمامي. وذلك بعد أن منع الانكليز حزب الأحرار المعارض للإمام من العمل في عدن سنة ١٩٤٣.

ولقد شهدت عدن خلال الأربعينيات والخمسينيات نشاطاً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً كبيراً. فتشكلت النقابات العمالية، والأحزاب السياسية الوطنية والقومية واليسارية ومن ذلك حزب الرابطة، والجمعية اليمنية الكبرى، والمؤتمر العمالي، والاتحاد اليمني وغير ذلك من مؤسسات المجتمع المدني الحديثة.

وفي شمال الوطن ظهرت بعض المؤسسات المدنية لكن بشكل سري حيث كان الإمام يحيى وابنه الإمام أحمد لا يسمحان بمثل هذه الأنشطة التي يريان فيها خطراً على حكمهما. ومع كل ذلك فقد نمت تحت السطح في أوائل الأربعينيات جمعية الاصلاح، والمنتدى الأدبي، كما ظهرت في الخمسينيات الأحزاب السرية القومية واليسارية وأنشئت في تعز عام ١٩٥٩ جمعية الشباب اليمني.

وفي الستينيات دخلت اليمن مرحلة الثورة على النظام الإمامي في الشمال الذي قام به تنظيم الضباط الأحرار بدعم من مصر عبد الناصر. كما انطلقت الثورة على الاستعمار الانكليزي في الجنوب بفعل الجبهة القومية وجبهة التحرير التي ضمت معظم الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني وبدعم من الجمهورية العربية في مصر.

وفي عام ١٩٦٤ شهدت اليمن البداية الأولى لجمعيات التعاون الأهلي، هذه الجمعيات التي مثّلت دوراً هاماً في التنمية الاجتماعية. وقد ازدهرت في أوائل السبعينيات بفضل الرعاية التي وجدتها من قبل الشهيد ابراهيم الحمدي.

ورغم موقف السلطة بعد الثورة من الأحزاب والنقابات، إلا أن اليمن شهدت نشاطاً حزبياً سرياً. كما ظهرت نقابات واتحادات عمالية وطلابية شكلية. وظهر عدد من الجمعيات الاقتصادية والعلمية والزراعية نجح بعضها وأخفق البعض الآخر.

ويمكن القول إن عقود الستينيات والسبعينيات والثمانينيات كانت عقود مخاض قاسية عانت فيها مؤسسات المجتمع المدني الأمرّين، فالسلطات المتعاقبة رأت في الأحزاب الشر كله فحاولت تدميرها بكل سلاح تملكه، ورأت في المؤسسات النقابية والجمعيات العلمية والثقافية والاتحادات وغيرها وسيلة لتجمع القوى المعارضة فحاولت بكل السبل افراغ هذه المؤسسات من محتواها. ورأت في التعاونيات الأهلية وسيلة لها للسيطرة والرشوة فاحتوتها وقيدت حركتها وأفقدتها المبادرة الشعبية فقضت عليها. واستخدمت السلطة سلاح الفرقة فغذّت صراعات الأحزاب وضربت فريقاً بفريق. واستخدمت الإغراءات المادية لإفساد الضمائر واختراق الصفوف. ونجحت في زرع الشكوك وتنمية عوامل الاحباط. وظل الأمر على ذلك حتى ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٠ حين تم الاتفاق على وحدة شطري اليمن، واعتماد الديمقراطية نهجاً لدولة الوحدة.

لقد نص دستور الجمهورية اليمنية في المادة ٣٩ على أن للمواطنين ـ وبما لا يتعارض مع الدستور، الحق في تنظيم أنفسهم ثقافياً وسياسياً واجتماعياً ومهنياً.

وفي ضوء ذلك دبت الحياة في الساحة اليمنية فطلعت الأحزاب القديمة من جحورها، ونشأت أحزاب جديدة. ونشطت النقابات، وظهرت جمعيات متعددة في عدد من المجالات آخرها «الجمعية الوطنية لمواجهة أضرار القات». ويجرى الإعداد الآن لجمعية السياسيين والاعلاميين اليمنيين، ومنظمة حقوق الانسان وجمعية مكافحة الفساد الذي يقصد به سوء استخدام المال العام والوظيفة العامة واختراق الدستور، وتجاوز القوانين، وانتهاك حقوق الانسان.

وصاحب كل هذا التحرك فيض من الصحافة الحزبية والمستقلة وصل إلى ما يقرب من مئة صحيفة تتمتع بمساحة واسعة جداً من حرية التعبير. ولم تملك بعد الخبرة لتدافع عن الشق الآخر والهام وهو حرية المعرفة وحرية تدفق المعلومات الذي تحكمه العادة إلى اليوم أكثر مما تحكمه الهيمنة المقصودة.

وحين أدركت مؤسسات المجتمع المدني أنها تواجه قضايا هامة وعامة ـ وتشكل قاسماً مشتركاً بينها جميعاً ولا يمكن النجاح في مواجهتها بشكل انفرادي ـ سعت إلى ايجاد أطر تجمُّعها وتكتل جهودها في سبيل مواجهة هذه القضايا، ومن ذلك التجمع الوحدوي للمشاركة

الشعبية الذي أنشىء بعد اتفاقية الوحدة وتحدد هدفه في أمرين اثنين هما: العمل من أجل انجاز الوحدة وتحقيق الديمقراطية.

ومن هذه الأطر الجماعية أيضاً اللجنة الشعبية لمناصرة العراق والأمة العربية، واللجنة الشعبية لمناصرة أطفال الكويت، واللجنة الشعبية لمناصرة ليبيا الشقيقة، واللجنة الشعبية للبناء الوطني وهي تهدف إلى:

- ترسيخ الديمقراطية وترسيخ قيم ممارستها.
- المساهمة في بناء دولة النظام والقانون.
- الدفاع عن حقوق الانسان.

وبعد محاولة اغتيال بعض القيادات الحزبية أنشأت الأحزاب سكرتارية الأحزاب التي من مهامها دعوة الأحزاب والشخصيات عند مواجهة أي طارىء، أو دعوتها لمناقشة أي موضوع أو قانون أو حدث يمسّ الديمقراطية أو قواعد ممارستها على المستوى القطري أو على المستوى القومي. وكانت آخر قضية بحثتها سكرتارية الأحزاب الموقف من النكسة الديمقراطية في الجزائر.

إن هذه الصورة المشرقة لهذا المهرجان الديمقراطي الذي تحظى به الجمهورية اليمنية اليوم سوف يجعل البعض منكم يقول: ها أنتم قد وصلتم أيها اليمانيون.

وليسمح لي هؤلاء أن أقول لهم مهلاً لا تستعجلوا الحكم فالديمقراطية الحقيقية ليست حالة من انعدام الوزن، وإنما هي ارادة توفرت لها كل الشروط التي تضمن استمرارها، ونموها، ونجاحها في أداء دورها، واستحالة التراجع عنها.

إن قوة ومتانة ورسوخ مؤسسات المجتمع المدني هي الضمانة الدائمة والأساسية لحماية الديمقراطية.

ونحن في الجمهورية اليمنية لا يمكن أن ندعي أن هذه المؤسسات قد أصبحت مؤهلة لأداء دورها كما يجب، بل على العكس من ذلك، فإن هذه المؤسسات تعيش حالة انبهار وضعف وإرباك. فالأحزاب السرية التي طلعت من الظلام أعشاها النور فلم تتبين مواقع أقدامها، فعاشت خلال العام الماضي حيرة شديدة وقد بدأ بعضها الآن يضع قدمه على الطريق.

أما النقابات والاتحادات والجمعيات فهي تعاني مرتين: أحدهما نقص الخبرة ومخلفات الأجهزة الأمنية. وثانيهما تدخّل الأحزاب وتكالبها على مجالس ادارتها دون وعي الدور الذي يجب أن يترك لهذه المؤسسات أن تلعبه بعيداً عن هيمنة الأحزاب وصراعاتها.

وإذا ما أردنا أن نذكر بعض جوانب القصور والضعف في مؤسسات المجتمع المدني

خلال هذه المرحلة فيمكن أن نحددها في ما يلي:

١ ـ النقص في الخبرة التنظيمية.
٢ ـ ضعف الامكانات المادية.
٣ ـ غلبة عادة العمل الفردي وضعف تقاليد العمل الجماعي.
٤ ـ تدخلات السلطة.
٥ ـ تأثير العلاقات القبلية والطائفية والهويات المتخلفة.
٦ ـ نقص وعي الأحزاب طبيعة علاقتها مع المؤسسات النقابية والمهنية والعلمية.
٧ ـ انهيار قيم القوى المتعلمة وغلبة الحس الانتهازي.
٨ ـ ضعف الاستعداد الطويل النَفَس للعمل الطوعي الجاد.
٩ ـ صعوبة الحياة وتعدّد مطالبها وهمومها مما يجعل من الصعب على المنتمين اعطاء وقت كافٍ لهذه الأعمال التي لا تعود بمردود سريع ومباشر على الفرد النشط داخلها.
١٠ ـ ضعف جاذبية العمل الحزبي بل وخطورته مما يضعف من الحماس في الاقبال عليه.
١١ ـ ضعف ادراك المجتمع أهمية التأطير وبشكل خاص مع غياب النماذج المقنعة.
١٢ ـ الاعتماد المالي على الدولة أو على الأحزاب الحاكمة.

يقابل كل هذا الضعف في مؤسسات المجتمع المدني في اليمن استرجاع الحرس القديم أنفاسه، وتطلّعه للعودة إلى حكم شمولي أو حكم دكتاتوري تدعمه في ذلك قوى خارجية تضيق بالنهج الديمقراطي في اليمن وتحلم بجر اليمنيين إلى صراع انتحاري. إن اليمن تمر بمرحلة حساسة وصعبة. وبعد شهور عشرة سوف تنتهي الفترة الانتقالية التي حدّدتها اتفاقية الوحدة، وسنعود جميعاً إلى صناديق الاقتراع.

والسؤال الذي طرحته القوى السياسية اليمنية على نفسها وتناقشه منذ شهر مضى داخل سكرتارية الأحزاب هو:

كيف نمنع ألا تكون الديمقراطية هي الوسيلة للقضاء على الوحدة والديمقراطية؟

ويدخل اليمنيون حواراً جاداً للبحث عن حل لإشكاليات ثلاث هي:

١ ـ مدى تقبُّل مجتمعنا نتائج الديمقراطية دون بروز حساسية مناطقية.

٢ ـ مدى تقبُّل القوى السياسية المهيمنة نتائج الانتخابات دون تراجع حين تكون النتائج لصالحهم. وقد جاءت تجربة الجزائر لتؤكد الأهمية القصوى للحوار حول ذلك قبل اجراء الانتخابات.

٣ ـ إذا كان ما ننعم به من ملامح ممارسة ديمقراطية ليس نتاج وعي اجتماعي، ولا وجود مؤسسات مدنية قوية، وإنما هو نتاج توازن القوى السياسية داخل السلطة بعد اتفاقية الوحدة، فما الذي يضمن استمرار الديمقراطية لو اختل هذا التوازن وأصبحت السلطة بكل امكاناتها في يد حزب واحد حاز على الأغلبية؟

ولعل آخر سؤال يجب أن نطرحه هنا أمام كوكبة من مثقفي أمتنا هو:

ما الذي يمكن أن نعمله على المستوى القومي في سبيل ايجاد مجتمع مدني قوي وفعال داخل كل قطر عربي؟

إنني سأحتفظ بمقترحاتي حتى نصل إلى حلقة نقاش «ما العمل»؟

التعقيبات (٢)

محمد حسين غلوم

ورقة باقر النجار جيدة في كونها تلامس قضية المجتمع المدني في مجتمعات الخليج العربي والجزيرة بشكل عام، حيث قلة الكتابات والمصادر حول هذا الموضوع. . . إلا أن اتساع الرقعة الجغرافية والمجتمعية التي اختارها، أوجدت ثغرات تفصيلية على مستوى القطر الواحد، وهذا ما سأحاول أن أسده من خلال التركيز على ظاهرة المجتمع المدني في الكويت. وهناك نقطة أخرى أود أن ألفت انتباه الباحث إليها، وهي خلو بحثه من إطار نظري تترتب ضمنه الوقائع العيانية التاريخية الجزئية. ولقد تسلمت البحث متأخراً، فأرجو المعذرة من خلو تعقيبي من أية هوامش أو استشهادات موثقة. آمل أن نكمل ذلك في المستقبل إن أمكن. . .

حضور المجتمع المدني قديم في الكويت، ولا أتفق البتة مع ما ذهب إليه زميلي الطاهر لبيب بالأمس حول ما أسماه «دساتير المدافع». إذ إن ما قاله لا ينطبق على أسس تكوين المجتمع الكويتي الحديث، حيث تأسس نظام الحكم فيها على الشورى، واستمد مشروعيته من مبايعة أهل الكويت الحاكم. وحينما كان النظام يخرج عن هذا «العقد الاجتماعي» كان أهل الكويت يهبّون لإرجاع الأمور إلى نصابها، أي الحكم عن طريق التراضي وإقامة الشرعية على قاعدة الانتخاب. ساعدهم في ذلك جملة من العوامل والظروف، داخلية في صميم النسق الاجتماعي الكويتي، وخارجية بفعل الظروف الاقليمية والدولية التي تأثر بها المجتمع الصغير عبر تاريخه.

لقد تأسست الكويت الحديثة ـ كما يقول المؤرخون ـ من استيطان مجموعة من العائلات التي قدمت من وسط الجزيرة العربية في المنطقة التي تعرف الآن بالكويت في ١٧١٥. وبعد أن توسعت الكويت نتيجة اشتغال أهلها بالتجارة وأعمال البحر، اقتضت الضرورة وجود سلطة تنظّم شؤون المجتمع، خاصة أن أهلها من الذكور كانوا يتركونها لمدد طويلة ساعين وراء رزقهم من شواطىء الخليج العربي وغيرها. وهنا اتفق رأيهم على اختيار صباح الأول حاكماً لهم في ١٧٥٦، وقام التجار طواعية بفرض ضريبة مقدارها أربعة بالمئة على تجارتهم

يدفعونها للحاكم لتسيير أمور البلد. كما كان «عقدهم الاجتماعي» مع الحاكم أن يظل الحكم شورى بينهم، وأن تترك أمور الاقتصاد بيد التجار. . . أي أصبح هناك تقسيم بين ما هو اقتصادي وما هو سياسي، وتأسست السلطة على أساس مزيج من المشروعية التقليدية والقانونية البسيطة لو أخذنا بتصنيف ماكس ڤيبر.

وظلت هذه المعادلة تسير برفق إلى أن وصل الشيخ مبارك إلى الحكم بطريقة اعتبرها أهل الكويت، طريقة غير شرعية محولاً الحكم إلى استبداد مطلق، وذلك في ١٨٩٦. وهنا برزت ظاهرة اجتماعية ـ سياسية في حياة المجتمع المدني في الكويت، وهي ظاهرة «المعارضة» أو الحركة الاصلاحية، هدفها الأساسي إرجاع الحكم إلى طبيعته الأولى. وقادت الطبقة التجارية الارستقراطية هذه المعارضة منذ بدايتها حتى ستينيات هذا القرن، ولا زالت فاعلة في الساحة السياسية.

وإذا كان خطاب المعارضة السياسية انطلق في البداية من ثقافته العشائرية والعائلية، إلا أنه سرعان ما اكتسى ثوباً دينياً بانتشار فكرة «الجامعة الاسلامية» التي نادى بها الأفغاني ومحمد عبده. وقد تسرّبت هذه الأفكار عبر وصول مجلة المنار إلى الكويت منذ ١٩٠١، وعبر استيطان بعض علماء الدين فيها كالشيخ محمد الشنقيطي وحافظ وهبه، أو زيارة آخرين لها مثل الشيخ رشيد رضا، الذي قدم الكويت في ١٩١٢. وقد وَلّد هذا الاتصال بداية النهضة الفكرية في الكويت، ودفع متنوريها إلى القيام بتأسيس الجمعيات الخيرية والمدارس والأندية. هذا الاحتكاك بداية ولد صراعاً بين علماء الدين أنفسهم حول «جواز قراءة» الصحف والايمان بالنظريات العلمية الحديثة ككروية الأرض وغيرها. وكان الصراع شديداً بين هؤلاء إلى درجة أن المتعصبين كمنوا للشيخ رشيد رضا يبتغون قتله حينما زار الكويت في ١٩١٢.

من هنا بدأت مؤسسات المجتمع المدني الحديث بالظهور. فقد تأسست الجمعية الخيرية في ١٩٠٧، والمدرسة المباركية في ١٩١٢، والمدرسة الأحمدية في ١٩٢٠، والنادي الأدبي في ١٩٢٢، والمكتبة الأهلية في ١٩٢٤. وقد أشرف على اقامة هذه المؤسسات جميعاً شخصيات متنورة من أبناء الطبقة التجارية الارستقراطية. وفي حين أن المدرستين استمرتا في العمل، كان عمر الجمعية الخيرية والنادي الأدبي قصيراً.

وفي ١٩٢١ أخذت المعركة الاصلاحية منحى جديداً، إذ إنها طالبت بإنشاء مجلس للشورى، ونجحت في تحقيق مطلبها، إلا أن هذا المجلس لم يعمَّر إلا شهرين اثنين استطاع فيهما تحقيق بعض الانجازات وأبرزها: ١ ـ إصلاح القضاء وجعل أحكامه قائمة على «مجلة الأحكام العدلية»؛ ٢ ـ وضع نظام لولاية العهد.

وفي الثلاثينيات توسعت المطالبة بالمشاركة في صنع القرار السياسي، وأخذت حركة الاصلاح السياسي الكويتية تتأثر بالتيارات القومية التي كان يعجّ بها المشرق العربي. فجرى إنشاء المجلس البلدي بالانتخاب في ١٩٣٤، ومجلس المعارف والأوقاف في ١٩٣٦. وفي لعام ١٩٣٨ أنشىء المجلس التشريعي الذي وضع دستوراً نص صراحة على أن «الأمة

مصدر السلطات جميعاً». وقام المجلس بوضع اللبنات الأولى لما سمّي في ما بعد «دولة الرفاه»، إذ أدخل إصلاحات عديدة شملت أوجه الحياة الاجتماعية والاقتصادية فضلاً عن السياسية. ولم يكن حال هذا المجلس أفضل من المجلس السابق، إذ إنه حُلّ بعد خمسة شهور من إنشائه.

وفي الخمسينيات برز وجه جديد لمؤسسات المجتمع المدني: التنظيمات السياسية والأندية الرياضية ومحاولات أولية لتنظيم العمل النقابي وبروز الصحافة المثقلة بالقيود. وكانت أبرز التنظيمات السياسّية حركة القوميين العرب، وجماعة الاخوان المسلمين. وقد اتخذت الأولى النادي الثقافي القومي واجهة لها، بينما شكّل الاخوان جمعية الإرشاد. واستطاعت حركة القوميين العرب والتيار القومي عموماً استقطاب الشارع الكويتي حتى نكسة ١٩٦٧، بينما ضعف تيار الاخوان بعد ١٩٥٤ ليبرز من جديد بعد النكسة مباشرة وذلك بإنشائه لتنظيمه في ١٩٦٨.

قبل النظام السياسي في الكويت الديمقراطية بعد الاستقلال ١٩٦١ نتيجة جملة من الظروف الداخلية والخارجية لا نودّ الخوض فيها هنا. وتم وضع دستور للدولة من قبل مجلس تشريعي منتخب في ١٩٦٢، وأجريت الانتخابات لأول مجلس تشريعي بعدها بعام واحد. وفي سنة ١٩٦٣ تأسست مجموعة كبيرة من الجمعيات المهنية والثقافية والدينية والتنظيمات النقابية وجمعيات المرأة.

غير أن النظام السياسي سرعان ما ضاق ذرعاً بالحكم الدستوري، فأدخل قوانين عديدة ـ ضمن اللعبة البرلمانية ـ تكبل الصحافة وحرية التجمع والخدمة المدنية. واعتبرت المعارضة تلك القوانين افراغاً للدستور من محتواه. فاستقالت من البرلمان في أواخر ١٩٦٥، واستعدّت لخوض الانتخابات القادمة بجبهة عريضة شملت رئيس غرفة تجارة وصناعة الكويت ورئيس النقابات العمالية. وهو الأمر الذي دفع بالنظام إلى تزوير الانتخابات في ١٩٦٧. واستمر تلكّؤ التجربة البرلمانية بعد ذلك، إذ حُلّ مجلس الأمة في ١٩٧٦، ليعود مرة أخرى في ١٩٨١ بفعل التحرك الشعبي والتغير الاقليمي بعد نجاح الثورة الايرانية، أقول لقد عادت الحياة النيابية في الكويت في ١٩٨١ لتنتكس مرة.أخرى في ١٩٨٦.

وفي هذه الأثناء جرت تحولات اجتماعية وسياسية عديدة في النسق المجتمعي الكويتي. إذ ضعفت الطبقة التجارية الارستقراطية اقتصادياً في مقابل بروز العائلة الحاكمة القابضة على جهاز الدولة بعوائده النفطية الضخمة. كما أن طبقة وسطى عريضة ظهرت بفعل سياسات «دولة الرفاه» والانفاق على الخدمات الاجتماعية كالتعليم والتوظيف والصحة والاسكان، وتهمش دور المواطن الذي أصبح أقلية في بلده نتيجة الاعتماد على العمالة الوافدة، فضلاً عن بروز القوة الاجتماعية والسياسية للقبائل بفعل سياسات الاسكان والتحضّر وغيرها، وظهور قوة «الطائفة» بدخول أبناء الطائفة الشيعية معترك العمل الاجتماعي والسياسي نتيجة انتشار التعليم في أوساطها، وما أتاحته الانتخابات النيابية من إبراز لقوتها.

أما على صعيد النسق السياسي، فإن هذه الفترة ـ أقصد الستينيات والسبعينيات ـ شهدت انحساراً للحركة الوطنية من جانب، وبروزاً للتيارات الأصولية من جانب آخر. ولأن العمل السياسي العلني غير مصرّح به قانوناً، فإن هذه القوى كغيرها استخدمت الجمعيات الثقافية والخيرية كواجهات لعملها. وبرزت في النسق السياسي أيضاً ظاهرة انتشار القبلية والطائفية والعائلية التي كانت تظهر بحدة بشكل متكرر في فترة الانتخابات، حيث أصبحت مناطق انتخابية معينة حكراً على قوى قبلية أو طائفية معينة (الشرق والجهراء، مثلاً). إن صراعاً شديداً وتنابذاً بالألقاب تخلل هذه الفترة بين التيارات الوطنية والدينية.

هاجس اعادة الشرعية الدستورية كان المسيطر بعد حل مجلس الأمة في ١٩٨٦/٧/٣، لذا اجتمعت القوى السياسية المختلفة، أعضاء مجلس ١٩٨٥، للتحرك في طريق الضغط لإرجاع الديمقراطية. بيد أن اجتماعاتها ظلت مدة طويلة لا تعطي أُكُلَها بسبب توتر الوضع الاجتماعي والسياسي نتيجة استمرار الحرب العراقية ـ الايرانية. وما إن وضعت هذه الحرب أوزارها حتى قامت هذه القوى مجتمعة بالتحرك. وكان أول الغيث عريضة رُفعت إلى سموّ الأمير تطالبه بعودة المجلس والعمل بالدستور. وقد وقّع على هذه العريضة الآلاف، وكان ذلك في ١٩٨٨.

في ١٩٨٩/١٢/٤ انتقل الفعل الجماعي لهذه القوى (التي أطلقت على نفسها في ما بعد الحركة الدستورية) إلى طور جديد. إذ دعت إلى تجمع شعبي في ديوانية جاسم القطامي. وما يهمنا هنا هو أن الحركة الدستورية استخدمت مؤسسة عريقة من مؤسسات المجتمع المدني التي يختص بها المجتمع الكويتي ألا وهي الديوانية. والديوانية هي غرفة كبيرة منفصلة ملحقة بالفناء تتخذ مكاناً للقاء الرجال كل ليلة بعد صلاة العشاء، للسهر وتداول الأخبار، وتقام فيها اللقاءات ومجالس العزاء والأفراح. وقد نجح ذلك التجمع نجاحاً كبيراً، مما شجّع منظميه على الاستمرار به في كل يوم اثنين في ما عرف بـ «تجمعات الاثنين». وتوالت على مدى شهرين تقريباً، وكبر حجمها ونوعية المشاركين فيها، مما دعا الدولة إلى طرح موضوع الحوار مع القوى الشعبية. ولم تكن نتيجة الحوار ايجابية، إذ تمخّض عن قيام مجلس جديد اسمه «المجلس الوطني» في صيف ١٩٩٠، خمسون من أعضائه بالانتخاب وخمسة وعشرون بالتعيين.

كانت الطامة الكبرى بالنسبة إلى مجتمعنا هو يوم الثاني من آب/ اغسطس ١٩٩٠، إذ أفاق الكويتيون صبيحة ذلك اليوم المظلم على أصوات الرصاص وانتشار قوات صدام حسين في كل مكان. . . أفاقوا وأمام أعينهم تنهار مؤسسات الدولة، وتعمّ الفوضى، ويفتقد الأمن وينتشر السلب والنهب، ويختل مجمل نظام «التوقعات المتبادل» الذي ينظّم تفاعل البشر ويعطيه اتساقه، فكل شيء سيّىء متوقع.

هذا، وفي هذه اللحظات الأليمة، طرح كل كويتي على نفسه السؤال: ما العمل؟ بعضهم آثر النزوح لأنه لم يتحمّل رؤية بلده يُغتصب أمامه وهو لا يستطيع أن يحرك ساكناً. وبدأت أعدادهم تزداد كلما زاد بطش نظام صدّام بالمواطنين: من انتهاك للأعراض، وإعدام

أمام المنازل أو في الساحات العامة، أو الاعتقال الكيفي والتعذيب بوسائل ما أنزل الله بها من سلطان، إلى الإهانات بشتّى أنواعها وأشكالها. لقد ذاق من بقي في الكويت ونسمّيهم «الصامدين» كل هذه العذابات وفوقها تجرّعوا نقص المؤن والدواء والعلاج والمصير المجهول...

كان لا بد أن تتحرك مؤسسات المجتمع المدني في هذا الوضع. وفعلاً قامت هذه المؤسسات الشعبية بالعمل التطوعي في كل مكان مستفيدة من جو التضامن الذي غمر الكويتيين جميعاً. وكان أولى تلك الأعمال الدعوة إلى العصيان المدني ومقاطعة النظام العراقي. وقد نجح هذا العصيان نجاحاً باهراً، إذ لم يجد نظام صدام يداً كويتية واحدة تمتد إليه... ورفضت القوى السياسية جميعها التعامل مع نظام محتل. ونظمت القوى الشعبية بعفوية بالغة مظاهرات تندّد بالاحتلال في الأيام الأولى للاحتلال، إلا أن عسف السلطة وشدة بطشها واستخدامها الرصاص في اسكات تلك المظاهرات وسقوط مجموعة من الشهداء أبرزهم الشهيدة سناء الفودري قد جعل منظميها يعدلون عن القيام بها.

إن الدعوة إلى الصمود وعدم ترك الأرض ورفع الروح المعنوية للصامدين وتوفير الضرورات لهم مثل الأدوية والأغذية أصبحت الهمّ الأكبر لمؤسساتنا ولتجمعاتنا أمام الاحتلال. وهنا برز دور «الجمعيات التعاونية الاستهلاكية» التي تأسست في الكويت منذ استقلالها. بدأ المتطوعون من الشباب بتشغيل مرافق هذه الجمعيات وبإدارتها بعد أن نزحت معظم العمالة الوافدة وقسّموا نشاطاتهم عليها من ادارة وشراء بيع وتحميل ونقل... الخ. وكانوا يقومون بتوزيع الأغذية الضرورية سراً على البيوت معرضين أنفسهم لحكم الإعدام.

وانتظمت الأحياء المختلفة من خلال المساجد أو العلاقات العائلية والشخصية أو السياسية، ووزعت أسماء بعض الأطباء الذين فتحوا عيادات سرية في منازلهم مهربين الدواء من المستشفيات والمستوصفات التي احتلها العراقيون. وكان هؤلاء يعالجون أفراد المقاومة إلى جانب الحالات الطارئة بين المواطنين. وأخذت الأموال توزع عن طريق تبرع التجار في البداية ثم عن طريق تهريبها من الخارج. فضلاً عن أن اهتماماً كبيراً قد برز في الزراعة المنزلية وتربية الحيوانات الداجنة وذلك سداً للضرورات الغذائية. واهتمت مجموعة أخرى من الشباب بدفن الموتى وبتوفير الأكفان وتصوير شهداء المقاومة، حيث ظهرت للعالم آثار التعذيب الذي مورس ضدهم.

ولم يكتفِ الشعب الكويتي بالعمل الطوعي السلمي، بل قامت مجموعات مختلفة من الشباب، منتشرة بين مختلف أحياء الكويت بتنظيم مقاومة مسلّحة باسلة. والظاهرة التي تستحق الدرس أن معظم هؤلاء لم يكونوا منتمين إلى القوى السياسية أو من الجيش أو قوى الأمن، بل كانوا شباباً يافعين يدفعهم الحماس الوطني الخالص إلى تحرير بلدهم.

وأخيراً، لا يفوتني أن أبرز دور المرأة الكويتية البطولي في النضال ضد المحتل الغاصب، إذ إنها قامت بحمل السلاح ونقله وتوزيع المنشورات والمساهمة في المظاهرات

وتوزيع الأموال ومكابدة مشقة الحياة. وسقطت شهيدات كويتيات جليلات وهن يناضلن في سبيل حرية بلدهن وعلى رأسهن الشهيدة أسرار القبندي.

هذه لمحة سريعة عن المجتمع المدني ومؤسساته في تاريخ مجتمعنا الكويتي، أردت أن تكون أرضية لمزيد من الأبحاث حول هذا الموضوع، وإكمالاً لما قام به زميلي باقر النجار.

التعقيبات (٣)

جاسم القطامي

لئن كانت الديمقراطية هي الأساس السياسي لوجود وتطور مؤسسات المجتمع المدني، فإن هذه المؤسسات، من أحزاب سياسية ونقابات عمالية ومهنية وجمعيات ثقافية واجتماعية، تسهم من جانبها في انجاز العملية الديمقراطية كما تضطلع بدور أساسي في الدفاع عن الديمقراطية كقيمة كبرى وتعمل على مواصلة تطورها وتعميقها.

إن الصلة بين الديمقراطية ومؤسسات المجتمع المدني هي صلة جدلية متبادلة التأثير والتأثر.

ولعل هناك شواهد واضحة ودلائل جلية على ذلك، نستطيع أن نلمسها عندما نعرض للتجربة الكويتية في هذا المجال، خلال عهد الاستقلال والدستور الذي بدأ مع مطلع الستينيات.

فلقد وضع دستور ١٩٦٢ الأساس الدستوري والقانوني لتشكل مؤسسات المجتمع المدني عندما نص في المادة ٤٣ منه على أن «حرية تكوين الجمعيات والنقابات على أسس وطنية وبوسائل سلمية مكفولة وفقاً للشروط والأوضاع التي يبيّنها القانون، ولا يجوز اجبار أحد على الانضمام إلى جمعية أو نقابة».

ورغم أن مواد الدستور لم تنص صراحة على حرية نشاط الأحزاب السياسية، فإن المذكرة التفسيرية للدستور تشير إلى أن الدستور لم يفرض حظراً دستورياً على قيام الأحزاب، وإنما فوّض الأمر للمشرع العادي.

كما أن المجلس التأسيسي بادر إلى تشريع قانونين هامين في هذا المجال هما:

- القانون رقم ٢٠ لسنة ١٩٦٢ بشأن الجمعيات التعاونية.
- القانون رقم ٢٤ لسنة ١٩٦٢ بشأن الأندية وجمعيات النفع العام.

وفي وقت لاحق، فقد وضع مجلس الأمة الأول قانون العمل رقم ٣٨ لسنة ١٩٦٤ الذي أجاز حق تشكيل النقابات.

وعندما نتتبع واقع مؤسسات المجتمع المدني التي أرسى أساسها دستور ١٩٦٢، فإننا نجد اليوم أن هناك:

- ٤٠ جمعية تعاونية منتشرة في مناطق الكويت المختلفة.
- ٥٤ جمعية نفع عام مشهرة حتى نهاية عام ١٩٨٦.
- ١٧ نادياً و١٣ اتحاداً رياضياً.
- ١٢ نقابة وثلاثة اتحادات عمالية، تبلغ عضويتها وفق معطيات احصاءات ١٩٨٤ (٢٣٦٤٦) عضواً.

وتقوم هذه المؤسسات التي تعمل في ميادينها المختلفة بتحقيق أغراض متعددة، اقتصادية واجتماعية وثقافية.

ومع تطور المجتمع الكويتي في السبعينيات بدأت محاولات تشكيل تجمعات سياسية من أبرزها: التجمع الوطني، التجمع الديمقراطي، وتجمعات وتيارات سياسية أخرى. وخاضت هذه التجمعات الانتخابات النيابية بمرشحين على قوائمها فازوا بمقاعد في مجلس الأمة في أكثر من دورة انتخابية.

وفي الفترة الأخيرة، تكوّن أكثر من تجمع سياسي ناشط، من بينها:

المنبر الديمقراطي الكويتي، التجمع الدستوري، الائتلاف الاسلامي الوطني، الحركة الدستورية الاسلامية، والتجمع الاسلامي الشعبي.

وهي تمارس نشاطها مستمدة شرعيتها من دستور ١٩٦٢ وتطالب بوجود قانون ينظّم الأحزاب السياسية.

وإذا كنا، قد عرضنا دور العملية الديمقراطية في ايجاد وبناء مؤسسات المجتمع المدني في الكويت، فإن هذه المؤسسات قد ساهمت في تنشيط العملية الديمقراطية والدفاع عن المكتسبات الدستورية عبر أكثر من جانب:

أولاً: اشراك أقسام واسعة من المواطنين في العمل العام، وتعويدهم الممارسة الانتخابية وأساليب العمل المؤسسي من خلال اجتماعات الجمعيات العمومية لهذه المؤسسات وعقد مؤتمراتها العامة وانتخاب مجالس اداراتها.

ثانياً: تنظيم المطالب الاجتماعية والتعبير عن مصالح الفئات التي تمثلها هذه المؤسسات والدفاع عن الحقوق الخاصة بها وبلورة مطالبها، وتناول المشكلات العامة، والمشاركة في الضغط على صانعي القرار لمراعاة الرأي العام عند صياغة السياسات أو سن القوانين والتشريعات.

ثالثاً: الدفاع عن الحقوق والحريات الديمقراطية والمكاسب الدستورية. وهذا ما برز في أكثر من تجربة:

أ ـ الاحتجاج على تزوير انتخابات مجلس الأمة في ٢٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٧ (راجع بيانات جمعية المحامين ـ جمعية الصحفيين ـ جميعة الخريجين ـ الاتحاد الوطني لطلبة الكويت ـ اتحاد عمال ومستخدمي القطاع الحكومي ـ اتحاد عمال البترول ـ الاتحاد العام لعمال الكويت).

ب ـ اتخاذ موقف مشترك ضد قرار حلّ مجلس الأمة الرابع في ٢٩ آب/ اغسطس ١٩٧٦ عندما صدر بيان مشترك من الاتحاد العام لعمال الكويت، ورابطة الأدباء، وجمعية المحامين، وجمعية الصحفيين، ونادي الاستقلال، وجمعية المعلمين، والاتحاد الوطني لطلبة الكويت، أعقبه اعتقال عدد من القادة النقابيين والتحقيق في النيابة العامة مع رؤساء الجمعيات الموقعة على البيان، ثم اتخاذ قرار من وزارة الشؤون الاجتماعية بحل نادي الاستقلال وحل مجالس ادارات عدد من الجمعيات وتعيين مجالس ادارة غير منتخبة بديلة لها.

ج ـ الدور البارز الذي مثلته هذه المؤسسات في مواجهة اتجاه الحكومة لتنقيح دستور ١٩٦٢ وادخال تعديلات غير ديمقراطية عليه، إذ نظمت العديد من الندوات في جمعية الخريجين واتحاد العمال وجمعية المحامين لمواجهة هذا الاتجاه، مما ساهم في عرقلة هذه المحاولة التي تكررت عبر لجنة تنقيح الدستور ١٩٨٠ أو في مجلس الأمة الخامس ١٩٨١ ـ ١٩٨٣.

د ـ الاعتراض على الهجمة المعادية للديمقراطية في ٣ تموز/ يوليو ١٩٨٦، عندما تم حل مجلس الأمة وتعليق عدد من مواد الدستور وفرض الرقابة الحكومية المسبقة على الصحافة... حين اتخذت مؤسسات المجتمع المدني موقفاً مناهضاً لهذه الهجمة تمثّل في بيانات التجمعات السياسية.

هـ ـ المشاركة بنشاط في الحركة الدستورية التي برزت في الفترة ما بين أواخر عام ١٩٨٩، والنصف الأول من عام ١٩٩٠، إذ بادرت مؤسسات المجتمع المدني من تجمعات ونقابات وجمعيات إلى إرسال وفود وتوجيه عرائض ومذكرات واصدار بيانات أعلنت فيها موقفها الداعي إلى عودة العمل بدستور ١٩٦٢ والغاء الأوامر الأميرية غير الدستورية واطلاق الحريات العامة.

كما شارك عدد من قادة هذه المؤسسات في تكوين وفد من ٤٥ شخصاً لتقديم المطالب الديمقراطية، وهذا الوفد تحوّل في وقت لاحق إلى مجموعة الـ ٤٥ التي تعدّ أحد أهم روافد الحركة الدستورية.

ولعل ما سبق استعراضه من واقع التجربة الكويتية كاف لتوضيح مدى عمق الصلة المتبادلة بين مؤسسات المجتمع المدني والديمقراطية، من حيث كون الديمقراطية أساساً سياسياً لوجود وتطور هذه المؤسسات، ومن حيث اسهام هذه المؤسسات في ترسيخ وتطور العملية الديمقراطية والدفاع عن منجزاتها ومكاسبها.

المناقشات

١ ـ مبدر الويس

يشمل عنوان البحث البلدان الخليجية العربية اضافة إلى السعودية. والحقيقة أن هذه البلدان ليس لديها مجتمع مدني بالمعنى الحقيقي والمعروف لدينا «مجتمع المؤسسات في ظل الديمقراطية».

فهي أولاً نظم حكم عائلية وعشائرية تحكم بلداناً، إن جاز هذا التعبير، وإذا استثنينا السعودية، لا يتجاوز مساحة أكبرها عدة مئات من الكيلومترات وعدد سكانها لا يتجاوز سكان شارع واحد في مدينة عربية كالجزائر أو الرباط أو القاهرة. وهناك من يرى أن الدولة في ظل المتغيرات الدولية الجديدة والتكتلات الاقتصادية الكبرى يجب أن لا يقل سكانها عن ١٠٠ مليون شخص وأن لا تقلّ مساحتها عن مساحة فرنسا وإلا أصبحت تابعة سياسياً أو اقتصادياً بأي شكل من الأشكال. ثم في هذه البلدان لا يوجد مؤسسات أو جمعيات حقيقية تصلح لأن تكوّن أساساً لمجتمع مدني كما هو معروف في الدول الأخرى إذ إن مساحة هذه البلدان وعدد سكانها لا يساعدان على اقامة مثل هذا المجتمع المدني محل مناقشتنا.

قد يوجد في هذه البلدان بعض الأندية الاجتماعية أو الرياضية أو بعض الجمعيات النسائية والدينية، وهي في مجملها محدودة في الوقت الذي تحرّم فيه هذه البلدان إقامة نقابات أو جمعيات عمالية أو أحزاب أو منظمات سياسية باستثناء الكويت. كما أن دساتيرها تستند إلى الشريعة كمصدر للتشريع دون القانون الوضعي الذي هو الأساس في قيام مجتمع مدني في رأينا، حيث يحرّم في هذه البلدان ممارسة أي نشاط سياسي حزبي على مستوى نقابي أو حزبي أو جمعيات، ولا يسمح بالتغيير السياسي أو الاجتماعي أو تداول السلطة وهو الأساس في اقامة مجتمع مدني. والسبب لأن نظم الحكم في هذه البلدان هو حكم عائلي وراثي. ثم إن هذه البلدان جميعها بلدان نفطية واستهلاكية في آن واحد تابعة وخاضعة للغرب وخاصة

بريطانيا، وبعد حرب الخليج الثانية أصبحت هذه البلدان جميعاً تحت الحماية والهيمنة والنفوذ الأمريكي، ومنها العراق أيضاً مما يترتب عليه غياب الديمقراطية في ظل هذه الظروف التي هي الأساس في قيام مجتمع مدني في رأينا.

ولذلك، فإن هذه البلدان من الناحية العملية فاقدة استقلالها السياسي والاقتصادي الحقيقي اضافة إلى غياب الحرية اللازمة لممارسة الأفراد نشاطهم العام والخاص وبالتالي غياب الديمقراطية بشكل عام.

ثم إن مبدأ المساواة بين الأفراد غير متوفر بين المواطن في هذه البلدان وبين الوافدين العرب للعمل مثلاً،لا من حيث التملك أو التوظيف أو الامتيازات بخلاف العاملين الأجانب القادمين من الغرب.

كل هذه الأمور وغيرها كثير تنفي أساساً قيام مجتمع مدني متحضر لبلدان الخليج العربية، فهي لا تعدو كونها جميعاً مراكز إمداد نفطي للغرب وسوق استهلاكية لسلع مصنعة وقواعد لوجود عسكري أجنبي، والحقيقة أن هذه البلدان بشكل عام ليس لديها مقومات الدولة الحديثة المعاصرة إن جاز هذا التعبير بالمعنى العلمي لمفهوم الدولة كمفهوم قانوني سياسي. وهذا يذكرني بمقولة ونستون تشرتشل رئيس وزراء بريطانيا الأسبق إذ قال «حيثما وجدنا بئراً نفطياً أقمنا دولة».

٢ ـ ضياء الفلكي

لقد كان البحث رائداً في مسح منظمات المجتمع المدني وتبيان دورها وتأثيرها في ميادين نشاطاتها. وأعتقد أن هذا البحث فريد في محتواه وأهل للتقدير والإعجاب رغم النقص الذي اعترف به الكاتب بعدم تناول اليمن ضمن اطار بحثه، فقد استكمله محمد عبد الملك المتوكل في تعقيبه.

إن المعرفة بمجتمع الجزيرة العربية المحافظ والقيود التي تعانيها المرأة سواء من قبل الدولة أو المجتمع يجعل اتاحة فرص العمل لها في أي مجال خطوة مهمة نحو تحررها. فكيف بالأمر إذا ما كانت المرأة هي المبادرة بإنشاء جمعيات وطرق أبواب لها أثرها في تطور المجتمع برمّته؟

إننا قد نعتبر أن عمل المرأة وتسييرها لحياتها اليومية بنفسها من الأمور البديهية، ولكن الأمر ليس كذلك في الجزيرة العربية. فالضجة التي أثيرت حول الفتيات اللاتي سُقن سياراتهن في شوارع الرياض فانقسم المجتمع بين من اعتبرهن بطلات ورائدات تحرر وبين من اعتبرهن عاهرات يجب معاقبتهن (وهذا ما حصل فعلاً) خير مثال على ذلك. إنني أحيي وأكبر نساء الجزيرة العربية العاملات في الحقل العام كافة، وأعتقد أن تحرير المرأة هو الطريق لتحرير المجتمع مما يعلق به من مخلفات القرون الوسطى والوسيلة للقضاء على حالة النفاق التي تعيشها هذه المجتمعات.

إن دعم منظمات المجتمع المدني وتشجيع النساء على العمل هو الطريق السليم المتاح في هذه المرحلة للنهوض بهذه المجتمعات. كذلك، فإن تأسيس الأندية الثقافية ودعمها يعتبر مطلباً ملحّاً إذ إنها رئة المجتمع التي يتم من خلالها التنفس والترويج للخطاب الاجتماعي والسياسي في هذه المجتمعات شبه المغلقة. وأعتقد أن تجربة البحرين المبكرة والدور الذي مثلته أنديتها الشهيرة يجب أن تُجدَّد وتطوّر وتعمَّم، فقد أثبتت سلامة النهج وجدواه. والمهم في الأمر يجب أن نشجّع هذه المنظمات على تجاوز حدودها القطرية وتقديم خدماتها ليس لجميع أبناء المنطقة فحسب، وإنما تحقيق الاندماج بين المواطنين والوافدين العرب من خلال العمل اليومي المشترك. فالمشكلة السكانية في الخليج تنذر بالخطر حيث إن العرب سيشكلون أقليّة في بلادهم، وإن عمل منظمات المجتمع المدني في تقديم العون والمساعدة إلى أبناء الوافدين لمواصلة دراستهم وتعليمهم على أرض تلك البقعة الغالية من الوطن العربي يجب أن يشجِّع خاصة لأبناء فلسطين الواجب دعم صمودهم في كل الجبهات، حيث إن السياسة غير المعلنة لبعض تلك البلدان هو ترحيل العرب وإحلال الأجانب محلهم.

أثار استغرابي أن بعض الجمعيات الخيرية تقوم بتعليم اللغة الانكليزية... إن هذا سيزيد من تغرّبنا الثقافي الذي بدأ يتجذر في الخليج حيث إن معظم أبناء الطبقات العليا والمتوسطة يدرسون في مدارس أجنبية وأصبحت الانكليزية اللغة الأم بدلاً من العربية وهي السائدة في التعامل اليومي... ويا لها من كارثة تضاف إلى كارثتنا السياسية التي ترمي إلى عزل الخليج عن الأمة العربية وتغريبه في أوجه حياته كافة.

٣ ـ عبد الملك المخلافي

اسمحوا لي في البداية أن أطرح ملاحظتين تبدوان شكليتين لكنهما بالغتا الحساسية بالنسبة إلى اليمنيين.

الأولى: وهي المتعلقة بالحديث عن «يمنين»، وفي ما مضى ـ وقبل اعادة تحقيق الوحدة ـ كانت هذه القضية تثير الحنق على الذات. فاليمنيون دون غيرهم مسؤولون عن السؤال المزعج «من أي يمن من اليمنين أنت؟». ولكن وبعد إعادة تصحيح التاريخ اليمني في ٢٢ أيار/ مايو ١٩٩٠، أصبح هذا الحديث يثير الحنق على الأشقاء الذين يصرّون بعد ما يقارب العامين على اعادة الوحدة على الحديث عن «يمنين»، كما جاء في بحث باقر النجار الذي لم يذكر اليمن اطلاقاً في بحثه إلا بسطر واحد أكد فيه عدم وجود أية معلومات لديه عن «اليمنين»، ولهذا اقتصرت دراسته على مجتمعات الخليج دون ذكر للمجتمع اليمني، رغم أن البحث معنون «المجتمع المدني في الخليج والجزيرة العربية». وتلك هي **الملاحظة الثانية**: إذ إن فترة الوفرة النفطية وما أفرزته من توجهات كانت باستمرار (على صعيد الجزيرة والخليج) تخلق مجتمعين، مجتمع الأغنياء ومجتمع الفقراء، وكانت اليمن باستمرار هي الوحيدة التي جُعلت خارج إطار أي عمل جزيري/ خليجي مشترك باعتبارها تمثل مجتمع الفقراء، وهو ما تجسّد في مجلس التعاون الخليجي وما تفرّع عنه. وقد يبدو هذا مفهوماً من الأنظمة السياسية

في بلدان الجزيرة والخليج، ولكن ما هو غير مفهوم بالتأكيد أن يصبح توجه الأنظمة قدراً محتوماً بحيث يصبح هذا التوجه سائداً حتى في البحوث والدراسات العلمية التي يعدّها باحثون عرب يفترض أنهم معنيون بحقائق الجغرافيا التي تجعل أبناء هذه المنطقة موحدين، أكثر من عنايتهم بتوجهات السياسات التي تفرّق بينهم على أساس الثروة.

واسمحوا لي بعد ذلك أن أتناول أوضاع المجتمع المدني ودوره في تحقيق الوحدة والديمقراطية في اليمن، طالباً منكم العذر لتناولي هذه القضية بالذات بحكم اطلاعي على التجربة، لا بأي اعتبار أو نزعة أخرى.

أولاً: المجتمع المدني ودوره في تحقيق الوحدة

تشكلت البدايات الأولى لما يمكن أن يُطلق عليه المجتمع المدني في اليمن مع بداية الثلاثينيات عندما بدأت حركات المعارضة للإمامة والاستعمار. واتخذت لها في البداية شكل الجمعيات الخيرية والأدبية والدينية كـ «جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، و «الجمعية الاسلامية»، و «جماعة الأدباء»... الخ. ثم على مدى العقود التالية من الأربعينيات والخمسينيات والستينيات اتخذت تسميات أخرى متعددة ومنها الأحزاب، ووجد المجتمع المدني تعبيراته من خلال الصحف المستقلة، التي كانت عدن بالذات مركزها.

إن تجربة تشكّل بدايات المجتمع المدني وتجربة العمل الحزبي والجمعيات والنقابات ودورها في تحقيق الاستقلال والتحرر من الاستبداد الإمامي، هي تجربة غنية وخصبة وإليها تعود جذور تجربة اعادة الوحدة والتجربة الديمقراطية الحالية. ورغم أهميتها، فإن وقت الندوة لا يسمح بالحديث عنها، ومن ثم فإني سأكتفي بالحديث عن دور هذا المجتمع المدني في اعادة تحقيق الوحدة اليمنية، ثم دور هذا المجتمع المدني في قضية الديمقراطية وتجربتها المطروحة الآن.

وبالرغم من أن فترة الاستقلال ووجود جمهوريتين في اليمن كانت أشد قسوة وقمعاً من الفترة السابقة عليها (فترة الاستعمار والإمامة) وحاولت فرض مشروع واحد يطغى على ما عداه فحرّمت العمل الحزبي (في الشمال) وفرضت نظام الحزب الواحد (في الجنوب)، كما طاردت أي امكانية لإقامة مؤسسات المجتمع المدني الوحدوية، وألحقت الكثير منها بالدولة، إلا أن غالبية مؤسسات المجتمع المدني بقيت موحدة علنية وسرية. فقد بقيت معظم الأحزاب الرئيسية موحدة على امتداد ما كان يسمى الشطرين (وخاصة أحزاب الحركة القومية/ الناصرية والبعث/ والأحزاب الماركسية).

كما أن مؤسسات جديدة فرضت كمؤسسات موحدة مثل اتحاد الأدباء والكتّاب اليمنيين، واتحادات الطلاب، وجمعيات المغتربين اليمنيين في الخارج، وغيرها، وقامت هذه المؤسسات الحديثة بدورها في إعادة تحقيق الوحدة اليمنية.

ثانياً: التجربة الديمقراطية

عند اعادة تحقيق الوحدة فُرضت الديمقراطية مترافقة مع الوحدة، ولم يكنَ هذا الاختيار مرتبطاً فقط بالمتغيرات العالمية التي أعْلَت من شأن الديمقراطية، ولكنه كان مرتبطاً بإعادة تحقيق الوحدة خاصة بعد فشل تحقيقها بأسلوب القسر أو فرض الحزب الواحد والنموذج الواحد، وهو الأسلوب الذي اعتُمد على مدى ٢٣ عاماً، وأدى إلى أكثر من حرب أهلية (بين الشطرين أو في نطاق كل منهما) بواقع حرب أهلية واحدة كل خمسة أعوام، مما راكم في الوعي الوطني قناعة بأن الديمقراطية والقبول بالآخر والتعايش بين قوى سياسية واجتماعية مختلفة هو الطريق الوحيد لإعادة الوحدة.

وتبدو الآن أمام القوى الديمقراطية في اليمن مسائل هامة يأتي في مقدمتها صياغة تجربة ديمقراطية قادرة على التعامل مع ظروف الواقع دون أن تُحدَّ بقيود معرقلة بحجة الواقعية.

وتأتي في هذا السياق مشكلة القبلية، من حيث هي طور اجتماعي متخلّف ومن حيث هي معيقة لتطور المجتمع المدني بسبب ما تحاول أن تكرسه من غياب المساواة بين أطراف المجتمع المدني، ومن رفضها الدولة المنظمة للعلاقات بين أطراف المجتمع والقوانين الناظمة للحركة الاجتماعية التي تضمن المساواة في ما بين المواطنين أمامها.

وقد يكون من المفارقات الجديرة بالذكر والاهتمام، ان التوجه الأساسي لقوى المجتمع المدني في اليمن هو السعي إلى ترسيخ وجود الدولة أو السلطة المركزية القوية الواحدة في مواجهة الرفض التقليدي المطلق لسلطة الدولة من قبل القوى التقليدية ـ وخاصة المؤسسة القبلية. وبهذا، فإن المفاهيم التي طُرحت في هذه الندوة حول المجتمع المدني في مواجهة السلطة القوية هو نقل ميكانيكي لا يتناسب مع كل الواقع العربي، وخاصة أنه يبدو كأنه قد صيغ بردّ الفعل؛ أولاً السلطة في مواجهة المجتمع المدني، فيجب أن يكون تالياً المجتمع المدني في مواجهة السلطة، وهي صياغة تمّت في واقع تاريخي ومكاني مختلف عن زماننا وواقعنا.

لديَّ ملاحظة أخيرة على بحث باقر النجار، وهي ما يتعلق بدويلات الخليج العربي، إذ إن البحث في مجمله قد اكتفى بالتركيز على الجمعيات ذات الطابع شبه الرسمي، كما أنه كان متحرراً أكثر في ذكر الجمعيات ودورها في المرحلة التاريخية التي تسبق تكون الدويلات الحالية، وهو ما يوحي بأن هناك قدراً من التحرّج في الحديث عن قوى المجتمع المدني في هذه الدويلات خارج مؤسسات الأنظمة الرسمية ذات الصبغة العشائرية القمعية.

ولهذا، فقد خلا البحث تماماً من أهم مؤسسات المجتمع المدني الفاعلة، وهي مؤسسات لها حضورها في كل هذه الدويلات ـ ومنها السعودية ـ رغم أن الكثير منها سرية ومنها أحزاب المعارضة القومية والدينية واليسارية التي مثلت ولا زالت تمثّل دوراً أساسياً في ترسيخ مفهوم المجتمع المدني وفرض اصلاحات نسبية على هذه الأنظمة القمعية، كما أن

هنـاك مؤسسات أخـرى للمجتمع المـدني، كاتحـادات العـمال واتحـادات الـطلاب المحضـورة والاتحادات النسائية وجمعيات السلم والتضامن. . . الخ، الأمر الذي يـدعوني إلى القـول إن من المهم أن يكون الباحث الذي يكلَّف مثل هـذا النوع من البحـوث متحرراً من الحـرج في بحث القضية المطروحة من كل قيد حتى لا يحرمنا من بحث معمّق ومتكامل.

٤ ـ رياض قاسم

ينبغي الإشارة إلى مسألة منهجية، تتعلق بـأهداف هـذه الندوة، هي: مسـألة تـوظيف التحليـل لحساب الـتركيب، أي أن دراسة الاتحـاد المغـاربي، أو مصر والسـودان، أو المشرق العـربي. . . لا يعني أن نبقى عمودياً في هذه الـدراسة، وإنمـا ينبغي التركيـز عـلى نـاحيتـين اثنتين؛ ناحية النقلة من الدراسة العمودية إلى الدراسة الأفقية، أي من الأحادية القـطرية إلى المنظومة العربية، أو من الجزء إلى الكل، أو بمعنى آخر إلى البنيوية الشاملة. وهذا يعني عمقاً الناحية الثانية، أي ابراز دور المؤثّرات الفاعلة في المجتمع المدني.

كيف نجمع بين تينك الناحيتين؟

يكون ذلك ـ كما أعتقد ـ بتحديد الفكر البنيوي، الأفقي، أو القاسم المشترك بـين هذه المجتمعـات القطريـة؛ فالجـامعة الاسـلامية مثـلاً، أو الجـامعـة العـربيـة (أعني هنـا المفهـوم القـومي)، أو القضايـا الاجتماعيـة، كقضية المـرأة، ومثلث الفقر والجهـل والمـرض. . . هي وسواها في أس المجتمع العربي وعصبه، أياً كانت خصوصيـة هذا القـطر أو ذاك، فهي، أي تلك القضايا الأفقية تشكل العمود الفقري للمجتمعات المدنية العربية، كافة.

فيجب أن نركّز على هذا الفكر الشمولي وكيف تجلّى في مسالـك الجماعـات وتشكيلات بناهم، فقضية فلسطين ليست خاصة بشعبها، أو خاصة بدول المواجهة بقدر مـا هي القاسم القومي المشترك سياسياً وتربوياً واقتصادياً.

وكذلك حين نتناول ظاهرة كبيرة في تاريخنا المعاصر، كظاهرة الزعيم جمال عبد الناصر، فهـو كعلم قومي لم يكن دوره قـاصراً عـلى مصر، بقدر مـا بدا، أو كـان دوراً فاعـلاً ومؤثـراً خـارج مصر. فإبـراز تأثـير هذه الحـالات البنيويـة في المجتمعات المـدنية يـدفـع بـاتجـاه فهم التحولات الرئيسية التي عاشتها، وتركت من ثم آثارها في تاريخ هذه المجتمعات. وهذا الأثر تجلّى في التحرك النقابي أو الحزبي أو الجمعيات أو سوى ذلك.

إذن، إن التركيز على التقاطع المشترك، والتركيز عـلى المؤثرات والتفـاعلات التي يحيـاها المجتمع المدني في شتى الأقطار العربية لكفيلان أن يحققا أهداف هذه الندوة.

٥ ـ علي لطف الثور

أولاً: أبدي ملاحظاتي حول البحث المقدم من باقر النجار كما يلي:

١ ـ البحث انحصر في معظمه بالبحرين والكويت أي بمساحة وعدد من السكان لا يزيدان على ٥ بالمئة من الرقعة والسكان.

٢ ـ إن التبرير الذي أورده عن استثناء اليمن من الدراسة أو البحث غير مبرر ولا أعتبره مقبولاً من عالم ومثقف عربي خاصة أن مصادر المعلومات سهلة وميسّرة.

٣ ـ تجنب البحث بقصد أو دون قصد الاشارة إلى مؤسسات المجتمع المدني ذات الطابع السياسي في بلدان الخليج العربي.

٤ ـ لم يُشر الباحث إلى ما هو قائم في بعض بلدان الخليج من مجالس نيابية أو استشارية في الكويت والامارات وقطر وعُمان.

٥ ـ كاتب البحث تحاشى ذكر بدايات العمل النقابي في البحرين وشرق العربية السعودية.

٦ ـ لم يشر الباحث إلى التنظيمات السياسية السرية المناهضة ولا إلى واقع المؤسسة الدينية ودورها وعلاقتها بالسلطة.

٧ ـ لم نجد في البحث أية اشارة إلى الدولة في أي من تلك البلدان.

ومن وجهة نظري فإن هذا البحث غير مستوفٍ شروط البحث العلمي المتكامل عن المجتمع المدني والدولة في الجزيرة وفي الخليج ودوره السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وهذا ما دفعني إلى كتابة ورقة مستعجلة عن المجتمع المدني في الجزيرة والخليج. وكنت أتوقع أن الأبحاث الاقليمية عن المشرق العربي ومصر والسودان والمغرب العربي والجزيرة والخليج ستركز على المسار التاريخي لمؤسسات المجتمع المدني فيها والدور الذي قامت به على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي وابراز الواقع الحالي لمؤسسات المجتمع المدني ذات العلاقة والتأثير في تحقيق الديمقراطية.

ثانياً: المواصفات والمتطلبات لتمكين المجتمع المدني من أداء دوره في تحقيق الديمقراطية.

وحيث إن موضوع الندوة يركّز على دور المجتمع المدني في تحقيق الديمقراطية، فإني أسأل بعد هذا العرض الواسع والنقاش المتعدد: أي المجتمعات المدنية في الأقاليم العربية قامت أو مؤهلة للقيام بالدور الفعّال في تحقيق الديمقراطية؟ ما هي شروط ومواصفات المجتمع المدني المؤهل للقيام بهذا الدور؟ وهل وجود الأحزاب والتنظيمات السياسية والنقابات والجمعيات في بلد ما دليل على تحقيق ورسوخ القيم والممارسات الديمقراطية؟ فهناك بعض الأنظمة السياسية القمعية التي تزيّن واجهات نظامها بتنظيمات سياسية ونقابات وجمعيات تعمل عند الحاجة والطلب من الحاكم وفق النهج الذي يحدّده لها، فهل مثل هذه المؤسسات أو هذا النمط من المجتمع المدني مؤهل للقيام بالدور المنشود في تحقيق الديمقراطية؟

كما أن هناك أنظمة سياسية في الخليج تسمح إلى حد ما ببعض المؤسسات المدنية

كالمجالس الاستشارية والجمعيات الاجتماعية والثقافية وفي حالات نادرة بعض التنظيمات النقابية ولكنها لا تستند إلى أية قاعدة دستورية أو قانونية ثابتة ودائمة، وتستمد وجودها ومزاولة نشاطها من الرضا السامي عنها من الحاكم الذي يحركها كما يشاء ويميتها متى يرغب.

فهل هذا النوع من أنواع المجتمع المدني هو الذي يقوم بالدور المأمول لتحقيق الديمقراطية؟

إن هناك ما هو أكثر من ذلك، ففي ظل أنظمة دستورية عربية تسمح بالعمل السياسي والثقافي والاجتماعي، ولكنها لا تحترم ولا تلتزم الممارسة الديمقراطية. فهل مثل هذه الهيئات والمؤسسات مؤهلة لأن تقوم بأي دور في تحقيق الديمقراطية؟

ومن وجهة نظري أعتقد أن علاقة «المشروع الديمقراطي» أو الديمقراطية بالمجتمع المدني علاقة عضوية تكاملية لا يتحقق أي منهما في غياب الآخر، أي أنه لا يمكن أن تقوم الديمقراطية في الدول المستقلة والمستقرة في غياب المجتمع المدني، وكذا لا يمكن أن يقوم المجتمع المدني في غياب القيم والممارسات الديمقراطية.

ولعله من الضرورة بمكان التعريف الواضح الذي لا لبس فيه للمجتمع المدني المؤهل لتحقيق الديمقراطية وذلك من خلال توضيح وتحديد الشروط والمواصفات الدستورية والقانونية والظروف والأجواء التي يجب أن ترافق نشوء مؤسسات المجتمع المدني التي تدخل في نسيج وبناء الديمقراطية، أي أن يكون هناك تحديد واضح لشروط نشوئها وتكويناتها والممارسات الديمقراطية عند التأسيس وفي الممارسة والأسس الدستورية والقانونية التي تحكم قيامها بإرادة حرة طوعية وفي أجواء ديمقراطية لا يشوبها أي من أنواع الهيمنة والتدخل من قبل السلطة الحاكمة.

ولن يتحقق من وجهة نظري وجود المجتمع المدني في الدول العربية المستقلة والمستقرة ما لم تتوافر الأسس التالية:

١ ـ دستور مستفتى عليه شعبياً، يقر التعددية الحزبية وحرية تكوين الهيئات والمنظمات السياسية والنقابية والاجتماعية والثقافية، ويحمي الديمقراطية والحريات وحقوق الانسان.

٢ ـ وجود نظام حكم دستوري يكون الفصل فيه بين السلطات محدداً وواضحاً.

٣ ـ وجود القواعد القانونية التي تنظم وتحكم تكوين مؤسسات المجتمع المدني طبقاً للقواعد الدستورية.

٤ ـ وجود نظام قضائي مستقل يحمي الشرعية الدستورية وحماية الحريات والممارسات الديمقراطية من الانتهاكات والتجاوزات.

٥ ـ وجود ضوابط دستورية أو وطنية في شكل مواثيق تحول دون اقدام الحاكم على حل

السلطة التشريعية أو تجميد الدستور أو اعلان حالة الطوارىء أو استخدام القوة أو التهديد بها من أي جهة بما يتعارض مع الضوابط الدستورية أو الوطنية أو الميثاقية.

وهذا ما تفتقر إليه معظم بلدان الخليج إن لم نقل كلها.

٦ ـ موريس أبو ناضر

سمعت باهتمام محاضرات الاخوة، والتعقيبات عليها في الجلستين الأولى والثانية، وقد تكوّن عندي أن العلاقة بين التنظير والواقع ما زالت هشّة، وأن ملامسة الواقع ما زالت قاصرة.

ويبدو لي أننا ما زلنا في حديثنا عن المجتمع المدني ندور في فلك التحقيب التاريخي، والتنظير الايديولوجي لأننا لم نتوقف بما فيه الكفاية عند المكونات الأساسية للمجتمع العربي.

الملاحظ أن جدلية القبيلة والمدينة أو أهل البدو وأهل الحضر لم توفَّ حقها. ولماذا تريدون أن نخرج عن تاريخ المنطقة؟ الذي أضيف إليه أيضاً تاريخ الملل والنحل. فنحن نعلم أن علاقة الدم هي التي تربط أبناء القبيلة فيما بينهم، بينما علاقة المنفعة والمصلحة هي التي تربط أبناء المدينة.

وما شهدناه وما زلنا نشاهده في طول الوطن العربي وعرضه أن جدلية العلاقة بين القبيلة والمدينة هي دائماً لصالح القبيلة وامتداداتها العشائرية والعائلية. وهذا ما يجعل المجتمع المدني الذي هو تعريف وممارسة نقيض القبيلة وابن المدينة يتراجع كلما نشأت أزمة بينه وبين القبيلة.

والدليل على ذلك أن القبيلة التي اختفت ظاهرياً في مجتمعاتنا المدنية منذ نشوء الدولة القطرية الحديثة باسم الاستقلال والوحدة الوطنية والانماء تعود إلى الظهور من خلال الدين، والحزب، والجمعية، والنقابة وما شابه.

وحتى لا أتحدث عن الآخرين، أقول إن الطائفية في لبنان التي هي وجه من وجوه تسييس الدين وراءها بعض العائلات اللبنانية.

باختصار، ان القبيلة بأشكالها شبه الحديثة، أعني العشيرة والعائلة هي التي تسيطر في الوطن العربي، وحتى لا أدخل في التسميات وأحرج مركز دراسات الوحدة العربية أقول: القبيلة هي في الأنظمة السياسية العربية، والقبيلة هي في الأحزاب وفي قادتها، والقبيلة هي في الأسر المالكة، والقبيلة هي في تطبيق الدين، والقبيلة هي في المؤسسة العسكرية، إنما في طروحات هذه المؤسسة، وممارساتها، في الدين والدولة والمجتمع. وما لم نشرّح البنى الأساسية لمجتمعاتنا العربية فلن نستطيع أن نتقدم من مجتمع القبيلة إلى مجتمع المدينة، أعني المجتمع المدني.

٧ ـ عصام خليفة

إن النقاش في الديمقراطية والمجتمع المدني هو أمر أساسي، كما هو ملاحظ من مجمل الأبحاث والمداخلات. حسبي أن أشير بملاحظة مختصرة إلى خطورة ما جرى ويجري في الخليج والعراق من زاوية الخطر على الأمن القومي وعلى الوجود الديمغرافي.

إن القوى الدولية التي كانت تسيطر، عبر رساميلها وشركاتها ووكلائها، بشكل غير مباشر على الموارد الطبيعية للمنطقة، يبدو أنها تنتقل إلى السيطرة المباشرة مجدداً على هذه الموارد، اضافة إلى استنزاف الثروة المالية العربية التي يمكن أن تشكّل طاقة كبيرة للتنمية. ثم إن هناك ملامح ارادة بتفتيت الدولة العراقية، تحت شعار استغلال الأخطاء التي ارتكبتها قيادته السياسية. وهذا أمر خطير سينعكس ولا شك على كل المشرق العربي وكل الوطن العربي أيضاً. ثم هناك ارادة بتدمير المجتمع المدني والاقتصاد وكل المؤسسات العلمية التي أنجزها شعب العراق. وهذا التوجه يتلاقى مع نتائج الانفجار الديمغرافي الصهيوني المنطلق من فلسطين المحتلة.

من هنا أهمية رفع الصوت، خاصة في مثل هذا المنتدى الفكري الذي يضم نخبة من المثقفين العرب، في مواجهة ما جرى ويجري من تدمير وتجويع منظم للشعب، على تنوع فئاته وعناصره، في العراق والكويت والخليج عامة. ثم تأكيد أهمية العودة إلى رفع شعار الحرية والديمقراطية للشعب، في اطار الوحدة الوطنية، ورفض كل أشكال الديكتاتورية، واحترام الشورى وحق تقرير المصير واستقلال دول وشعوب المنطقة وتعاونها في مواجهة ما يخطط من عودة السيطرة المباشرة للاستعمار تحت شعار النظام الدولي الجديد.

٨ ـ عصام العريان

وددت لو تطرّق الباحث إلى تجربة المجتمع المدني الكويتي خلال العدوان العراقي حيث حافظت المجموعة التي بقيت في الكويت والتي تقدّر بحوالى المئة ألف على تماسكها المجتمعي رغم قسوة الظروف المعيشية وسلطة الغزو والقصف العنيف وظروف الحرب.

ولقد أبرزت تجربة الغزو عدة مؤشرات هامة أغفلها التعقيب المقدّم أيضاً وإن أشار في نهايته إلى بعض المؤشرات الأخرى:

١ ـ التماسك بين مؤسسات المجتمع المدني وسلطة الدولة وعدم التناقض بينهما أثناء فترة العدوان والحرب.

٢ ـ بروز مؤسسة «لجان التكافل» التي أدارت مرافق الدولة والخدمات المدنية للشعب الكويتي تحت الاحتلال بكفاءة عالية منقطعة النظير، ولقد طلبت من أخي وصديقي الشيخ جاسم مهلهل الياسمين الذي مثّل دوراً رئيسياً في قيادة هذه اللجان بضرورة تسجيلها وكتابتها وتوثيقها لتكون مرجعاً للباحثين.

٣ ـ البروز الكبير لدور الجماعات الاسلامية في لجان التكافل. وهذا يردّ على كثير من المزاعم حول قدرة هذه الجماعات على تمثيل وتجسيم آمال الشعوب.

٤ ـ التطورات التي حدثت بعد الانقشاع الأولي لغيوم الحرب وانتهاء قصف الطائرات والمدافع على العلاقة بين القوى السياسية والمؤسسات الأهلية وبين سلطة الدولة من ناحية، وكذلك بين مختلف القوى السياسية نفسها من ناحية أخرى، ودور هذه التجمعات التي تشكّلت قبل وأثناء وبعد الحرب في تحقيق الديمقراطية في الكويت.

أرجو في الندوات القادمة أن يطلب المركز من الباحثين والمعلّقين والمتحدثين التركيز على الأوضاع الحالية والاستفادة من التجارب الثرية للشعوب العربية والاسلامية.

٩ ـ عصام نعمان

أعجبني إقرار محمد عبد الملك المتوكل بأن القبيلة هي أحد مرتكزات المجتمع المدني. والواقع أن القبيلة ليست أحد عناصر المجتمع المدني في اليمن فحسب، بل هي كذلك في شتى أرجاء الجزيرة العربية.

هذا الحضور الفاعل للقبيلة في الحياة العامة ليس بالضرورة، ودائماً، حضوراً بدوياً، بمعنى ممارسة تقاليد بدوية. فالبداوة تغيب في أحيان كثيرة وإن كانت لا تموت أبداً.

وليس من شك في أن شيوع التعليم في أوساط القبيلة والاحتكاك بمظاهر العصر ومؤسساته قد مكّن القبيلة من التطور والتكيّف والمشاركة في الأنشطة المدينية المعاصرة.

وليس من قبيل المغالاة القول إن ثورة الثقافة وتأثيرها الواسع في أجهزة الاعلام، ساعد كثيراً في تنوير الوسط القبلي وتحضّره ونزوعه إلى التماهي مع مظاهر المعاصرة في كل المجالات، ولا سيما في الميدان الايديولوجي. فالقبائل ـ خاصة المتعلمون في صفوفها ـ ينزعون إلى اعتناق الايديولوجيا الوافدة بحماسة ملحوظة. ولعل هذا ما دفع لوسيان سباغ إلى القول إن بعض قبائل افريقيا وآسيا يعتنق أديانه القديمة بأسماء جديدة. أليس هذا ما يفسّر ذلك الاعتناق الفولكلوري للماركسية من طرف مثقفي قبائل الجنوب اليمني الذي انتهى بحمّام دم ساخن يذكّر بحروب داحس والغبراء؟!

الحقيقة أن للإعلام المعاصر، بأجهزته وتأثيره الاعجازي، دوراً بالغ الفعالية والسطوة في كل مكان. فهو لا ينقل بسرعة البرق صوراً وأخباراً وأفكاراً وتعليقات فحسب، بل هو يعلّم المشاهدين والمستمعين لغات وأساليب، في التعبير والتأثير والمحاكاة، ليس لها مضامين معرفية أو مفهومية ثابتة. إنها تعبيرات ونبرات وحركات تكاد تكون معلّبة ويمكن استخدامها في أماكن وأزمان مختلفة ولأغراض مختلفة. وكي أقرّب هذه الظاهرة إلى الأذهان أسوق لكم هذه التجربة التي حدثت معي بالذات. فقد حدث أن حضرت بطريق الصدفة في احدى الجامعات تمرينات كانت تجريها فرقة تمثيل تابعة لجمعية ثقافية. كانت التمثيلية هزلية، ومع ذلك تضمنت، على ما أذكر، مشهداً يعلن فيه العاشق قراره بالافتراق عن العاشقة، فإذا

بهذه الأخيرة تعاتبه بنبرة تفجعية مؤثّرة قائلة: «كيف تتركني، يا حبيبي، فريسة الوحدة والألم والحرمان. . . واحد وخمسين، ثم واحد وخمسين، ثم واحد وخمسين»!!

الكلمات المتفجعة، كما تلاحظون، بسيطة للغاية. لكن أداء الممثلة كان فعلاً حاراً، متميزاً، ومؤثراً، خاصة نبرتها العميقة المتفجعة وتعبيرات وجهها ويديها التي اخترقت مشاعر مشاهدي التمرينات كنص.

فقد ترقرقت الدموع في عيون النساء وتقلصت عضلات وجوه بعض الرجال. . .

غير أنني كعاشق عتيق تمالكت نفسي. وإذ لم أفهم ـ وربما غيري أيضاً ـ معنى «واحد وخمسين، ثم واحد وخمسين»، سألت الممثلة ماذا تعني بذلك. أجابتني: انظر، انها في النص. تناولت النص منها، وشدّ ما كانت دهشتي عندما اكتشفت أن الكلمات المطبوعة كانت: آه، ثم آه، ثم آه!

الحقيقة أنني لم أتمكن، بعدها، من معرفة ما إذا كانت الممثلة قد تقصدت الوقوع في الخطأ أم أن الأمر حدث عفواً. لكنني تأكدت من أمر واحد على الأقل وهو أن وسائل التعبير ـ الاعلامية أو السينمائية أو التلفزيونية أو المسرحية ـ يمكن أن تخدعنا أو تزيّن لنا أموراً لا صلة لها بالواقع!

١٠ ـ فريدة العلاقي

أثني على ما تفضّل به زميلي علي لطف الثور في ما يتعلق بأن هذه الورقة بالطبع لا نستطيع أن نطلق عليها أنها تتضمن تجربة العمل الأهلي أو تجربة المجتمع المدني في الخليج والجزيرة العربية لأنها لم تهمل فقط عُمان وقطر واليمن، ولكن أيضاً ما جاء فيها عن السعودية أراه نوعاً ما مقتضباً. غاب عن الورقة أيضاً، للأسف الشديد، المقارنة التحليلية المتعمقة بالنسبة إلى التجربة بالذات في البحرين والكويت وجزئياً السعودية. فكم كنت أودّ أن أرى أخي باقر النجار يستعرض على سبيل المثال لا الحصر الأسباب التي أدت إلى عدم قيام التنظيمات النسائية على سبيل المثال في الكويت والبحرين بأن يكون لها دور فعال وأساسي وقيادي في المنطقة في ما يتعلق بدور المرأة ككل. وتركزت الورقة أيضاً بالدرجة الأساس على استعراض الماضي والحاضر ولا تتضمن أي استشراف للمستقبل وخاصة أن الباحث كتبها في خضم هذه الظروف وبعد الزلزال العنيف الذي هزّ المنطقة، فكم كنت أود أن أراه يستشرف هذا المستقبل ودور التنظيمات المستقبلية في ما حدث بعد حرب الخليج. وثمة نقطة أخرى أساسية أود أن أتحدث عنها، وهي أنه رغم محدودية عمل التنظيمات التي تحدّث عنها باقر النجار في ورقته وانحسارها بالدرجة الأساس في ما يُسمّى مجازاً الخدمات الاجتماعية أو الدعائية، ولكن نورد ملاحظة أساسية وهي أنه في بعض دول الخليج هناك حملة عنيفة من قبل بعض التيارات المتطرفة لمحاربة بعض هذه التنظيمات وخاصة التنظيمات النسائية، حيث توصف بأنها مصدر الفساد والشر في المجتمع. فيقودنا هذا الوضع إلى التفكير في أو إلى

العودة إلى محاولة معرفة أي منظور وأي مقياس نقيس به جدوى عطاء أو قوة عطاء عمل المؤسسات المدنية في المجتمع العربي. لربما القوة الوطنية أو الديمقراطية قد تصف بعض هذه المؤسسات، مؤسسات النخبة أو الصفوة أو العائلة الحاكمة، وأنها لا يمكن أن تحقق الديمقراطية لأنها لا تتماشى أو لا تستطيع أو ليس لديها متطلبات تحقيق هذه الديمقراطية، والمتطلبات الحقيقية والهامة التي أشار إليها أيضاً علي لطف الثور. ولكن من ناحية أخرى نجد من يحارب هذه التنظيمات على أنها تنظيمات علمانية تستورد حركات التحرر النسائي الفاسدة سواء من العالم العربي أو العالم الغربي. لا بد لنا ونحن نتحدث، إذن، عن أدوار مؤسسات المجتمع المدني في العالم العربي أن نحاول تفهُّم هذا الدور مهما كان بسيطاً، ومهما كانت طبيعته، وأن نحترمه ونتفهمه في ظل وضع كل مجتمع على حدة لكي لا نحاول أن نضيّق الفكر في محاولة الوصول، وكما قال ابراهيم سعد الدين عبد الله بصدد تعريف جامع مانع يُقاس عليه عطاء أي مؤسسة أو أي جمعية. لذا بالنسبة إلى الدور الذي تقوم به آلاف النساء السعوديات من خلال قنوات التنظيمات النسائية وهي القنوات الوحيدة المتوفرة لهؤلاء النسوة من وجهة نظري، أنا أعتقد أن هذه التنظيمات أيضاً يجوز أن أقول إنها تضم نساء من خلفيات علمية وفكرية وطبقية متعددة، وأن هذا الدور هو دور بكل تأكيد غير مرئي وغير معترف به داخلياً أو خارجياً سوى أنه دور واعد للمستقبل الذي ستمثله المرأة السعودية.

١١ ـ موضي الحمود

أجد نفسي مضطرة إلى التعليق حول نقطتين أغفلهما الباحث في رأيي وهما:

أولاً: علاقة نمو المجموعات المدنية بنمو الديمقراطية السياسية، فعلى الرغم من حداثة تجربة المجتمعات العربية في دول الخليج، إلا أنه يلاحظ أن البحرين والكويت هما أكثر هذه المجتمعات تطوراً من حيث نشأة المجموعات المدنية كالأندية الثقافية والجمعيات، وكانت التجربة الديمقراطية السياسية فيهما هي الأكثر حضوراً في المنطقة حيث كان أقدم دستور وأقدم مجلس نيابي في المنطقة هو الدستور والمجلس النيابي البحرانيين ـ تبعه بعد ذلك دستور ومجلس الأمة الكويتيين.

ولقد كان واضحاً في البلدين ما لطبقة التجار الوطنية والتحامهما مع النخبات المثقفة في المجتمعين من دور بارز في نمو الديمقراطية وتطور ممارستها. وعلى الرغم من العثرات العديدة التي مرت بها الديمقراطية في البحرين والكويت إلا أن المجموعات المدنية تصدّت لكثير من محاولات تعديل الدستور، وعلى الأخص في الكويت حيث كان للجمعيات والهيئات المدنية دور بارز في معارضة محاولة تعديل الدستور الكويتي. وليس هناك تأثير أبلغ من اعتذار أعضاء لجنة تنقيح الدستور التي شكّلتها الحكومة الكويتية عن اتمام المهمة تحت الضغط الشعبي الكبير الذي نظمته وأدارته هذه المجموعات المدنية بمختلف فئاتها وأنواعها.

ثانياً: أما النقطة الأخرى وهي استكمال للنقطة الأولى، فإن هذا التطور للمجموعات المدنية في بلدان الخليج وإن كان بطيئاً بحركته ومحكوماً بفترات مد وجزر، إلا أن دوره في

التأثير في مجرى الأحداث السياسية خاصة بعد فترة أزمة الخليج كان واضحاً، ولا سيما عندما تخوض عُمان تجربة المجلس النيابي الاستشاري، وعندما تعلن السعودية أنها في الطريق إلى ذلك، وعندما ترفع شخصيات معروفة طلبها الديمقراطية إلى حاكم قطر. . . وهكذا نجد المسيرة تبدأ في هذه الأقطار، وإن اتخذت أشكالاً وصيغاً مختلفة، وليس صحيحاً في رأيي ما يشار من أن الأنظمة هي التي تهب الآن الشعوب الديمقراطية والمشاركة تحت ظروف التحوّل في العالم، فذلك ولا شك عامل هام ولكن الأهم هو أثر التحرك والضغط الشعبي المتنامي في هذه المجتمعات المدنية الذي تفرضه النخبات المثقفة والقوى الأصولية الضاغطة دائماً في اتجاه الشورى في الحكم، وفئات العاملين والنقابيين وقد بلغ هذا الضغط ذروته في أزمة آب/ اغسطس ۱۹۹۰ وبعدها.

ومن الجدير بالذكر هنا أنه حتى مع غياب الأحزاب السياسية المنظمة في أقطار الخليج، إلا أن من يحمل لواء الضغط والتحرّك الآن هو المجموعات المدنية حيث نشأت الممارسات الديمقراطية بدرجات مختلفة في داخلها، وهي لذلك تمهد للممارسة الديمقراطية مستقبلاً.

١٢ - باقر النجار يردّ

أود أن أشيد في البدء بتعقيبات الاخوة التي جاءت في الواقع مكملة في كثير من الجوانب للورقة المقدمة. ولا بد من الاشارة إلى أن الورقة هي في الواقع بعض من مشروع أكبر يعكف الكاتب على إعداده يتناول فيه بالبحث والتحليل تشكّل مؤسسات المجتمع المدني أو بعضها في منطقة الخليج العربي. لذا غاب عن الجزء المقدم الكثير من المعلومات.

قد ألتقي مع مبدر الويس في مداخلته حول اختفاء المجتمع المدني بمفهومه الغربي أو بالأحرى اختفاء مقوماته عند الحديث عن المجتمع العربي أو بالأحرى مجتمعات الخليج والجزيرة العربية. إلا أننا مع ذلك يجب ألا ننفي الخليج والجزيرة العربية. حقيقة إن هناك مؤسسات علنية العمل وبعضها الآخر سري النشأة والعمل للمجتمع المدني وإن كان بعضها، في طور التشكّل، إلا أن الآخر قد كان فاعلاً منذ العشرينيات والثلاثينيات ومثّل دوراً أساسياً في العمل الوطني في بعض أقطار المنطقة وبالتحديد في الكويت والبحرين. كما أن اختصار مجتمعات المنطقة إلى مراكز نفطية هي الأخرى خطيئة قد برزت عند بعض الكتّاب العرب مع الاجتياح العراقي للكويت. فبعض أقطار المنطقة هو في الواقع حديث التكوين، إلا أن بعضه الآخر قد تشكّل مع تشكّل مجتمعات الخليج والجزيرة العربية منذ أقدم العصور، وربما كان أحرى بالكاتب الرجوع إلى بعض الكتب التاريخية عوضاً عن أن يطلق أحكاماً هي في الواقع انطباعية ومنفعلة ولا تخدم في المحصلة النهائية قضية الاندماج العربي بقدر ما هي أحكام تمعن في تعميق الشق العربي.

لدي ملاحظة واحدة على مداخلة ضياء الفلكي، وذلك في اشارته إلى تعليم اللغة الانكليزية ودورها التغريبي. بودي الإشارة إلى أن مثل هذه الخدمات كادت أن تنتفي في الفترة الأخيرة من برامج الكثير من المؤسسات الأهلية في المنطقة، وذلك لبروز المؤسسات

التعليمية الخاصة التي تقوم بأداء هذه الوظيفة، كما أود الاشارة إلى أن الاتجاه نحو تعلم اللغة الانكليزية تحكمه ظروف ومتطلبات سوق العمل أكثر من مؤثرات سياسية ولربما كان للآخر تأثير على طبيعة القبول بالأول.

تعقيباً على ما أشار إليه عبد الملك المخلافي، أود التأكيد مرة أخرى أنني قد قمت بالفعل بمراسلة الكثير من المؤسسات الأهلية والرسمية، وكذا بعض المنظمات الدولية الفاعلة في اليمن، إلا أن أياً من هذه المؤسسات وكذا بعض الأفراد الذين كتبت إليهم لم يتجشم حتى عناء الرد كتابياً على ذلك. . . لذا وجب ايضاح ذلك في بداية الدراسة؛ واقتصارها على أقطار الخليج العربي وعدم شمولها اليمن ليس لأننا أغنياء والآخرون فقراء، كما يحلو للكاتب القول، وإنما لغياب المعلومات المتاحة للكاتب. كما أنني أود الإشارة إلى مسألة منهجية في غاية الأهمية قد غابت عن الكثير من التعقيبات وهي أن المعيار المنهجي الذي في اطاره يمكن دراسة أقطار الخليج العربي هو ليس بالضرورة مماثلاً لذلك الخاص باليمن. فرغم القواسم المشتركة بين الاثنين إلا أن نقاط الاختلاف المنهجي لا يمكن نفيها. ولا أخفي عليك أنني بحكم تدريبي وقلة معرفتي باليمن رغم زياراتي المتعددة لها قد لا تجعل مني مؤهلاً للكتابة الدقيقة عنه.

ولا بد من الاشارة هنا تعقيباً على بعض الملاحظات (تعقيب فريدة العلاقي وسواها) إلى أنه ليس بالإمكان في ورقة محدودة، المجيء بكل صغيرة وكبيرة ودراسة تاريخية وحاضرة ومستقبلية لمنظمات المجتمع المدني، إلا إذا تصور هذا البعض أن الكاتب له قدرات خارقة على الإحاطة بكل شيء في أوراق معدودة، الأمر الذي يدعونا إلى ايلاء هذا الجانب أهميته من قبل الباحثين المهتمين في المنطقة.

وأخيراً، فإنني لا أعرف كيف يخوّل علي لطف الثور نفسه ليحكم على البحث بعدم علميته، ليس إلّا لكونه لم يستوف الشروط الخاصة به، وليس منطق ومنهج البحث العلمي. كما أنه ليس بالإمكان في ورقة محدودة الإحاطة، بكل التفاصيل في ما يتعلق بالمجتمع المدني في الخليج والجزيرة العربية. لذا، فإنني أحيل علي لطف الثور إلى دراستي الموسعة حول المجتمع المدني في الخليج العربي. وكذا أحيله إلى مقالي المنشور في مجلة **المستقبل العربي** في شهر آب/ اغسطس ١٩٩١.

وفي الختام، فإنني أشكر الاخوة على ملاحظاتهم التي ستعينني في اعادة كتابة المخطوطة الشاملة للدراسة.

الفصل الثالث عشر

مدخل إلى دراسة المجتمع المدني الفلسطيني في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة (*)

ابرهيم الدقّاق

مقدمة

يواجه البحث في موضوع المجتمع المدني في الضفة الغربية وقطاع غزة (الضفة والقطاع) اشكاليات وصعوبات منهجية وتطبيقية أساسية عدة. ويضيف تطبيق مناهج البحث واعتماد المؤشرات الكمية والكيفية العادية عليه اشكاليات وصعوبات اضافية. وتسبب فرادة التطورات التي جرت على أرض فلسطين والنتائج المترتبة عليها على الصعد المختلفة التفكير بالحاجة إلى تطوير منهج خاص لدراسته، فرسم الحدود بين «العام والخاص» في مفهوم المجتمع المدني بشكل عام هو مشكلة بحد ذاته. وهو أكثر صعوبة عند تناول المجتمع الفلسطيني بالبحث وعند محاولة التوفيق بين هذه السمات وواقع المجتمع الفلسطيني[1] تحت ظرف: ١ ـ احتلال مديد[2] يسعى إلى مصادرة الأرض الفلسطينية واستيطانها وترحيل الفلسطينيين عنها[3]. ٢ ـ تكاثف التحوّلات التي يتعرّض لها المجتمع الفلسطيني تحت مفاعيل

(*) أضيف هذا البحث إلى أعمال الندوة لاحقاً، ولم يكن قد قدّم إليها في الأصل. ولذلك لم يكلف أحد من قبل المركز بكتابة تعقيب عليه. وقد ارتأينا نشره، كي تكون فلسطين حاضرة بيننا أولاً، وكي نتعرّف، عن كثب، إلى صور من المجتمع المدني (دوره، ومشكلاته، وصعوبات وجوده) في جزء من الأراضي العربية الخاضعة للاحتلال الاسرائيلي (المحرر).

(١) حسنين توفيق ابراهيم، «بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية،» ورقة قدّمت إلى: ندوة المجتمع المدني ودوره في تحقيق الديمقراطية، التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، ٢٠ ـ ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، ص ٧٠٠ ـ ٧٠١.

(٢) حول الاحتلال بأشكاله وخاصة محدوديته، انظر: عثمان التكروري وعمر ياسين، **الضفة الغربية وقانون الاحتلال الغربي** (القدس: نقابة المحامين، ١٩٨٦)، ص ٢٥.

(٣) اسرائيل شاحق، جمع واعداد، **الصهيونية على لسان زعمائها إعلان نوايا: مواقف وشهادات** (القدس: منشورات جاليليو، ١٩٧٩)، القسم الثاني، وخاصة ص ٦٩ ـ ١١١.

الانتـداب البريـطاني والحركـة الصهيونيـة والاجراءات الاسرائيليـة. ولـذلـك ليست دراسـة المجتمع الفلسطيني وتحديد الاشكاليات الحقيقية المنبثقة منه ومعالجتهـا بالأسـاليب والمقاربـات التي يفرضها هـذا الواقـع[4] ممكنة من خـلال جهد فـردي ولا من خلال نـظرة واحدة، وإنما يحتاج تحقيقها إلى جهد جماعي مكثف، وإلى منهج يرصد الواقع ويدرس ديناميـاتـه في تفاعلهـا وفي تكاملها وتفاضلها، وفي تجلياته المترتبة عليهـا. وقد تفيـد الاشارة إلى بعض الاشكـاليات التي تـواجه البـاحث في موضـوع المجتمع المـدني الفلسطيني تحقيق هـذا الغرض، وأشـير إلى أربـع اشكاليات هي:

١ ـ غياب تعريف عام لمفهوم «المجتمـع المدني» يسـاعده عـلى تأصيله والخـروج من حالـة المراوحة إلى ولوج باب تطوير هـذا المفهوم واغنـائه بـالبحث والتقصي[5]. وإذا ما تحقق ذلـك نجد أنفسنا مرة أخرى أمام مهمة تحديد خصوصية المجتمـع المدني في الضفـة والقطاع ورسم الحدود بين خصوصية مجتمع الضفة وخصوصية مجتمع القطاع ـ هذه الحدود التي برزت ونمت كنتيجة لتمزيق فلسطين جغرافياً وتشتيت سكانها في العـام ١٩٤٨ وما تبـع ذلك من تشكيـل مجتمعي تحت أنظمة حكم مختلفة الفلسفة والأداء.

٢ ـ ثاني هذه الاشكاليات التي يـواجهها البحث في المجتمـع المدني الفلسـطيني هي هيمنة البيئة السياسية بمفاهيمها وأدواتها المبالِغة في اخضاع الواقع المجتمعي لخدمـة مقتضياتهـا. فقد تسبب الشتـات الفلسطيني داخـل فلسطين (الضفـة، القـطاع، اسرائيـل) وفي خـارجهـا (في الدول المضيفة وبشكل خاص في لبنان وسوريا والأردن) إلى نشوء مجتمعات فلسطينية تتفاوت في خصوصياتها الاجتماعية والاقتصادية ـ وبالتالي في علاقاتها المجتمعيـة؛ بينما استمر تاريخهـا وتطلعاتها السياسية ونضالها من أجل تحقيق حقـوقها الثـابتة القـاعدة الأسـاسية لـوحدتهـا من ناحية ثـانية. وفي وجـه التشتت الفعلي للفلسـطينيين والتحـامهم بتاريخهم ونضـالهم من أجل وصل مسيرتهم الحضارية، تـأسست منظمـة التحريـر الفلسطينيـة (المنظمـة) في العام ١٩٦٤ لتجسّد هذه الحقائق ولتعمل كجامعة لنضالات الفلسطينيـين، ولتجسّر الفجوات التي تحققت بين الخصوصيات الفلسطينية ووقف تناميها في المواقع المختلفة. والمنظمة، بصفتها هذه ليست دولة وليست حكومة، فهي لا تملك سلطة أي منها؛ وهي من الناحية الثـانية ليست مؤسسـة غير حكومية بالمعنى المتعارف عليه، لأنها الوعاء الجامع للمؤسسات غير الحكـومية الفلسـطينية ولكل فرد فلسطيني. وهي تملك نفوذاً يكاد يرقى إلى درجة السـلطة. ولذلك هي هيئة محـايدة ازاء مختلف قـوى المجتمـع الفلسـطيني وتكـويناتـه، ولا تخضـع للنقـد والمسـاءلـة من قبـل الفلسطينيين، ولكنها رغم ذلك اكتسبت صفة الإطار السياسي الجامع.

---

(٤) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين (بيروت: مركز دراسـات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٢٦.

(٥) ابراهيم، «بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكميـة والكيفية،» ص ٦٨٤ ـ ٦٨٧، وبـرهان غليـون، «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية،» ورقة قدّمت إلى: ندوة المجتمع المـدني ودوره في تحقيق الديمقراطية، التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، ٢٠ ـ ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢.

وتدير المنظمة قيادة (القيادة) مشكّلَة من قوى سياسية تمثل «فئات طبقية»[6] تصطرع فيما بينها تارة وتتحالف تارة أخرى. وهي نظرياً، تخضع للنقد والمساءلة من قبل الفلسطينيين. والقيادة قابلة للتغيير من حيث التشكيل وقابلة للتكيّف من حيث الأداء. وهي جزء من «المؤسسة» النظامية الفلسطينية المشاركة في أجهزة المنظمة (الأحزاب والحركات والجبهات السياسية. . . الخ) وتلك التي تعترف بها ممثلاً شرعياً وحيداً للشعب الفلسطيني دون أن تشارك عملياً في ادارتها. وتشمل أيضاً الأجهزة والتشكيلات والقيادات الفلسطينية والجهاز البيروقراطي للمنظمة.

ويواجه الباحث الفلسطيني حرجاً عندما يحاول مجابهة واقع أداء «المؤسسة» والكشف عن ايجابياته وسلبياته وتقويم النتائج المترتبة على هذا الأداء بسبب الخلط الجاري في ذهن الفلسطيني العادي بين مفاهيم: المنظمة والقيادة والمؤسسة، وتستغل بعض عناصر «المؤسسة» وقياداتها التداخل والخلط بين المفاهيم الثلاثة لإسكات المعارضة وفرض التحكم على سلوكها وأدائها وتفكيرها تحت الادعاء بأن أي نقد موجه لأداء «المؤسسة» هو نقد موجه إلى المنظمة ذاتها. والنتيجة، كما هو متوقع، هي نمو التهيب والخوف من ممارسة النقد الموضوعي لأداء المؤسسة وانحسار الممارسة الديمقراطية[7]. ومما يزيد الأمر تعقيداً أن المؤسسة هي جزء مما اصطلح عليه بـ «الخارج». ويشمل «الخارج» بالاضافة إلى المؤسسة، المؤسسات غير الفلسطينية[8] التي أنشأت عبر سنين طويلة علاقات مع «الداخل» (المؤسسات الأهلية التي نشأت طوعاً في الضفة والقطاع وبمبادرات من أفراد ومجموعات حافظت على استقلالها عن «الخارج» من حيث البنية والأداء) فأسهمت عبر العون المادي والمعنوي الذي قدمته للشعب الفلسطيني، ومن خلال التضامن معه، في تكييف مساره وتوجيهه والتحكّم في أدائه. وهنا تبرز اشكالية اضافية بسبب الخلط بين دور «المؤسسة» و «الداخل» في اطار المنظمة من ناحية، وبين دور المؤسسات غير الفلسطينية التي تستخدم الأوعية الفلسطينية الخارجية أو الداخلية لتحقيق أهداف سياسية، من ناحية ثانية.

---

(٦) استعرت هذا التعبير من: ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ١٦٠، وانظر أيضاً: محمود عبد الفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٩٣.

(٧) يقول فيصل حوراني: «وأصحاب هذا الرأي [اعتبار المؤسسة السياسية مرادفاً للمنظمة] يتجاهلون مدلول الوقائع والحقائق التي تظهر أن الشعب يؤيد المنظمة، حقاً، ويتمسك بصفتها كممثل شرعي وحيد له، حقاً، دون أن تتردد أوساط كثيرة فيه ازاء القيام بواجبها في انتقاد ما تراه خاطئاً في هذا أو ذاك من أوجه سياسية في قيادة المنظمة أو في سلوك هذا أو ذاك من زعمائها». انظر أيضاً: فيصل حوراني، «المقدمات الثابتة للوحدة الوطنية،» **الفكر الديمقراطي**، العدد ١ (شتاء ١٩٨٨)، ص ٢١؛ جميل هلال، «دلالات الانتفاضة المتجددة،» **الفكر الديمقراطي**، العدد ١، (شتاء ١٩٨٨)، ص ١٣ ـ ١٥. ولرأي مقابل انظر: سميح سمارة، «المؤتمر الخامس لحركة فتح: سلطة الكادر،» **اليوم السابع** (٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩).

(٨) المعني بالمؤسسات غير الفلسطينية منظمات الأمم المتحدة، المجموعة الأوروبية، الدول الأجنبية والاسلامية والعربية وأجهزتها الحكومية وغير الحكومية.

٣ ـ ثالث هذه الاشكاليات، وكنتيجة للاشكالية الثانية، هي بروز ظاهرة «البطركية الجديدة» داخل المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع[٩] والمتمثلة بتقمص المؤسسة الحديثة (الحزب، النقابة، الجمعية. . . الخ) لروح «المؤسسة الاجتماعية التقليدية» في فلسطين (القبيلة، العشيرة، الحمولة، العائلة) وذلك بخلاف الادعاءات السياسية ـ وربما الأكاديمية في بعض الأحيان ـ بانقسام المجتمع الفلسطيني إلى «طبقات حصرية»؛ بينما الأصح هو، الحديث عن «فئات طبقية» متمايزة، غير متجهة إلى الانقسام الحاد والتصارع[١٠]. وينطبق الاستنتاج على «الفئات الطبقية» الفلاحية والبرجوازية والعمالية[١١]. لذلك فإن الحديث عن تكامل بناء مؤسسات حديثة قائمة على الانتماء الطوعي الفردي للتشكيلة الاجتماعية حديث مبالغ فيه. وليس هذا الأمر بغريب ما دامت «الفئات الطبقية» الحديثة تولد في أحضان التشكيلات القديمة، وما دامت المراتب الاجتماعية المتوارثة من فترة «ما قبل الرأسمالية» غالباً ما تدخل في تشكيل علاقات الانتاج الحديثة[١٢]. وهكذا يختفي الجوهر التقليدي المتوارث، والولاء العشائري خلف مظاهر تحديثية، ويطغيان على الولاء الطبقي[١٣].

ويصدق القول ـ في حالة فلسطين بعد الحرب العالمية الثانية ومع بدء تطبيق المشروع الصهيوني ـ إن بعض الوجاهات التقليدية التي استمدت نفوذها من ملكيتها للأرض لم تفقد مرتبتها الاجتماعية بعد فقدانها لها[١٤]؛ بل استمرت في ممارسة نفوذها لأسباب غير اقتصادية وغير تاريخية. فقد تحوّلت «المؤسسة الاجتماعية التقليدية» ببنيتها وبقيمها حصناً دفاعياً أمام سعي الحركة الصهيونية في البداية، واسرائيل بعد العام ١٩٤٨؛ للاستيلاء على الأرض الفلسطينية وتهجير سكانها خارجها[١٥]. ومن الطبيعي أن تفضي متابعة اسرائيل لهذه السياسة داخل الضفة والقطاع بعد العام ١٩٦٧، وكذلك استمرارها في تملّك زمام المبادرة فيهما، إلى اجبار الفلسطينيين على اتخاذ مواقف دفاعية منها ومن سياستها، وكذلك إلى توفير أسباب كافية لمحافظة «المؤسسة الاجتماعية التقليدية» على دورها الدفاعي وعلى نفوذها وتعزيزه ـ وهو الدور الذي ميّز أداء الحركة الوطنية الفلسطينية في «الداخل» منذ العام ١٩٦٧. ومن

---

(٩) للتفريق بين مفهوم الأبوية والبطركية، انظر: شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(١٠) نصار، نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، ص ١٥٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٩.

(١٢) عبد الفضيل، التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥، ص ١٩٢ ـ ١٩٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(١٤) الكزاندر شولش، تحوّلات جذرية في فلسطين، ١٨٥٦ ـ ١٨٨٢: دراسات حول التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، نقله عن الالمانية كامل جميل العسلي، ط ٢ ([د.م.]: دار المدى، ١٩٩٠)، خاصة ص ٢١٧ ـ ٢١٨، ٣٢٧ و٣٣٤.

(١٥) Abner Cohen, *Arab Border, Villages in Israel: A Study of Continuity and Change in Social Organization* (Manchester, Eng.: Manchester University Press, [1965]), pp. 1-9 and 177-178.

الطبيعي كذلك أن تسعى الأحزاب والحركات السياسية لتجنيد رؤوس «المؤسسة الاجتماعية التقليدية» واحتوائهم في صفوفها بغرض تعزيز أدوارها في الريف وفي المدينة، وأن تتكيّف هي نفسها - بدرجات مختلفة - مع شروطها. ومن جانب آخر كانت «المؤسسة الاجتماعية التقليدية»، وما زالت بحاجة إلى دعم الأحزاب والحركات السياسية لها بعد أن فقدت مبرر استمرارها المادي بفقدانها قاعدتها الاقتصادية، وذلك لتدعيم شرعيتها. لهذه الأسباب، ولأسباب أخرى مختلفة، التقت مصالح الطرفين على صعيد توافقي، وخاصة بعد أن اعترفت قمة الرباط (١٩٧٤) بالمنظمة ممثلاً شرعياً وحيداً للشعب الفلسطيني. فتنازلت الأولى عن جزء من دورها التقليدي للثانية، بينما تنازلت الأخيرة، جزئياً، عن هدف تجاوز «المؤسسة الاجتماعية التقليدية» وبناء بنية اجتماعية حديثة. وترتب على ذلك تقمّص «المؤسسة» (الأحزاب والحركات والجبهات السياسية) بعض البنى والقيم التقليدية لتتشكل نتيجة ذلك ظاهرة بطركية من نوع حديث.

٤ - رابع هذه الاشكاليات هي حرمان الفلسطينيين من حق بناء دولتهم المستقلة ومؤسساتها المختلفة، الأمر الذي أبقى مجتمعهم مجتمعاً مدنياً مجنّداً للقيام بمهمتين: مهمة تحرير نفسه من هيمنة «غير الفلسطينيين»؛ ومهمة اعمال التمايزات والخصوصيات والتضامنات الجزئية الحية والضرورية[١٦] وتوظيفها توظيفاً ايجابياً لبناء مجتمع قادر على مواجهة التحديات الحضارية.

وفي ظل سعي اسرائيل وحلفائها لتحويل الخصوصيات الفلسطينية في «الداخل» وفي «الخارج» - وكذلك الفروق التي نشأت عبر ما يزيد على أربعة عقود بينها - إلى دينامية تعزز التباعد بين الفلسطينيين وتجعل من الحدود المفرقة بينهم حواجز لا يمكن تخطيها؛ تصبح معالجة التفاضل الجاري - الخصوصيات الفلسطينية - داخل الخصوصية الفلسطينية الواحدة - بموضوعية ومسؤولية، ملحّة للغاية. واستتباعاً لذلك، وكمبرّر له، تصبح المناقشة النقدية الموضوعية والصريحة للبنية الاجتماعية وللمؤسسات المجتمعية والسياسية والعلاقات السلطوية الممارسة بينها وداخل كل واحدة منها ضرورية. فالكشف عن الايجابيات والسلبيات؛ يشكّل مقدمة ضرورية لتطويرها وتطوير الوحدة الوطنية، بما تضمنته هذه الوحدة من تعزيز نسيج الشعب الفلسطيني ورفع كفايته في مواجهة التحديات المفروضة عليه.

وبناء على ما تقدم، وتطبيقاً لما أوردت؛ فسوف أعرض في البداية بعض الملامح الأساسية للمجتمع الفلسطيني، والظروف التي مرّ بها تحت الانتداب البريطاني؛ لأنتقل بعد ذلك إلى التعرّف على ظروف المجتمعين الفلسطينيين في الضفة والقطاع بين العامين ١٩٤٨ و١٩٦٧. وسوف تشكّل هذه المقدمة مدخلاً لدراسة المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع تحت الاحتلال الاسرائيلي، الذي سوف أناقشه ببعض التفصيل. وحتى تكتمل الصورة أرى ضرورة التعرف على أداء دولة اسرائيل تجاه الفلسطينيين داخل اسرائيل، وعلى الخبرة التي

---

(١٦) غليون، «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية،» ص ٧٣٥ - ٧٣٧.

اكتسبتها منه. وينبع هذا الاهتمام من استخدام اسرائيل لخبرتها المكتسبة هذه للتحكم في مسار ومصير المجتمعين الفلسطينيين في الضفة والقطاع.

وأشير في ملاحظة أخيرة إلى أن استيفاء دراسة من هذا النوع يحتاج إلى استطلاع أوسع وبحث أعمق وسرد تفاصيل كثيرة لرسم صورة واضحة لتجربة المجتمع المدني في الضفة والقطاع تحت الاحتلال الاسرائيلي. وهذا غير متيسّر في مثل هذه الورقة وضمن الفترة الزمنية المتاحة. لذلك لجأت إلى ذكر بعض الوقائع، وأحلت القارىء إلى مراجع تعينه، على تلمس الواقع القائم حين الرجوع إليها، وعلى آليات الفعل فيه. أما من حيث التحليل فأعتقد أن هناك امكانية لإجراء تحليل أفضل فيما لو توفرت الفرصة والوقت الكافي لجمع المعلومات المناسبة ولإجراء استبيان للأوضاع القائمة يقيس «كم» التغير و«نوعه».

لكل هذا فإن ما أوردت في هذه الورقة يشكّل مدخلاً لدراسة الموضوع ـ مدخلاً حفل بمؤشرات اعتقد أنها أساسية، وبتحليل أُقرّ بأنه أولي وغير حاسم.

أولاً: المجتمع الفلسطيني والتحديات (١٩١٧ ـ ١٩٦٧)

ما يفيدنا به تاريخنا الحديث هو انتقال فلسطين من يد السلطة العثمانية إلى سلطة الانتداب البريطاني في العام ١٩١٧ لتقتسمها في العام ١٩٤٨ كل من اسرائيل والأردن، وليترك قطاع غزة تحت الإدارة المصرية. ولا يتوقف التاريخ عند هذا الحد وإنما يعود ليشهد احتلال اسرائيل للضفة الغربية وقطاع غزة في العام ١٩٦٧.

١ ـ المجتمع الفلسطيني قبل العام ١٩٤٨

خضع المجتمع الفلسطيني منذ العام ١٩١٧ لمواجهة غير متكافئة. فقد كان عليه مواجهة خطة صهيونية متعددة الأبعاد، تسعى إلى بناء وطن قومي لليهود تحت حماية سلطة الانتداب البريطاني. وكانت المواجهة تعني التحدي، وكانت تعني الإعداد لها. فإنشاء وطن قومي لليهود وإنشاء مجتمع يهودي في فلسطين كانا يعنيان بالضرورة الاعتداء على حقوق ومصالح أهل فلسطين. لم ينشأ المجتمع اليهودي في فلسطين نشوءاً طبيعياً كما نشأ المجتمع الفلسطيني على أرضها، وإنما جرى تجميعه من مناطق مختلفة من العالم وإسكانه في فلسطين ليجري تشكيل مجتمع موحّد عن طريق اختزال بعض القيم والتقاليد الوافدة مع القادمين اليهود وجمع بعضها الآخر لتتشكل منظومة جديدة يتبناها الجميع. واستخدمت لتحقيق هذا الغرض مؤسسات مختلفة منها مؤسسات التعليم، والعمل العبري (حصر العمل في المؤسسات اليهودية باليهود فقط)، ومؤسسات حديثة اقتصرت عضويتها على اليهود فقط (الهستدورت، الكيبوتسات، الموشافات... الخ). وضمن عملية الصهر هذه بقيت الثقافة والتقاليد الأوروبية هي المسيطرة. فقد كانت النخبة والرموز القومية أوروبية أو متأثرة بالثقافة الأوروبية والتقاليد الأوروبية. وعلى الصعيد الاقتصادي بقيت السيطرة في يد اليهود من الأصول نفسها.

نجحت القيادة اليهودية الأوروبية في تشكيل مجتمع مشبع بمنظومة القيم اليهودية التي نمت في أوروبا. وكان لهذا النجاح ايجابياته على نمو المجتمع اليهودي داخل فلسطين، وكذلك سلبياته. فقد تمكّن هذا المجتمع من الاعتماد بدرجة عالية على الذات وتهميش دور الفلسطينيين في فلسطين بإزاحتهم باستمرار عن الأرض وعن المصادر الطبيعية واستغلال الاثنين لصالحه بكفاءة أعلى من الكفاءة التي كان يستغلها الفلسطينيون. وبنى المجتمع اليهودي قاعدة علمية يعتدّ بها في الجامعة العبرية، وفي التخنيون، وفي معاهد البحوث التي كان يديرها. ولا غرابة في ذلك، فقد تلقى دعماً واسعاً وحماية من سلطة الانتداب البريطاني ومعونة مادية كبيرة من أثرياء اليهود. واستعان في بناء نجاحه على عقول يهودية مارست البحث والتعليم والتنمية والادارة في بلدانها الأصلية، فجاءت إلى فلسطين مسلحة بعلم وخبرة كان يفتقدهما المجتمع الفلسطيني.

ويمكن تلمّس السلبيات في السلوك الفردي والجماعي اليهودي. فقد تميز الأخير بالقسوة والعدوانية وبتمثل دور الأبطال الأسطوريين. وقد أجادت ياعيل ديان (ابنة وزير الدفاع الاسرائيلي موشيه ديان) في وصف هذه القسوة في روايتها (أحسد الخائف Envy the Freightened)[١٧]. وانعكست التربية القاسية للإنسان اليهودي على سلوك مجتمعه تجاه «الأغراب» ـ وهم في هذه الحالة الفلسطينيون. فقد تميّز هذا السلوك بالعدوانية والقسوة وإخضاع القيم الحضارية لمقتضيات البرنامج الصهيوني دون وازع ودون اعتبار لحقوق الآخرين.

في الجانب الآخر وجد المجتمع الفلسطيني نفسه أمام مهمة استعادة المبادرة من سلطة الاحتلال ومن المجتمع اليهودي، وبناء الذات وجسر الهوة الحضارية بينه وبين العالم المتطور؛ ووجد نفسه كذلك أمام مهمة مقاومة الاستيطان اليهودي. وكان عليه مواجهة هذه المهمات وهو مثقل بقيم اجتماعية معيقة تجاوزتها الظروف؛ فبنيته الاجتماعية بنية بطركية تسندها قاعدة اقتصادية تعززها وتدعمها. والجزء الأعظم من الملكية الزراعية والعقارية كانت مملوكة على الشيوع بين أفراد الحمولة أو العائلة أو القبيلة. وكان الاقتصاد الفلسطيني اقتصاد كفاف بعيد عن التأثر بآليات السوق وبمحفزاته، يعتمد أساساً على الزراعة البعلية وتربية الماشية والتجارة[١٨]. وفضلاً عن ذلك كان المجتمع الفلسطيني مجتمعاً معرّضاً لضغوط خارجية تسعى

---

(١٧) هناك أبحاث عدة حول هذا الموضوع ليس حصرها بالأمر اليسير. وأشير هنا إلى بحثين وإلى رواية وهي جميعاً تمثّل وجهة النظر الاسرائيلية:

Shmuel Noah Eisenstadt, *Israeli Society*, Publication Series in the History of Zionism and the Yishuv (New York: Basic Books; London: Weidenfeld and Nicolson, 1967); V.D. Segre, *Israel: A Society in Transition* (London; Oxford: Oxford University Press, 1971), and Yael Dayan, *Envy the Frightened* (London: Weidenfeld and Nicolson, [1961]). (A Novel).

(١٨) Cohen, *Arab Border, Villages in Israel: A Study of Continuity and Change in Social Organization*, pp. 4-6 and 19-20, and Roger Owen, «Economic Development in Mandatory Palestine, 1918-1948,» in: George T. Abed, *The Palestinian Economy: Studies in Development Under Prolonged Occupation* (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1988).

إلى تكييف أدائه بما يتناسب مع هدف بناء وطن قومي لليهود. وكان عليه ـ وهو يواجه الظروف والشروط الصعبة التي أشرت إليها، وأمام غياب التكافؤ بين قدراته وقدرات سلطة الانتداب البريطاني والمجتمع اليهودي الناشىء ـ بناء آليات دفاعية مناسبة. وبسبب من بنيته ومن الظروف المحيطة به لجأ المجتمع الفلسطيني إلى ردود فعل ناتجة من الانفعال بعيداً عن المبادأة والتخطيط المسبق، فكشف بذلك عن خلل في بنيته وفي أدائه.

وتأتي أحداث العام ١٩٤٨ لتكشف عن مزيد من الخلل فيهما، الأمر الذي تجلّى واضحاً في عجزه عن مواجهة النتائج المترتبة على صدور قرار التقسيم وانتهاء الاحتلال البريطاني (١٩٤٧) وكذلك عن سلب الأنظمة العربية لدوره في رسم مستقبله. ورغم ذلك فإن الاحتكاك المباشر بين المجتمع الفلسطيني من ناحية وبين المجتمع اليهودي وسلطة الانتداب البريطاني من ناحية ثانية، سرّع في عملية تحديثه[١٩] وزيادة كفايته وتحسين أدائه. والمتتبع لسلوكه ما بين العام ١٩١٧ والعام ١٩٤٨ يتلمّس الفرق. فقد مارس الفلسطينيون العمل السياسي خلال هذه الفترة عبر مؤسسات حديثة نسبياً، وتعاملوا مع آليات السوق، وتعرّضوا لرياح التغيير الاجتماعي. ومن هنا شعروا بالحاجة إلى انشاء مؤسساتهم الخاصة، وإلى بناء مجتمعهم الحديث ومقرطته[٢٠] وصولاً إلى التكافؤ مع المجتمع اليهودي. وكان من نتائج ذلك ظهور الأحزاب الفلسطينية والنقابات العمالية والمهنية والجمعيات الخيرية والأندية الرياضية والجرائد اليومية والمجلات الأسبوعية والشهرية وغيرها من المؤسسات التي برزت الحاجة إليها في القطاعات الحياتية المختلفة.

٢ ـ المجتمعات الفلسطينية بعد انشاء دولة اسرائيل

أدى انشاء دولة اسرائيل، بالأسلوب الذي تمّ فيه، إلى تقطيع أوصال المجتمع الفلسطيني وتشتيته في مواقع جغرافية متباعدة. وأصبحت الصلة بين التجمعات الفلسطينية الجديدة غير متيسرة بالضرورة. ورغم ذلك بقيت العلاقات العائلية قوية، واستمرت العلاقات على مستوى الموقع الجغرافي الواحد بين العائلات التي هاجرت منه أصلاً قائمة[٢١]. وأخذت المواجهة والصراع الذي ميّز مسيرة المجتمع الفلسطيني منحىً جديداً، وبرزت خصوصيات فلسطينية اقتصادية واجتماعية في مجتمعات الشتات. ولست هنا في مجال استعراض التحوّلات التي جرت في جميع المواقع الفلسطينية، ولكنني بحاجة إلى القاء بعض

---

(١٩) لا أعني بالحداثة والتحديث ما ترمي إليه نظرية الحداثة التي لها أتباعها ومعارضوها، وإنما أعني بها تطوير قيم وبنى المجتمع لتتمكن من مواكبة المسيرة الحضارية التي انقطع عنها بسبب ظروف داخلية بنيوية وخارجية تفرض محيطاً وبيئة غير ودية تجاهه. بمعنى آخر تعظيم الحوافز للخروج من شرنقة التخلف وللدخول في مرحلة الانفتاح المسؤول على العالم.

(٢٠) استخدام لفظ «مقرطة» بدل «دمقرطة» لسهولة اللفظ (والاستعمال) ولجرسه المتناغم مع الصوتيات العربية.

(٢١) انظر على سبيل المثال: Rosemary Sayigh, *Palestinians: From Peasants to the Revolutionaries*, Middle East Series; no. 3 (London: Zed Press, 1984).

الضوء على علاقة المجتمع الفلسطيني في اسرائيل مع الدولة اليهودية الناشئة وكذلك للتعرّف على أداء المجتمعين الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة.

أ ـ المجتمع الفلسطيني في ظل دولة اسرائيل

وعندما نعود إلى العام ١٩٤٨؛ وإلى ما تبعه من أحداث؛ وعندما ندرس الأداء الاسرائيلي تجاه الفلسطينيين الذين تحوّلوا إلى أقلية داخل حدود الدولة الناشئة نلاحظ اختلاف الأولويات عند الفلسطينيين نتيجة لذلك. فلم تعد المهمة الأولى عندهم جسر الهوة الاجتماعية والاقتصادية مع المجتمع اليهودي في اسرائيل، وإنما أصبحت منع اتساعها، وخاصة بعد أن هدمت السلطة الاسرائيلية عدداً كبيراً من القرى العربية[٢٢]، وعمدت إلى إحداث ثلاثة معازل فلسطينية رئيسية منفصلة عن بعضها البعض داخل حدودها: المجتمع البدوي في الجنوب، ومجموعة قرى المثلث، والوجود الفلسطيني في الجليل؛ وجعلت من التفاعل بين هذه المعازل وكذلك بين مكوناتها من القرى والتجمعات السكانية الأخرى أقرب إلى المستحيل منه إلى الممكن. وميّزت في تعاملها مع الفلسطينيين بين الدروز والبدو واخوانهم الآخرين[٢٣]؛ وميّزت كذلك بين المسلمين والمسيحيين، وبين منطقة جغرافية معينة ومنطقة جغرافية وأخرى. وساهم الحكم العسكري الذي فرضته اسرائيل على المعازل الفلسطينية (١٩٤٨ إلى ١٩٦٦) في زيادة درجة تحكّمها في المجتمع الفلسطيني وفي أدائه. وعـزّزت مصادرة الأراضي وتحويل جزء كبير من الفلسطينيين من ملاّكين إلى أجراء في السوق الاسرائيلية عملية التحكّم المشار إليها. ورغم جميع هذه الاجراءات وتخلخل قاعدة المجتمع البطركي الاقتصادية بسبب الاجراءات الاسرائيلية، إلا أنها عززت، من الناحية الثانية، العلاقات التقليدية بين أفراد الحمولة الواحدة[٢٤]، مما أدى إلى تعايش نظامين متناقضين. فمن ناحية كان على المجتمع الفلسطيني اللجوء إلى التركيبة الاجتماعية القائمة على العشائرية

---

(٢٢) بلغ عدد القرى العربية التي هدمت في داخل حدود اسرائيل ٤٤٣ قرية جرى تهجير سكانها الفلسطينيين خارج حدودها أو نقلهم إلى قرى أخرى وتوطينهم قسراً هناك، وذلك لإسقاط احتمال نشوء ظاهرة لاجئين داخل حدودها. ويبلغ عدد السكان الذين رحلوا من قراهم المدمرة أو مدنهم القائمة (١/٤/١٩٤٥ ـ ٣١/١٢/١٩٧٦) ١٣٧,٤٥٤ نسمة. أما الزيادات التي سجلت في المعازل العربية المشار إليها فقد تحققت نتيجة انتقال بعض سكان القرى المدمرة إليها وبسبب الزيادة الطبيعية بين السكان. احتسبت الأرقام من:
Basheer K. Nijim, ed., *Toward the De-Arabization of Palestine/ Israel, 1945-1977* (Dubuque, Iowa: Kendall/ Hunt Publishing Company, ©1984).

(٢٣) وفضلاً عن ذلك، هناك ٣٢ قرية غير معترف بها من قبل السلطة الاسرائيلية ويفترض بأنها معرضة للهدم. *وقد نشأت هذه القرى كضرورة حياتية للسكان*. انظر: المدن والقرى العربية في اسرائيل: موجز احصائي، ١٩٩٠ (يافا: مركز يافا للأبحاث، ١٩٩١)، ص ٣٤٨ ـ ٣٧٠.

(٢٤) Cohen, *Arab Border, Villages in Israel: A Study of Continuity and Change in Social Organization*, pp. 177-178; Elia T. Zureik, *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*, International Library of Sociology (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1979), pp. 66 and 141, and S. Abu Ghosh, *The Impact of the Elective Local Council System on Arab Traditional Society in Israel* (Jerusalem: Israel Institute of Applied Social Research, [n.d.]), p. 114. (Memeographed).

التقليدية دفاعاً عن الذات والثقافة والمعتقد والتعليم والأرض والحقوق الأخرى باعتبارها هي المؤسسة الفلسطينية الباقية صاحبة الخبرة الطويلة، التي تحتفظ بدرجة من التماسك بحيث تستطيع توفير الحد الأدنى من الحماية للمجتمع الفلسطيني، رغم تخلخل قاعدتها الاقتصادية؛ ومن ناحية ثانية، كان تنامي تماثل الفلسطيني مع فردية المجتمع الاسرائيلي وعدوانيته تتصاعد مع ازدياد تفاعله معه والتكيّف مع آلياته. وقد عزّز انخراطه في العمل المأجور وممارسته الانتخاب المباشر على المستويين العام (الكنيست)[٢٥] والخاص (المجالس المحلية) مزيداً من تحلّل العلاقات البطركية التاريخية تدريجياً وظهور بطركية من نوع جديد.

ومن الجدير بالذكر أن انتخابات المجالس المحلية في المجتمع الفلسطيني في اسرائيل، ما زالت تتصف بالتنافس بين قوائم تغلب عليها الصفة العائلية؛ بينما أسقط التمثيل النسبي السائد في انتخابات الكنيست، الاعتبار العائلي إلى حد بعيد. وليس غريباً والحالة هذه أن نلاحظ غلبة الصفة الدفاعية على أداء الأقلية الفلسطينية في اسرائيل ولجوء هذه الأقلية إلى أوعية اجتماعية مختلفة يغلب على بعضها التخلّف الاجتماعي، ويغلب على بعضها الآخر طابع انتماء الأفراد الطوعي إليها. ورغم ذلك يمكن القول إن المؤسسات الأخيرة ما زالت تحمل في تكوينها بعض عناصر وآليات المجتمع البطركي. وبدأت البطركية الجديدة (وهي حالة مهجنة من الأبوية التقليدية، اكتسبت مظاهر المؤسسة الحديثة واحتفظت في الوقت نفسه بقدر كبير من القيم التقليدية) تحتل موقعاً واضحاً في المجتمع الفلسطيني في اسرائيل. ولعل ظاهرة السير المتعرّج الذي ميّز أداء المؤسسات المدنية في المجتمع الفلسطيني داخل اسرائيل في المدة الأخيرة ما يؤكد بداية تجذّر هذه الظاهرة وانتشارها.

ب ـ المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع

وإذا ما التفتنا إلى ما خلّفته أحداث العام ١٩٤٨ في الضفة والقطاع نجد أمراً مختلفاً عمّا حدث داخل المجتمع الفلسطيني في اسرائيل. فقد بقيت هاتان المنطقتان الفلسطينيتان خارج الارادة الاسرائيلية وخارج قدرة الفلسطيني على التحكّم بمصيرهما. فقد ألحقت الضفة الغربية بالمملكة الأردنية الهاشمية بأسلوب يفتقر إلى الديمقراطية الصحيحة[٢٦]، وبقي قطاع غزة راكداً تحت الإدارة المصرية لعقدين من الزمان. وهكذا مرّت المنطقتان في وضعين مختلفين وبتجربتين غير منسجمتين أو متكاملتين بالضرورة، وذلك بسبب البعد الجغرافي بينهما من ناحية، وبسبب اختلاف فلسفة وأهداف ومنهج نظامي الحكم في كل واحد منهما من ناحية ثانية. وفضلاً عن ذلك فإن التغيرات العميقة التي لحقت بكل من الضفة والقطاع بدرجات متفاوتة وخاصة من حيث التشكيل السكاني الذي أحدثته الهجرة الواسعة إليهما، وتفاوت مواردهما الطبيعية وظروفهما الاقتصادية وما تركته هذه التغيرات من آثار اجتماعية

---

(٢٥) الكنيست هو البرلمان الاسرائيلي.

(٢٦) حول أسلوب الضم القسري، انظر: مهدي عبد الهادي، المسألة الفلسطينية ومشاريع الحلول السياسية، ١٩٣٤ ـ ١٩٧٤ (صيدا، لبنان: منشورات المكتبة العصرية، ١٩٧٥).

مختلفة ـ أقول عززت هذه التطورات الفروق بينها، وبطبيعة الحال بين أداء كل من المجتمعين الفلسطينيين فيها.

اتصف نظاما الحكم في الضفة والقطاع خلال الفترة من العام ١٩٤٨ وإلى العام ١٩٦٧ بالصرامة والاغتراب عن حاجة الناس، فقد كانت مشاركة المجتمعين الفلسطينيين في ادارة شؤونهم الخاصة في حدّها الأدنى، وفضلاً عن ذلك عمل نظاما الحكم على اعادة الفلسطينيين إلى «بيت الطاعة» باسم القومية تارة، وباسم التقاليد والقيم تارة أخرى. ففقد الفلسطينيون في كل من الضفة الغربية وقطاع غزة جزءاً من القدرة على المبادرة الذاتية التي اكتسبوها خلال المواجهة مع الانتداب البريطاني والاستيطان الصهيوني رغم تواضعها. وتنامت ظاهرة الاتكال مرة أخرى على مبادرة الأنظمة العربية لإيجاد حل للعدوان على الفلسطينيين مع بقاء المحفزات عندهم لاستعادة المبادرة. ومن هذه المحفزات الشعور المتواصل عند الفلسطينيين بأن وضعهم الجديد الذي ترتب على قيام اسرائيل، هو وضع انتقالي ومؤقت؛ وأن توقعهم تحقيق وضع أفضل بإرادة فلسطينية مبرر وممكن، وخاصة بعد أن ثبت عجز أنظمة الحكم العربية القائمة والانقلابات العسكرية التي قامت في بعض البلدان العربية عن اقناعهم بجدية ادعائها بالحرص على تحقيق طموحاتهم واسترداد حقوقهم أو تقديم البديل الأفضل لهم.

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن تسلّط النظام الأردني في الضفة الغربية والمصري في قطاع غزة على المؤسسات الأهلية وتهميش دور الفلسطينيين في ادارة شؤونهم عزّز التعارض بين الفلسطينيين و «أولياء أمورهم» الجدد، وشجعهم على السعي لاستعادة المبادرة في الموقعين.

وهنا لا بد من الاشارة إلى اختلاف أداء الفلسطينيين في الضفة والقطاع عن أداء المجتمع الفلسطيني في اسرائيل؛ وكذلك إلى اختلاف الأداء الفلسطيني في الضفة الغربية عنه في قطاع غزة. ولهذه الاختلافات أسبابها، فمن ناحية حرم الفلسطينيون في اسرائيل من الصلة مع الوطن العربي؛ وكان عليهم بعد أن استولت السلطة الاسرائيلية على المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية التي كانت قائمة في عهد الانتداب البريطاني، وانسحاب بعض المؤسسات المدنية الفلسطينية منها إلى الضفة الغربية، واندثار البعض الآخر؛ أن يبدأوا العمل من نقطة الصفر لبناء مؤسسات مدنية خاصة بهم. ومن ناحية ثانية كان عليهم أن يقبلوا مرغمين بسيادة الدولة اليهودية بمؤسساتها المختلفة عليهم، وأن يتكيّفوا مع الوضع الجديد ما دامت اسرائيل قد اكتسبت شرعية اقامتها من منظمة الأمم المتحدة ونالت اعترافاً بها. وبناء عليه استمر الاحتكاك المباشر الذي سبق اقامة الدولة بين المجتمع الفلسطيني في اسرائيل وبين المجتمع اليهودي قائماً، واستمرت عملية تحديث المجتمع الفلسطيني فيها ولكن تحت شروط مجحفة بحق الفلسطينيين، وذلك بسبب القيود المستجدة التي فرضتها السلطة الاسرائيلية.

أما في الضفة والقطاع فقد اختلف الأمر. فقد ترتب على قيام دولة اسرائيل واستمرار

حالة الحرب بينها وبين جيرانها واقفال الحدود بينهم انقطاع الاحتكاك المباشر بين المجتمعين الفلسطينيين في الموقعين مع المجتمع اليهودي وتباطؤ عملية التحديث التي بدأت في ظل الادارة الانتدابية. وهنا سوف أتناول المجتمعين في الضفة والقطاع بالبحث والشرح، كلا على حدة.

(١) المجتمع الفلسطيني في الضفة

واجه المجتمع الفلسطيني في الضفة مهمة التكيّف مع وضعه الجديد بعد أن فقدت الضفة صلتها الجغرافية والمجتمعية بقطاع غزة وبالمنطقة الساحلية وبالمثلث والجليل والنقب من فلسطين، وفقدت بذلك جزءاً من مصادرها الطبيعية والبشرية ومجالها الحيوي. وكان عليها أن تكيّف علاقاتها مع معايير المملكة الأردنية الهاشمية (الضفة الشرقية) بعد ضمّها إليها، رغم اختلاف مستويات التطور بين الجانبين، ورغم تقدم الأولى وتخلّف الثانية، وخضوع الضفتين إلى حكم ملكي وراثي اتوقراطي يستند إلى قاعدة دينية. وبغض النظر عن الفروقات القائمة، نمت العلاقة بين الضفتين لأسباب مختلفة، منها ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ تنامي كثافة الوجود الفلسطيني في الضفة الشرقية، والمساهمة الفلسطينية في ادارة أجهزة الدولة الأردنية عبر مؤسساتها الرسمية، وتنامي النشاط الاقتصادي الفلسطيني في الضفة الشرقية وصلات القرابة مع اللاجئين فيها. وتزامنت هذه التطورات مع ظهور الثروة في الخليج وانخراط أعداد كبيرة من أبناء الضفة الغربية في العمل هناك. وبذلك يكون تعامل وتفاعل الضفة مع المتغيرات في الوطن العربي قد تعززا، تتأثران به وتؤثران فيه؛ ومع العالم الخارجي بشكل غير مباشر عبر قنوات محددة وضمن ضوابط صارمة.

ورغم ذلك فقدت الضفة الاحتكاك المباشر مع المتغيرات في العالم الخارجي بعد انسحاب سلطة الانتداب البريطاني واغلاق الحدود بينها وبين المجتمع الاسرائيلي. وتراجعت عملية التحديث في مجتمع الضفة الغربية عن اندفاعها السابق الذي شهدته في فترة الأربعينيات، وبدأت في الوقت نفسه في التكيّف النسبي مع القيم المحافظة التي سادت الوطن العربي بعامة ومنطقة الخليج والأردن بخاصة. ولكن أبناء الضفة، وغيرهم من الفلسطينيين الحاملين بذرة التحديث من المرحلة السابقة على هجرتهم من المنطقة التي أصبحت اسرائيل، وأولئك الذين عاشوا تجربة التحديث والذين خضعوا لعملية التكيف النسبي التي أشرت إليها؛ أصبحوا آلية من آليات التغيير في الوطن العربي.

وبخلاف ما استجد داخل المجتمع الفلسطيني داخل اسرائيل، استمرت المؤسسات المدنية التي كانت قائمة في الضفة الغربية قبل العام ١٩٤٨ في أداء دورها السابق، وانتقلت إليها مؤسسات أخرى كانت تعمل فيما أصبح في دولة اسرائيل بعد ذلك. وفضلاً عن ذلك، وبسبب اتصال الضفة الغربية بالوطن العربي، امتد نشاط بعض المؤسسات العربية إليها من خلال الاتحادات العربية النوعية التي قامت في عقدي الخمسينيات والستينيات، وكذلك نشاط بعض المؤسسات الاسلامية. فنشأت فروع لها وللنقابات العمالية والجمعيات المختلفة

عبر نظيراتها الأردنية في الضفة الغربية، واستعاد الفلسطينيون بعض نشاطهم الرياضي ودورهم الثقافي.

وعلى المستوى السياسي، غاب دور الهيئة العربية العليا والأحزاب السياسية الفلسطينية فيما عدا الشيوعيين. فقد بقي دور هؤلاء فاعلاً بعد العام ١٩٤٨ تحت اسم «عصبة التحرر الوطني». ونشأت حركات أخرى، وامتد نشاط مؤسسات سياسية عربية إلى الضفة أو استعادت حركات نشاطها بعد ذلك فيها؛ فنشأت فروع لحزب البعث العربي الاشتراكي، وتأسس حزب التحرير الاسلامي، واستعادت جماعة الاخوان المسلمين بعض نشاطها السابق، وظهرت تيارات قومية عربية في مقدمتها حركة القوميين العرب. وبقيت هذه المؤسسات السياسية عاملة في السر. فلم يسمح النظام الأردني لبعضها بالعمل العلني إلا في فترة لاحقة ولفترة محدودة، وذلك في أواسط الخمسينيات عندما أجريت أول انتخابات حرّة في الأردن.

(٢) المجتمع الفلسطيني في القطاع

واختلف الأمر في قطاع غزة. فقد وقع القطاع ضحية نتائج تدمير اسرائيل لجميع القرى الفلسطينية الساحلية في جنوب فلسطين (٨٧ قرية)؛ ولجوء معظم أهلها إليه. ولأن قطاع غزة محدود المساحة، قليل المصادر الطبيعية، معزول واقعياً، عن الوطن العربي (تحدّه اسرائيل من الشمال ومن الشرق، وتحدّه صحراء سيناء من الناحية الجنوبية، ويحدّه من الغرب البحر الأبيض المتوسط)، ظهرت فيه مشكلات متعددة، يأتي في مقدمتها: ارتفاع فجائي في الكثافة السكانية بنسبة عالية جداً وهبوط في مستوى المعيشة؛ فاستنزفت مصادر مياهه، وتأكلت رقعته الزراعية. وقد أدى ذلك إلى ركود في الناحية الاقتصادية وإلى اعتماد التوالد الذاتي لتنمية واقعه الاجتماعي والقيمي في بعدٍ عن التفاعل مع العالم الخارجي. وفضلاً عن ذلك لم يبق من المؤسسات المدنية في القطاع إلا عدد قليل منها؛ فقد بقيت الجمعية الطبية العربية ـ (تشمل الأطباء والصيادلة والأطباء البيطريين) وجمعية المحامين، وكلتاهما أنشئتا في القدس في بداية الأربعينيات ـ وكذلك بعض الجمعيات الخيرية والرياضية. وفضلاً عن هذه المؤسسات كانت هناك حركات سياسية تعمل بشكل سري، ولم يعد للهيئة العربية العليا والأحزاب السياسية السابقة على انشاء دولة اسرائيل، أي دور تلعبه في القطاع.

ثانياً: الضفة والقطاع تحت الاحتلال الاسرائيلي

لم يأت الاسرائيلي إلى الضفة والقطاع لينشىء سلاماً مع الفلسطينيين، وإنما أتى غازياً ليطرد أهلهما وليحل يهوداً محلهم. وهو بهذه الصفة ليس محتلاً تقليدياً، وإنما هو محتل يسعى إلى اقتلاع المجتمع الفلسطيني من أرضه بعد تقطيع أوصاله وتدمير قيمه وتبديد طاقاته. وباختصار هو محتل يعمل على افقاد الشعب الفلسطيني مبررات وجوده واستمراره[٢٧].

(٢٧) حول طبيعة الاحتلال الاسرائيلي للضفة والقطاع من الناحية القانونية، انظر: التكروري وياسين، =

ومما لا شك فيه أن عامل الزمن ـ كان مهماً وما يزال ـ ليحقق الاسرائيلي هدفه هذا، وكي يطوّع الفلسطينيين والعالم الخارجي للقبول بالأمر الواقع الذي يعمل على تحقيقه. وقد ساعدته ظروف مختلفة على جعل احتلاله أطول احتلال في التاريخ الحديث.

والاسرائيلي في العام ١٩٦٧ ليس هو اليهودي الذي عرفه الفلسطينيون في العام ١٩٤٨. فقد جاء الاسرائيلي إلى الضفة والقطاع عام ١٩٦٧ مسلحاً بسلطة قواته العسكرية النظامية وبعمل مؤسساته المختلفة، وبخبرة تسعة عشر عاماً من التعامل مع المجتمع الفلسطيني ضمن حدود دولته. وفضلاً عن ذلك سجل الاسرائيلي الرقم القياسي في سرعة الانتقال من مرحلة بناء الدولة إلى مرحلة احتلال أراضي الغير والتوسّع على حساب جيرانه. فقد أنشأ الدولة وحصل على الاعتراف بها واحتل بعض أراضي الدولة الفلسطينية التي خصّها بها قرار التقسيم للعام ١٩٤٧ خلال أشهر معدودات فقط. وبعد ذلك بثماني سنوات احتل قطاع غزة وصحراء سيناء، واحتل بقية فلسطين وصحراء سيناء وهضبة الجولان السورية، ولما يمض على انشاء الدولة تسعة عشر عاماً. وتكشف هذه الأحداث عن عدوانيته وعن دينامية كامنة عنده للتوسع شبه منفلتة. وتصور الوقائع التالية ديناميات التغير وآلياته التي خضع لها المجتمع الفلسطيني بعد العام ١٩٦٧.

١ ـ اجراءات الاحتلال الاسرائيلي في الضفة والقطاع

ترفض السلطة الاسرائيلية الاعتراف بأن اتفاقيتي لاهاي واتفاقية جنيف الرابعة تنطبقان «قانونياً» على الأرض المحتلة. وترى اسرائيل أنها تملك الرجوع إلى هذه الاتفاقيات بشكل انتقائي. وبناء عليه أصدرت السلطة الاسرائيلية بعد العام ١٩٦٧ ما يزيد على ١٣٠٠ تعديل على القانون الأردني الساري المفعول في الضفة الغربية، وعلى ١١٠٠ تعديل على القانون الانتدابي الساري المفعول في قطاع غزة. ورغم اختلاف عدد التعديلات في الموقعين فإن الغرض من احداثها هو تكييف الوضع القانوني وتوفيقه فيهما لتسويغ تصرفات السلطة الاسرائيلية تجاه المجتمعين الفلسطينيين في الضفة والقطاع أمام العالم. وتشمل التعديلات المشار إليها كل ما يتعلق بمناحي الحياة. وهي بطبيعتها اجراءات تقييدية تفقد الانسان الفلسطيني القدرة على المبادأة وعلى استعادة المبادرة[٢٨].

وفضلاً عن التعديلات التي أدخلتها اسرائيل على القوانين السارية المفعول، واستناداً إليها، عمدت إلى وضع قيود على التنمية الاقتصادية والثقافية والتعليمية والاجتماعية؛

= **الضفة الغربية وقانون الاحتلال الغربي**. وحول سلوك الاحتلال الاسرائيلي فيها، انظر: رجا شحادة، **قانون المحتل: اسرائيل والضفة الغربية**، ترجمه من الانكليزية محمود زايد (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٠).

(٢٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: شحادة، المصدر نفسه، وجيفري أرونسون، **سياسة الأمر الواقع في الضفة الغربية: اسرائيل والفلسطينيون من حرب ١٩٦٧ إلى الانتفاضة**، ترجمة حسني زينة (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٠).

وفتحت المجال واسعاً أمام المستوطنين لاستباحة الأرض والمصادر الطبيعية الفلسطينية؛ وعملت على تطويع التعليم لتنظيم خدمة سوق العمالة فيها، ولتموينه باحتياطي عمالي رخيص الأجر.

ومن ناحية ثانية سمحت السلطة الاسرائيلية بفتح معاهد التعليم العالي وخفضت من فرص توظيف خريجيها بكبح تطور الاقتصاد الفلسطيني. فرفعت بذلك سقوف استيعابهم في سوقها أو في السوق الفلسطينية، ووفرت بذلك الحوافز لهم للهجرة إلى خارج الضفة والقطاع.

وقد ترتب على هذه الاجراءات، وعلى القيود المفروضة على التنمية بشكل عام، وعلى اهمال السلطة المحتلة انشاء الأوعية الاجتماعية المناسبة وتوفير الكفايات البشرية لمعالجة المشكلات المترتبة على فتح المجتمع الفلسطيني على قيم المجتمع الاسرائيلي وآلياته دون أخذ الحيطة الضرورية؛ تنامي هذه المشكلات وتفشي الأمراض الاجتماعية.

٢ ـ البنية الاجتماعية الفلسطينية تحت الاحتلال الاسرائيلي

رغم التباينات بين المجتمعين في الضفة والقطاع ـ وهي امتداد للتباينات التي تحققت خلال الفترة من العام ١٩٤٨ وحتى العام ١٩٦٧، إلا أن المحفزات للتماثل فيما بينهما بعد العام ١٩٦٧ كانت كثيرة. ويأتي في مقدمة هذه المحفزات الاتفاق على برنامج الحد الأدنى السياسي القائم على انهاء الاحتلال الاسرائيلي وممارسة حق تقرير المصير؛ وكذلك اتفاقهما على أن منظمة التحرير الفلسطينية هي ممثل الشعب الفلسطيني الوحيد في جميع أماكن انتشاره. وقد عززت عودة الاتصالات بينهما الروابط العائلية القديمة، واستعادت جزءاً من نفوذها ودورها في الحياة العامة. وساعدت المواجهة مع العناصر الخارجية، وفي مقدمتها الاحتلال الاسرائيلي، على تبادل الخبرة بين الموقعين وتنسيق الأداء في أحوال متعددة. ولا يمكن التقليل من دور المؤسسات المدنية الجديد التي نشأت في الموقعين في تعزيز اللحمة بين الضفة والقطاع، مما يبرر الحديث عن مجتمعي الضفة والقطاع باعتبارهما مجتمعاً واحداً.

٣ ـ النسق الفلسطيني أمام النسق الاسرائيلي

يفتقر المجتمع اليهودي في اسرائيل إلى عوامل الهضم التي تتصف بها بعض المجتمعات الأخرى. فهو مجتمع مغلق على يهوديته غير قابل للذوبان في مجتمعات أخرى، ولا «يسمح للأغيار» بالانصهار فيه. ولعجزه عن ذلك ولمحافظته الشديدة على «نقائه» وبسبب من طبيعته العدوانية؛ لا يملك المجتمع اليهودي في اسرائيل وسيلة لتحقيق التوسع الأفقي الذي ينشده إلا بإزاحة الفلسطينيين من مواقعهم وتوطين يهود فيها.

والحديث عن أداء المجتمع اليهودي في اسرائيل هو الحديث عن نسق (System) يتشكل من المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية، والمدنية الاسرائيلية ونشاطاتها بالتداخل

وبالتكامل مع بعضها البعض في اسرائيل نفسها وفي داخل الأرض المحتلة. وهو بأدائه المتكامل وانطوائه على ذاته يستفز ويحفز نظيره الفلسطيني للعمل ضده.

والنظير الفلسطيني، بطبيعة الحال، هو النسق الفلسطيني المشكّل من منظومة المؤسسات المدنية الفلسطينية ونشاطاتها المختلفة في القطاعات الحياتية الفلسطينية في الضفة والقطاع. وتشكّل هذه المنظومة في مجموعها أصول البنية التحتية الفلسطينية المستقلة وآلية تدعيمها وانمائها وتطويرها. والنسق الفلسطيني، فضلاً عن ذلك، هو تلاحم جدلي بين الهدف السياسي الفلسطيني، المتمثل في انهاء الاحتلال وممارسة حق تقرير المصير والسيادة على التراب الوطني الفلسطيني، وبين منظومة النشاطات الفلسطينية في جميع أماكن وجودها؛ وهو جزء أساسي من النسق الفلسطيني العام ـ هذا النسق الذي يشمل المؤسسات والنشاطات الفلسطينية كافة.

والاختلاف بين النسقين الفلسطيني والاسرائيلي واضح من حيث البنية. ففي حين يتشكّل النسق الفلسطيني من مؤسسات مدنية فقط، يتشكّل نظيره الاسرائيلي من المؤسسات الرسمية وغير الرسمية والمدنية في اسرائيل.

وتتميز المؤسسات المدنية الفلسطينية عن مثيلاتها في معظم أنحاء العالم بأنها لا تعمل في ظل حكم وطني، وإنما تعمل في ظل احتلال اقتلاعي. وإذا كان من أدوار المؤسسات المدنية في ظل حكم وطني هو الرقابة الشعبية على أداء الأجهزة الرسمية وتعبئة الجماهير، وتفعيل الديمقراطية وتعميق المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار؛ فإن دور المؤسسات الفلسطينية في ظل الاحتلال الاسرائيلي هو الصراع من أجل الوجود، ووقف تدمير المجتمع الفلسطيني وتبديد ثقافته وطمس دوره التاريخي. وتواجه المؤسسات المدنية في الضفة والقطاع ضمن الظروف القائمة حالياً، انجاز مهمتين في آن واحد: مهمة صيانة الوجود الفلسطيني وتطويره والمحافظة على ثقافته الوطنية وتثبيت الانسان الفلسطيني فوق أرضه وتحريره من الاحتلال؛ وتواجه أيضاً مهمة القيام بالمسؤوليات العادية التي تمارسها المؤسسات المدنية في ظل ظروف عادية.

٤ ـ مراحل تطور النسق الفلسطيني، في الضفة الغربية وقطاع غزة

مرّ النسق الفلسطيني في مراحل تطور ثلاث بعد العام ١٩٦٧. ويمكن التعرّف على هذه المراحل بدراسة سوسيولوجية المؤسسات السياسية الفلسطينية وأدائها داخل الضفة والقطاع. اتصفت المرحلة الأولى من تطوره (١٩٦٧ ـ ١٩٧٣) بالحيرة والتكيّف. فقد عملت مؤسسات الضفة الغربية المختلفة لاستعادة الوضع الذي كان سائداً قبل العام ١٩٦٧ باعتباره مدخلاً للوصول إلى حق تقرير المصير. ولذلك لعب الأردن، بجهازيه الحكومي والمدني دوراً بارزاً في تسيير الأوضاع فيها. وعلى الصعيد السياسي استمر أداء المؤسسات الحزبية (الحزب الشيوعي، الإخوان المسلمون، القوميون العرب) على حاله، وكذلك بناها واتصالها مع قياداتها في «الخارج». ولم تأخذ المؤسسات المحلية في الضفة أو فروع المؤسسات الأردنية فيها دوراً مستقلاً في هذه الفترة، رغم بعض البدايات المتواضعة التي لم يكتب لها النجاح.

وفي قطاع غزة، الذي كان مجتمعه يفتقر إلى مؤسسات أهلية مناسبة أصلاً ـ وبسبب الحيرة التي انتابت قياداته ـ لجأ إلى تشكيل الجبهة الوطنية المتحدة سراً من بعض المؤسسات السياسية ومن بقايا جيش التحرير الفلسطيني للقيام بأعمال مسلحة ضد الجيش الاسرائيلي. ورغم نجاح الجبهة في استنهاض الهمم وكسر حاجز الخوف من السلطة المحتلة وتعزيز الثقة بالنفس؛ إلا أنها، وبسبب ارتباط بقايا جيش التحرير الفلسطيني بقيادته في الخارج، لم تكن عامل بناء لمؤسسات مدنية أو تفعيل القائم منها.

ومن ناحية ثانية تميّزت هذه الفترة بالتقاء المجتمعين الفلسطينيين في الضفة والقطاع، وبدء عملية التكيّف بينهما تمهيداً للمرحلة الثانية.

أما **المرحلة الثانية (١٩٧٣ ـ ١٩٧٦)**، فقد تميّزت ببروز دور المنظمة، على الصعيد العربي بعد أن نالت الاعتراف بها (القمة العربية في الرباط ١٩٧٤) كممثل شرعي وحيد للشعب الفلسطيني، وبعد تنامي دورها السياسي في الضفة والقطاع؛ وكذلك تنامي اهتمام المنظمات السياسية الفلسطينية (المؤسسة) في «الخارج»، بالنضال السياسي كمكمل للكفاح المسلح، وخاصة بعد تشكيل الجبهة الوطنية الفلسطينية في الأرض المحتلة (١٩٧٣) سراً من العناصر السياسية الرئيسية (فتح، الحزب الشيوعي الأردني، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين وشخصيات مستقلة). وللمرة الأولى يبرز دوران فلسطينيان متمايزان على المستوى السياسي: دور «الداخل» ودور «الخارج». وكان التمايز في حقيقته انعكاساً للتمايز الاجتماعي الذي تحقّق بسبب الشتات الفلسطيني في العامين ١٩٤٨ و١٩٦٧، وما ترتب على ذلك من نشوء خصوصيات اقتصادية اجتماعية في المهاجر الفلسطينية المتعددة، وتزامن اهتمام «المؤسسة» في الخارج بالنشاط السياسي داخل الضفة والقطاع مع اهتمام مؤسسات غير فلسطينية بتعزيز دورها ومع سعي المؤسسات المدنية الفلسطينية لتعزيز هويتها الفلسطينية[٢٩].

وشهدت هذه الفترة بروز نوعين من المؤسسات المدنية: المؤسسات المسجلة رسمياً، كالجمعيات الخيرية ومؤسسات التعليم الأهلية التي تعترف بها السلطة القائمة، وحركات الجذور (Grass roots movements). وتميّزت الأخيرة بعدم استئذانها أحداً لبدء نشاطها، وعدم انتظارها تعليمات من أي جهة سياسية، وعدم سعيها للحصول على ترخيص من السلطة لمباشرة عملها. وإنما كان ظهورها استجابة واقعية وتلقائية لحاجات مجتمعية. وكانت بدايتها العمل التطوعي من قبل مجموعات من الشبان في بداية السبعينيات، ثم انتشر نشاط هؤلاء في مدن الضفة والقطاع وفي الريف الفلسطيني بشكل عام وتبنته مؤسسات التعليم العالي كجزء الزامي من متطلباتها للتخرّج. وسوف أعود إلى هاتين الظاهرتين: ظاهرة «الداخل والخارج» وظاهرة المؤسسات وحركات الجذور في جزء آخر من هذه الدراسة.

---

(٢٩) حول هذا الموضوع، انظر: Ibrahim Al-Dakkak, «Back to Square One: A Study in the Re-emergence of the Palestinian Identity in the West Bank, 1967-1980,» in: Alexander Schölch, ed., *Palestinians Over the Green Line* (London: Ithaca Press, 1983).

ومن أبرز أحداث **المرحلة الثالثة** (١٩٧٦ ـ ١٩٨٢) نجاح الجبهة الوطنية الفلسطينية في احتلال معظم مقاعد المجالس البلدية في انتخابات العام ١٩٧٦ رغم سرية نشاطها، وتشكيل لجنة التوجيه الوطني في العام ١٩٧٨ كقيادة علنية، وتصاعد اهتمام «الخارج» بمجريات العمل في «الداخل»، وتدشين مرحلة جديدة من العلاقة بين «الداخل والخارج».

أبرزت النتائج الباهرة لانتخابات المجالس البلدية في العام ١٩٧٦ ظاهرة جديدة تتمثل في استعادة الحركة الوطنية الفلسطينية جزءاً من السلطة الفعلية في الضفة الغربية بشكل خاص، وذلك بسيطرتها على الأكثرية الساحقة من مقاعد المجالس البلدية. وقد أعطاها هذا النجاح الثقة بقدرتها على تعزيز النسق الفلسطيني كخطوة هامة لأخذ زمام المبادرة في القطاعات الحياتية الأخرى من السلطة الاسرائيلية. وكنتيجة لذلك شهدت الفترة موضوع البحث تحوّلاً تدريجياً من العمل الخيري إلى العمل التنموي، فتشكل مجلس التعليم العالي (١٩٨٠) للتنسيق في القطاع التعليمي وعقد مؤتمر التنمية من أجل الصمود (١٩٨١)، وجرت محاولات أخرى لتشكيل مؤسسات اجتماعية واقتصادية أخرى.

وعلى صعيد آخر، برزت المنافسة بين «الداخل» و «الخارج» وخاصة بعد أن تعزز دور «المؤسسة» وانشائها أجهزة مركزية متعددة لتكثيف الفعل الفلسطيني والتنسيق بين مكوناته بغرض احداث مواجهة أنجع مع السلطة الاسرائيلية؛ وكذلك لمواجهة ضغوط الأنظمة العربية والأجنبية على المنظمة وعلى المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع بكفاية أعلى. وقد نالت الاجراءات الفلسطينية الخارجية تأييداً متحفظاً من الفلسطينيين في «الداخل» وبخاصة بعد انشاء اللجنة الأردنية الفلسطينية لدعم صمود الأرض الفلسطينية المحتلة في العام ١٩٧٨ بقرار من القمة العربية في بغداد. فقد رأى الفلسطينيون في أدائها وسيلة لتعزيز صمودهم وتنسيق الجهود المختلفة ومنع الازدواجية من ناحية؛ ورأوا فيها من ناحية ثانية، محاولة لاستعادة سيطرة «الخارج» على نشاط المؤسسات المدنية في «الداخل»، وطمس ومحاربة حركات الجذور، دون أن تقوم اللجنة بدور مدروس لإحداث تنمية مجزية في الضفة والقطاع. وبرز في هذه الفترة مفهومان للصمود: مفهوم **الصمود الساكن** ومفهوم **الصمود المقاوم**. والفرق بين المفهومين عند الفلسطينيين واسع؛ وهو يشمل ضمن أمور أخرى مسألة يعتبرها الفلسطينيون أساسية، وتتمثل في السؤال التالي: هل للفلسطينيين في الضفة والقطاع دور في صناعة القرار أم أنهم مجرد متلقين له، عاملين على تنفيذه؟ بمعنى هل يعني دعم الصمود تعزيز قدرة المجتمع الفلسطيني وتمكينه للاعتماد على نفسه وتحفيز طاقاته وامكاناته وتجنيدها في المعركة ضد الاحتلال؟ أم أنه يعني تعزيز الاتكالية بين صفوفه وتعميق تبعيته «للخارج» وترك مهمة «التفكير» للمؤسسات الخارجية سواء كانت فلسطينية أو خلاف ذلك؟ وهل من حق المجتمع الفلسطيني ـ بعد رفع السيطرة الأردنية والمصرية عنه ووقوعه تحت الاحتلال الاسرائيلي ـ أن يوظف التحرّك الجماهيري لتعزيز النضال ضد السيطرة الاسرائيلية ولتوسيعه، أم يترك تقرير هذا الأمر «للمؤسسة»؟

وتخفي هذه التساؤلات قلقاً مشروعاً عند الفلسطينيين في الضفة والقطاع على مصير

حركات الجذور بالذات، التي بدأت تنتعش في الضفة والقطاع بما تحمله من تباشير «مقرطة» العلاقات الاجتماعية؛ ويشمل القلق مصير بقية المؤسسات المدنية الفلسطينية في الضفة والقطاع، وهي التي كان المعول عليها لملء الفراغ الذي كان يخلفه تآكل المجتمع البطركي تحت ضغوط الاجراءات الاسرائيلية وتنامي انخراط الفلسطينيين في العمل المأجور. وبعبارة أخرى كانت احتمالات ظهور «بطركية جديدة» فلسطينية خارجية تقلق القيادات الفلسطينية داخل الأرض المحتلة خوفاً من انتشار الاتكالية فيها.

وهنا ننتقل إلى المرحلة الحالية التي بدأت بحل لجنة التوجيه الوطني في العام ١٩٨٢ بقرار من وزير الدفاع الاسرائيلي وتزامنت مع الاجتياح الاسرائيلي للبنان وبما تلاه من نقل قيادة منظمة التحرير الفلسطينية إلى تونس. وقد تميّزت هذه المرحلة بتراجع واضح في أداء الحركة الوطنية في الضفة والقطاع. فقد صدرت خلال هذه الفترة مجموعة من الأوامر العسكرية كان من أبرزها قرار انشاء الادارة المدنية (تابعة مباشرة للحكم العسكري الاسرائيلي) وقرار حل بعض المجالس البلدية، وطرد معظم رؤساء البلديات الذين فازوا في انتخابات العام ١٩٧٦[٣٠]. وبذلك خسرت الحركة الوطنية السلطة التي كانت تمارسها من خلال هذه المؤسسات، وخسرت حرية الحركة النسبية في الشارع الفلسطيني التي فرضتها لجنة التوجيه الوطني بنشاطها العلني. وجاء قرار اسرائيل بإنشاء روابط القرى من بعض العملاء الفلسطينيين[٣١] بمثابة استعادتها لزمام المبادرة من المؤسسات المدنية الفلسطينية واعادة ترسيخ آليات المجتمع البطركي التقليدي وتوظيفها لخدمة الادارة المدنية. واتخذت عملية الترسيخ أسلوب ربط مصالح الناس بمؤسسة روابط القرى العميلة مباشرة.

---

(٣٠) قرار انشاء الادارة المدنية في الضفة الغربية رقم ٩٤٧ (١٩٨١/١١/١) وفي قطاع غزة رقم ٧٢٥ وقرار رقم ٧٣٠ للعام ١٩٨١. وحول الادارة المدنية، انظر:

Junathūn Kuttāb and Raja Shehadeh, *Civilian Administration in the Occupied West Bank: Analysis of Israeli Military Government Order no. 947* (Ramallah, West Bank: Law in the Service of Man, '1982), and

علاء الدين البكري، **الوضع القانوني للبلديات في ظل الادارة المدنية** (القدس: جمعية الدراسات العربية، ١٩٨٣)، ص ٢٤ - ٢٩.

هذا وقد بدأ حل المجالس البلدية المنتخبة بقرار حل مجلس بلدية البيرة (شمال القدس) في ١٩٨٢/٣/١٨ وتلاه قرار بالغاء تعيين رئيس بلدية نابلس (بسام الشكعة) ورئيس بلدية ومجلس بلدية رام الله بتاريخ ١٩٨٢/٢/٢٥.

(٣١) أنشئت أول رابطة للقرى في منطقة الخليل في الأول من آب/ اغسطس ١٩٧٨ وتزامن انشاؤها مع انشاء لجنة التوجيه الوطني التي انبثقت عن مؤتمر القدس في مجمع النقابات المهنية في الأول من تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٨. وقد مارست روابط القرى سلطات واسعة بموجب الأوامر العسكرية رقم ٣٧٨ (المادة ٥٣ - ١ أ)، ورقم ٩٤٦ (٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨١) ورقم ٩٩٩ (آب/ اغسطس ١٩٨٢). ولمزيد من التفاصيل حول دور روابط القرى كمؤسسات عميلة، انظر:

Salim Tamari, «Israel's Search for a Native Pillar: The Village Leagues,» in: Naseer Aruri, ed., *Occupation Israel Over Palestine*, AAUG Monograph; no. 18 (Belmont, Mass.: Association of Arab - American University Graduates, 1989).

ومن المثير للانتباه خلال هذه الفترة، تنامي دور «الخارج» في ادارة المجتمع الفلسطيني. فقد عينت القيادة الفلسطينية في «الخارج» شخصيات من الضفة والقطاع لتمثل الفلسطينيين في حوار مع الولايات المتحدة الأمريكية عبر الأردن. وكانت إحدى هاتين الشخصيتين من الضفة الغربية والشخصية الأخرى من قطاع غزة. ولم يكن للضفة والقطاع رأي في هذا الاختيار. وتنامى نشاط المؤسسات الأمريكية والأوروبية والعربية؛ وشكّل هذا النشاط المتنامي بداية لمسيرة طويلة أفقدت المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع معظم ما اكتسبه من مبادرة ومن دينامية خلال خمسة عشر عاماً سابقة. فتضاءلت مساهمته في صنع القرار الفلسطيني على المستويين السياسي والاجتماعي وتعززت تبعيته «للخارج».

٥ ـ الانتفاضة الفلسطينية

وكان رد الفعل الفلسطيني في «الداخل» على ما أسلفت، وعلى تدهور أوضاعه والاعتداء على حقوقه وكذلك على محاولة النيل من دور وهيبة منظمة التحرير الفلسطينية بليغاً للغاية. فقد خرجت الجماهير الفلسطينية إلى الشوارع لحماية مجتمعها من العبث الاسرائيلي واجراءاته الكيفية وحماية المنظمة من العبث العربي (قمة عمان ١٩٨٧)؛ ولتعلن عن احتجاجها على مصادرة حقها في المشاركة في رسم الاستراتيجية الفلسطينية وعلى فرض التحكّم بأدائها. والانتفاضة حركة جماهيرية نبعت من «جذور» المجتمع الفلسطيني لتعبّر بأكثر الوسائل ديمقراطية عن رأيها. وفي مسيرتها كظاهرة مثيرة للانتباه، مرّت الانتفاضة بثلاث مراحل زمنية: مرحلة الادارة الذاتية التي أفرزت اللجان الشعبية ولجان الأحياء لحل المشكلات اللوجستية (العملانية) التي واجهتها الانتفاضة وخاصة في قطاع غزة (وتميّزت هذه المؤسسات «الجذرية» بأخذ المبادرة في الاستقلال عن المؤسسات السياسية) وهي أقصر الفترات؛ ومرحلة تحالف الفئات السياسية (القيادة الوطنية الموحدة) التي حلّت محلّها، ومرحلة ربط القيادة الوطنية الموحدة بالقيادة في «الخارج». ويحمل هذا التتابع معنى تنامي قدرة «المؤسسة» على التحكم بأداء «الداخل» وتخلف دور المؤسسات المدنية المستقل في المجتمع الفلسطيني.

وفضلاً عن ذلك، خضعت الانتفاضة لتدخل من نوع آخر في مسيرتها. فقد أثارت الانتفاضة مشاعر الانسان في معظم أنحاء العالم بما أظهرته من وجه حضاري انساني في وجه الاجراءات الاسرائيلية الوحشية ضد المجتمع الفلسطيني، وبما خلّفته هذه الاجراءات من مآس انسانية حفزت الرأي العام العالمي للتضامن مع نضال الانسان الفلسطيني في الضفة والقطاع. فقدم، بالإضافة إلى الدعم الاعلامي، دعماً مادياً للتعويض عن بعض الخسائر الكبيرة التي لحقت بالمجتمع الفلسطيني على المستويين المادي والبشري. وفتحت الحاجة الفلسطينية للدعم المادي الباب أمام مؤسسات رسمية أو شبه رسمية أجنبية لتقديم المساعدة بغرض تنمية نفوذها السياسي داخل المجتمع الفلسطيني ولتعزيز تبعيته «للخارج»، وفضلاً عن ذلك إلى تسهيل قيام مظاهر بطركية جديدة تشارك فيها مؤسسات غير فلسطينية.

٦ ـ الفئوية الفلسطينية ودورها في صناعة «البطركية الجديدة»

أبدأ هنا بتناول تطور بنية الفئات السياسية داخل الأرض المحتلة دون تخصيص إلا حيثما تظهر حاجة إلى ذلك. ولما كانت الفئات السياسية تستمد عضويتها من المجتمع الفلسطيني، فمن الطبيعي أن تحمل بعض ملامح هذا المجتمع وصفاته ومزاجه العام وأن تتكيّف مع بنيته. وتؤكد نتائج انتخابات المجالس البلدية في العام ١٩٧٦ هذه الحقيقة. وتكشف هذه النتائج عن مفارقات يأتي في مقدمتها التعارض الظاهري بين انتماء رؤساء البلديات المنتخبين إلى الحركة الوطنية وبين أصولهم العائلية. ولما كانت الحركة الوطنية تتشكل تعريفاً من فئات سياسية يعتمد تنظيمها على انخراط الأفراد في صفوفها على أسس طوعية فردية وتتبنى برامج اجتماعية، نلمس هنا تعارضاً بين مواقف رؤساء البلديات السياسية وبين مواقعهم الاجتماعية. ويكشف تحليل نتائج الانتخابات على صعيد أعضاء المجالس البلدية عن مفارقات اضافية؛ فقد تشكّلت المجالس البلدية من ممثلين عن العائلات المتنفذة ومن ممثلين لشرائح اجتماعية تحتل السلم الاجتماعي الأدنى في مدنها. ويمكن الافتراض، والحالة هذه، أن المجتمع الفلسطيني ما زال يمرّ بمرحلة دقيقة؛ فهو يرنو إلى التخلّص من الاحتلال من ناحية ـ وهو هدف لا خلاف عليه بين شريحة اجتماعية وشريحة أخرى، مما يذيب الفروق في مواقفها السياسية ـ وهو من ناحية ثانية يعيش حالة صراع اجتماعي حقيقي في ظروف غير مؤاتية تعيد رسم الحدود بين الشرائح المختلفة بقسوة.

وإذا ما سمحنا لأنفسنا بتعميم هذه الظاهرة على التنظيمات السياسية في الأرض المحتلة لوجدنا أنفسنا أمام المفارقة نفسها. فالبنى الاجتماعية للفئات السياسية متشابهة. وتحوي الفئة السياسية الواحدة عناصر الصراع الموجودة في المجتمع الفلسطيني نفسها بعد أن تحالفت فيما بينها لأسباب سياسية. وفضلاً عن ذلك تعاني هذه الفئات عملية توفيق صعبة بين بناها المتعددة الشرائح الاجتماعية والرغبة في تمييز نفسها من غيرها. ويتحقق الهدف الأخير بأسلوب توفيقي. فهي تتبنى برامج اجتماعية غير متمايزة وغير ملزمة لأعضائها في الواقع. ولذلك لا يخضع الأعضاء لبرنامج الفئة من حيث الأداء. فالتعليمات الصادرة عن قيادة الفئة السياسية تتجاوز البرنامج في معظم الأحيان. فهي تسمح للزعيم (وفي هذه الحالة الأمين العام) بالاستمرار في قيادة فئته وتعديل مسارها دون معارضة تذكر. وإذا ما ظهرت معارضة داخل الفئة الواحدة، أو تعارض بين وجهتي نظر، فغالباً ما تحلّ هذه الاشكالات بانقسام الفئة، وخاصة إذا ما تعذّر اقناع الأطراف المختلفة بالاحتكام إلى الوسيلة الديمقراطية. ويتحوّل الأمين العام مع الزمن ـ وكما يكشف تاريخ الفئات الفلسطينية ـ إلى «رمز» لا نائب أو بديل له؛ وقد يتحوّل المؤسسون الآخرون، أو ما يسمى بالقيادات التاريخية، إلى «رموز» تستدعي وحدة التنظيم واستمراره، المحافظة عليها واصطناع هيبة لها تتجاوز كفايات أفرادها الحقيقية في بعض الأحيان.

والاتفاق بين الفئات السياسية الفلسطينية مرهون بالاتفاق على الأهداف القريبة المدى التي تحدّدها «الرموز»، وتحلّ الصفقات الفوقية محل الممارسة الديمقراطية، وتتذبذب الوحدة

الوطنية صعوداً وهبوطاً حسب الظروف وحسب درجة الاتفاق والاختلاف بين «الرموز». وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الأمناء العامين مقيمون في الخارج (ما عدا واحداً منهم) وكذلك معظم «الرموز» الأخرى، يتضح لنا جزئية دور فروع «الداخل» في صناعة القرار على مستوى الفئة الواحدة وعلى مستوى القرار الفلسطيني العام لأنها تابعة لقياداتها في الخارج. وبتنامي استخدام وسائل الاتصال الحديثة بين القيادات والفروع أصبحت القيادات على علم أفضل بالتطورات الجارية في المجتمع الفلسطيني، وأصبحت أقدر على التدخل في تفاصيل العمل اليومي.

وعلى صعيد آخر استعادت التشكيلات الاجتماعية التقليدية في الريف الفلسطيني بعض مبررات استمرارها في جو التنافس الفئوي بين التنظيمات السياسية. فانتماء رئيس الحمولة أو أحد أفرادها المتنفذين إلى تنظيم سياسي معين، أصبح يعني بالضرورة انتماء معظم أعضاء الحمولة نفسها إلى هذا التنظيم. وبالمقابل يعني ذلك انتماء الحمولة المنافسة للحمولة الأولى في القرية نفسها إلى تنظيم منافس. وهكذا عادت بعض مظاهر الصراع القديم بين الحمائل المتنافسة جزئياً، ولكن في أوعية التنظيمات السياسية القائمة هذه المرة، مما عزّز الصراع السياسي وأعطاه، بالإضافة إلى مضامينه الأخرى، مضموناً عشائرياً أكثر وضوحاً.

٧ ـ مظاهر الانقسام الطولي في المجتمع

ولما كانت التنظيمات السياسية هي الأكثر تنظيماً على المستوى الجماهيري فقد نشأ العمل التنموي أساساً ضمن أطرها معتمداً منهجاً في التعامل مما أورث العمل التنموي الصراع السياسي وأخضعه إلى حد بعيد لمقتضياته. وقد تعزّز دور الفئات السياسية في العملية التنموية بعد تراجع دور العمل الخيري القائم على الصدقة. وهكذا تأسّس العمل التنموي في الأرض المحتلة في اطار الانتماءات الفئوية، مما أبرز ظاهرة الازدواجية في التخصص وتهميش دور المؤسسات المستقلة. وترتب على ذلك أن حصرت المؤسسة التنموية التابعة لفئة سياسية معينة عملها في نشاطات تقليدية تلقى مقاومة أقل من قبل سلطة الاحتلال، وركزتها جغرافياً في مواقع الصراع السياسي بشكل خاص؛ واستتباعاً لهذا النهج تردّدت في معالجة أمور هامة تستدعي درجة أعلى من التحدي والمواجهة مع السلطة المحتلة يحتاج إليها المجتمع. وقد لا يكون غرضها من ذلك تجنّب السلطة وغضبها بقدر ما يكون حماية المؤسسة ذاتها ومصالح القائمين عليها، وكذلك مواجهة الطرف السياسي المنافس بخدمة نظيره للخدمات التي يقدمها في موقع معين. والدافع كما هو واضح، هو دافع تنظيمي سياسي في معظم الأحوال، يأخذ في اعتباره حاجة المجتمع وأولوياته بعد استيفاء مصلحة التنظيم أولاً؛ وهكذا تكون النتيجة تكرار الخدمة المقدمة مرات عدة من جهات فلسطينية في الموقع نفسه دون مبرر.

لا خلاف بأن ممارسة التعددية حق مشروع، وهي تسمح بالخلاف ضمن الوفاق الوطني. ويمارس الفلسطينيون الديمقراطية في الحدود التي يفرضها التشكيل الاجتماعي القائم لمؤسساته، ويمارسون في اطارها الاختلاف والاتفاق. ولكن، ومهما اتسع صدر التعددية،

فهي لا تسمح بقسمة النسق الفلسطيني الواحد طولياً إلى بنى متصالحة مع ذاتها ومتصارعة مع بعضها البعض، تنتفي قابليتها للجمع الحسابي ما دامت بناها منغلقة على ذواتها، وما دامت تجنح الواحدة منها نحو التكامل والاكتفاء الذاتي في اطار مؤسساتها الحزبية الخاصة.

ولتلافي تنامي الانقسام الطولي في المجتمع وانهيار نسيجه الاجتماعي جرت محاولات متعددة لمعالجة هذه الظاهرة. وقد أخذت المحاولة الأخيرة شكل انشاء مجالس عليا للقطاعات الحياتية المختلفة تخطط وتموّل وتنفّذ المشاريع الضرورية عبر المؤسسات القائمة. ويفترض في المجالس المقترحة توفير آليات مركزية لاستلام المساعدات الخارجية وتوظيفها حسب أولويات يتم الاتفاق عليها.

يشكل المدخل المقترح - ظاهرياً على الأقل - مخرجاً من البعثرة التي تعانيها الجهود الجارية لتطوير النسق الواحد وصيانته؛ ولكنه من الناحية الثانية يعزّز المأزق الذي يعيشه المجتمع الفلسطيني.

وأشير هنا إلى أربعة مآخذ على انشاء المجالس العليا يأتي في مقدمتها: استلهام القائمين على انشاء المجالس تجربة مجلس التعليم العالي، الذي أنشىء في العام ١٩٨٠ أساساً لخدمة العملية التعليمية من خلال التخطيط والتمويل والتنفيذ، ثم استحال مع الوقت إلى جهاز بيروقراطي كابح لتطوير التعليم في الأرض المحتلة، وإلى جهاز تحكم يخضع أداؤه بدرجة عالية «للخارج». وثاني هذه المآخذ هي طريقة تشكيل المجالس. فهناك مبالغة واضحة في تمثيل الفئات السياسية على حساب التمثيل المهني والأهلي (غير المنتمي إلى فئات سياسية)، وهناك صراع بين الفئات على نسبة التمثيل ودرجة الهيمنة التي تسعى كل فئة إلى تحقيقها. وأما ثالث هذه المآخذ فيأتي من الخوف على مصير حركات الجذور وعلى دورها المنشود لتحقيق مزيد من الديمقراطية في المجتمع الفلسطيني. ورابع هذه المآخذ افتقار المجالس العليا إلى مصادر تمويل خاصة بها - وكذلك المؤسسات المشاركة - وتنامي اعتمادها في تمويلها على مصادر غير فلسطينية مما يفقدها بعضاً من استقلالها الذي اكتسبته من خلال نضالها.

ثالثاً: ملاحظات ختامية

يمرّ المجتمع الفلسطيني في مخاض عسير تتداخل فيه الأهداف السياسية بالأهداف الاجتماعية في ظل عوامل معيقة. فالاحتلال الاسرائيلي ما زال فاعلاً في تعزيز عوامل التعارض وذلك بإذكاء الصراع بينها. فهو يرغب في الإبقاء على البنية الاجتماعية البطركية لتعزيز تحكمه بأداء المجتمع الفلسطيني عبرها؛ وهو مبادر أيضاً لتفكيكها بإفقادها قاعدتها الاقتصادية، وبتشجيعه الفلسطينيين على الانخراط في سوق العمل المأجور. وتجد الحركة الوطنية الفلسطينية نفسها أمام مأزق كبير. فهي بطبيعتها - أو كما يفترض فيها - مؤسسة تحديثية تسعى إلى تغيير الواقع المفروض إلى واقع يستجيب لحقوق وتطلعات الشعب

الفلسطيني، وهي تسعى أيضاً إلى المحافظة على وحدته أمام التشتت الذي فرض عليه، وكذلك أمام الحاجة إلى التقليل من دور الخصوصيات المتنامية في المهاجر الفلسطينية على مسيرته السياسية. ولكنها، وهي ابنة المجتمع الفلسطيني، تستبطن آليات تخلّفه. فقد تكيّفت مع بنيته البطركية من ناحية، واكتسبت مظاهر المؤسسة الحديثة من ناحية ثانية؛ وخرج من التفاعل بين التكيّف والاكتساب شكل جديد من البطركية عزّزه التفاضل بين أداء «الداخل» و«الخارج» أمام صعوبة التماثل فيما بينها من حيث الأداء، ناهيك عن التكامل لأسباب تخرج عن طاقة الفلسطينيين.

وهنا يأخذ الصراع في داخل الأرض المحتلة وجوهاً متعددة. فهو من ناحية صراع من أجل البقاء والمحافظة على القيم والثقافة؛ وهو من ناحية ثانية نضال من أجل استعادة وحدة الشعب الفلسطيني الوطنية وتعزيز نسيجه الاجتماعي وتطوير بنيته. وهو فضلاً عن ذلك معني بتحقيق تنمية نوعية في قطاعات الحياة المختلفة لسد الفجوة بينه وبين المجتمعات المتقدمة. لذلك يشعر الفلسطينيون في الأرض المحتلة بالقلق من تجذّر البطركية في الحركة الوطنية عبر فصائلها وفئاتها السياسية وعبر العلاقة مع «الخارج». وهو يرى أن «المقرطة» والتحرّر من الاحتلال يسيران يداً بيد. ويرى أيضاً في انكماش الممارسة الديمقراطية وفي النظر إليها وكأنها ترف يحتمل الانتظار، هو في واقعه، تكريس للآليات التي أدت إلى الوضع القائم، وتكريس للعد التنازلي الذي تشهده الساحة الفلسطينية.

مهما كانت الضغوط ومهما تعاقبت الظروف الكابحة، فإن الفلسطينيين بحاجة إلى وقفة مع الذات، وقفة تعيد تقويم أداء المؤسسة السياسية الفلسطينية في الداخل والخارج وفحص مدى تطابقه مع أهداف إنهاء الاحتلال وممارسة الشعب الفلسطيني لحقوقه الثابتة.

الفصل الرابع عشر

مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي

مصطفى كامل السيد

أولاً: حول مفهوم المجتمع المدني

«المجتمع المدني» مفهوم وثيق الارتباط بالحضارة الغربية، يضرب بجذوره في أصولها القديمة، وتنعكس على مدلولاته خبرات شعوبها المختلفة، والمدارس الفكرية التي تبلورت على أساس هذه الخبرات[1]. ومع أن المدارس التي استخدمت هذا المفهوم لا تتفق على توصيف معين واحد للمجتمع المدني، إلا أن هناك قسمات مشتركة بين التفسيرات المتعددة التي أعطتها له، مما يبرر استمرار استخدام المفهوم نفسه للإشارة إلى الجوانب المتعددة التي تفاوتت هذه المدارس في تأكيدها.

وسوف تسعى هذه المقدمة للإحاطة بالاستخدامات المختلفة لهذا المفهوم بهدف تحديد قسماته العامة التي تتفق عليها معظم المدارس الفكرية التي عولت عليه كأحد اللبنات في بنائها النظري، خصوصاً أن هذا المفهوم قد شاع في الكتابات العربية من دون محاولة جادة لتعريفه. ولذلك فقد يكون السبيل الأحكم إلى الوضوح في تطبيقه هو معرفة أصوله، والخلوص إلى تعريف اجرائي له.

ولعل أهم المدارس التي ارتبطت باستخدام هذا المفهوم هي مدرسة القانون الطبيعي خصوصاً في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والمدرسة الهيغلية، فضلاً عن المدرسة الماركسية بتياراتها المختلفة. وقد اهتمت المدرسة الأولى بالتمييز بينها وبين المجتمع الطبيعي الذي سبق الدولة في تصور أعلامها، بينما اهتمت المدرستان الثانية والثالثة بالتمييز بينه وبين الدولة، وإن اختلفتا في تحديد نمط العلاقة بينهما[2].

---

(١) Norberto Bobbio, «Gramsci and the Conception of Civil Society,» in: Chantal Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), pp. 21-47.

(٢) George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 3rd ed. revised and enlarged (London; Toronto: George G. Harrap and Co. Ltd., 1959), pp. 450-454 and 548-557.

وقد كان جون لوك من أكثر أعلام مدرسة القانون الطبيعي اهتماماً بهذا المفهوم، قصد به وصف ذلك المجتمع الذي دخله الأفراد طواعية لضمان حقوقهم المتساوية التي تمتعوا بها في ظل القانون الطبيعي، ولكن غياب السلطة القادرة على الضبط في المجتمع الطبيعي كان يهدّد ممارستهم هذه الحقوق. لذلك اتفق هؤلاء الأفراد على تكوين ذلك المجتمع المدني ضماناً لهذه الحقوق، ثم تخلوا عن حقهم في إدارة شؤونهم العامة لسلطة جديدة قامت برضائهم والتزمت بصيانة حقوقهم الأساسية في الحياة والحرية والتملك. والتزم أفراد ذلك المجتمع المدني بطاعة تلك السلطة طالما التزمت بعناصر ذلك الاتفاق معهم، أما إذا خرجت عليه، فإنها تفقد كل أسس طاعتهم لها، ويصبح من حقهم أن يثوروا عليها، ويُحلوا محلها سلطة أخرى أكثر اتساقاً في احترامها لحقوقهم. ويتفق كثير من مؤرخي الفكر السياسي على أن صياغة جون لوك لمفهوم المجتمع المدني على هذا النحو كانت تتضمن دفاعاً في مجال النظرية عن الثورة الانكليزية في سنة ١٦٨٨ التي كان جون لوك يؤيدها[٣].

أما الفيلسوف الألماني جورج فريدريك هيغل، فقد أعطى صورة مخالفة للمجتمع المدني في غياب الدولة. فهو مجتمع تسوده الفرقة والصراع والتمزق، يفتقد أي احساس بالوحدة، ويفتقر إلى أي غاية أخلاقية، ولا يتحقق لهذا المجتمع استقراره ولا وحدته إلا في وجود الدولة التي تخلع عليه طابعاً أخلاقياً، وتوجهه نحو غاية أخلاقية محددة. فالدولة في رأيه هي المثل العقلاني في التطور، وهي العنصر الروحي حقاً في الحضارة.

ويعتمد المجتمع المدني على الدولة حتى في القيام بوظائفه الأساسية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، التي لا يستقيم أداؤها من دون التنظيمات التي تضعها الدولة. ووسيلة الدولة في توجيه أفراد المجتمع نحو غايتها الأخلاقية هي بالعمل من خلال الطوائف والاتحادات المهنية، من خلال الطبقات والمجتمعات المحلية، التي من دونها يتحوّل المواطنون إلى مجرد تجمّع ينتقد أي هوية.

والدولة التي تقوم في هذا المجتمع المدني ليست دولة ديمقراطية بالضرورة، بل هي في رأي هيغل دولة غير ديمقراطية ـ فقد كان ينفر من سيطرة الأغلبية ـ ولكنها مع ذلك دولة تحكمها قوانين تبلورت عبر قرون طويلة من تاريخ الأمة. كما أن الذين يقومون على الحكم في هذه الدولة هم طبقة من الاداريين الذين توافرت لهم المعرفة والخبرة. هذه الطبقة التي أسماها الطبقة الكونية (Universal class) هي مذهلة بحكم المولد والتدريب لأن تقوم بوظيفة الحكم لأنها تجسد تقاليد عريقة من السلطة المتراتبة والاجراءات المنتظمة. وقد تصور أن مثل هذه «الطبقة» تتميز بالنزاهة والتجرّد عن أي تحيّز تجاه أي تجمعات، خاصة أنها تمثل العقل في المجتمع.

وقد أشار كثيرون ممن درسوا فلسفة هيغل إلى أن رؤيته الخاصة للمجتمع المدني عكست تقييمه لأحوال المجتمع الألماني في بداية القرن التاسع عشر قبل أن تتحقق وحدته.

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥٠ ـ ٤٥٤.

وقد اعتبر هيغل أن خروجه من أزمته ارتبط بظهور الدولة الواحدة التي ترشد من تطوره، وتقوده على سلم التطور وفقاً لروح العالم[٤].

وإذا كانت الفلسفة الماركسية قد خرجت من تحت عباءة هيغل، إلا أن تصورها للعلاقة بين المجتمع المدني والدولة كان مغايراً لتصوّر هيغل، مثلما كان تصورها لطبيعة العملية الجدلية ونوع القوى المحركة للتطور التاريخي. فالمجتمع المدني وفقاً لكارل ماركس يشمل النشاط الاقتصادي للمجتمع والطبقات القائمة فيه. والمجتمع المدني في رأي كارل ماركس هو القاعدة التي تحدّد طبيعة البنية الفوقية بما فيها من دولة ونظم حضارة ومعتقدات. وقد جاء هذا التحديد للعلاقة في ما بينها في تعريف ماركس الشهير لنمط الانتاج. وقد بنى المفكرون الماركسيون على هذا الفهم للمجتمع المدني تحليلات أكثر شمولاً لمؤسسات المجتمع المدني وعلاقته بكل من الدولة من ناحية وعلاقات الانتاج من جهة أخرى.

وربما كان المفكر الشيوعي الايطالي انطونيو غرامشي هو من أبرز من سعوا إلى تفصيل هذا المفهوم للمجتمع المدني. وقد نسب إلى مؤسسات المجتمع المدني دوراً عالي الأهمية في اكساب الوعي بالوحدة لدى طبقات المجتمع، وفي تمكين طبقة متسيدة اقتصادياً من تحويل سيطرتها على مجتمعها إلى هيمنة مقبولة من أفراده كافة. فهذه الطبقة تسعى إلى أن تكون الاتحادات المهيمنة والنقابات العمالية والأحزاب السياسية، بل والمؤسسات الدينية والاجتماعية هي في صفها، وأن تكون أداة لصبغ كل المجتمع برؤيتها للعالم. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الهيمنة تبدأ في الانهيار عندما تنجح الطبقات الخاضعة في تطوير مؤسسات المجتمع المدني الخاصة بها، وتوجهها تحت قيادة مثقفيها العضويين إلى بلورة هيمنتها المضادة (Counter hegemony) التي يعتبر ظهور بوادرها علامة على تحوّل ثوري قادم في هذا المجتمع، لا يقتصر على انتقال أجهزة الدولة فيه إلى ممثلي أو حلفاء الطبقة الصاعدة، وإنما يمتد هذا التحوّل إلى العلاقات الانتاجية ذاتها وقوى الانتاج، أو قاعدة نمط الانتاج ذاته. وقد دفع هذا الطابع الديناميكي الذي نسبه غرامشي إلى مؤسسات المجتمع المدني بعض الدارسين إلى اعتبار أن غرامشي قد عكس العلاقة التي تصورها كارل ماركس بين البنية الفوقية في أي مجتمع وقاعدته الانتاجية[٥]. فغرامشي في رأيه اعتبر أن المجتمع المدني ينتمي إلى البنية الفوقية، وأن التغير في مؤسسات المجتمع المدني هو المقدمة لتغيير نمط الانتاج ذاته. وخالفهم في ذلك الرأي آخرون[٦]. وأياً كان الرأي بالنسبة إلى هذه التصورات المختلفة للمجتمع المدني، إلا أنه يمكن القول بأن هناك عدداً من العناصر يتفق عليها أغلب الذين استخدموا هذا المفهوم في إطار الحضارة الغربية.

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٤٨ ـ ٥٥٧.

(٥) Bobbio, Ibid., pp. 22-23.

(٦) Jacques Texier, «Gramsci: Theoretician of the Superstructures,» in: Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Theory*, pp. 48-79.

١ ـ في المجتمع المدني رابطة اختيارية يدخلها الأفراد طواعية، ولا تقوم عضويتها على القهر.

٢ ـ يشمل المجتمع المدني العديد من المكونات، من بينها:

أ ـ المؤسسات الانتاجية.
ب ـ الطبقات الاجتماعية.
ج ـ المؤسسات الدينية والتعليمية.
د ـ الاتحادات المهنية والنقابات العمالية.
هـ ـ الأحزاب السياسية.
و ـ عقائد سياسية مختلفة.

٣ ـ الدولة أو المجتمع السياسي لازمان لاستقرار المجتمع المدني وتمتعه بوحدته وأدائه لوظائفه.

٤ ـ ليس من الضروري أن تكون الدولة القائمة في المجتمع المدني الدولة الديمقراطية، ولكنها في كل الحالات دولة غير مطلقة السلطة تخضع في أداء مهامها لقواعد عقلانية، سواء وضع هذه القواعد برلمان تنتخبه أغلبية المواطنين، أو تولّدت عبر تطور تاريخي طويل، وأشرف على تطبيقها طبقة من الاداريين ذوي المعرفة والخبرة.

٥ ـ للمجتمع المدني امتدادات خارج حدوده، تتمثل في توسع بعض عناصره، أو انتقال تأثيرها إلى غيره من المجتمعات، سواء كانت هذه العناصر هي المؤسسات الانتاجية، أو الطبقات الاجتماعية، أو الاتحادات المهنية والنقابات العمالية، أو حتى الايديولوجيات التي بلورتها جماعات اجتماعية معينة في ذلك المجتمع ومثقفوها العضويون.

صحيح أن هذا الفهم للمجتمع المدني يعكس الخبرة الغربية، ومن المشروع أن يكون هناك فهم آخر له يعكس خبرة حضارات أخرى، إلاّ أنه لا بد أن يكون هناك حد أدنى من التماثل في العناصر المكوّنة لهذا المفهوم مما يبرّر استخدامه لوصف ظواهر مقابلة في تلك الحضارات الأخرى. وتمثّل هذه المكونات السابقة في رأي كاتب هذه السطور ذلك الحد الأدنى. أما إذا لم يتوافر ذلك الحد الأدنى في النظرية أو الممارسة الخاصة بتلك الحضارات الأخرى، فلن يكون هناك مبرر للاستمرار في استخدام المفهوم نفسه، ويصبح من الضروري عندئذ ابتكار مفهوم آخر لوصف ظاهرة تختلف في جوهرها عما يمكن تسميته المجتمع المدني. وهذه هي الاعتبارات المنهجية التي لا بد من الأخذ بها عند نقل مفهوم تولد في اطار حضارة معينة لتحليل تطور مقارب في ظل حضارة أخرى، سواء كان هذا المفهوم هو الديمقراطية أم الاشتراكية أم المجتمع المدني.

ثانياً: المجتمع المدني على مستوى الوطن العربي

لن يكون من اليسير التعرّض بالتحليل لمؤسسات يمكن اعتبارها نواة المجتمع المدني على

مستوى الوطن العربي، إن لم يتساءل الباحث أولاً عن مدى وجود مثل هذا المجتمع على مستوى الوحدات القطرية في الوطن العربي. فمع أن من المتصور ألا تكون المؤسسات الاقليمية صورة طبق الأصل عن المؤسسات القطرية، على اعتبار أن هناك تفاوتاً بين أقطار الوطن العربي في مستويات تطورها الاجتماعي والسياسي، مما يرجح أن تكون المؤسسات الاقليمية هي أقرب إلى المتوسط الحسابي للأوضاع القطرية. ولذلك فمن الصعب تصور أن يكون البون شاسعاً بين درجة تطور مؤسسات المجتمع المدني على كل من المستويين. ومع ذلك، فإن التمايز بين طبيعة المجتمع القطري الذي يخضع لدرجة أكبر من الضبط السياسي من جانب مؤسسات الدولة القطرية والمجتمع الاقليمي الذي لا توجد فيه مثل تلك المؤسسات الملزمة التي تتمتع بالقدرة على القهر ـ أجهزة شرطة، محاكم، جيش ـ يفتح الباب واسعاً أمام احتمالات نظرية متعددة، تبرز من بينها ثلاثة احتمالات، تطرحها هذه الدراسة المختصرة في صورة فروض وتساؤلات:

أولها: كلما تطورت مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القطري، زادت صعوبة تطور هذه المؤسسات على المستوى الاقليمي. وتفسير التباين في هذه الحالة، وجود فوارق هامة في المصالح القطرية تحول دون التعاون الفعال على المستوى الاقليمي مما يعرقل تطور مؤسسات المجتمع المدني على هذا المستوى الأخير.

ثانيها: كلما تطورت مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القطري، تطورت مؤسسات المجتمع المدني على المستوى الاقليمي. والتفسير هنا أن التباين في المصالح القطرية محدود. ولذلك فإن تطور مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القطري يوفر قاعدة بنيوية وقيمية لظهور هذه المؤسسات على المستوى الاقليمي. بعبارة أخرى فإن الخبرة والاتجاهات التي تبلورت داخل كل قطر سوف تسهل من تكرار التجربة نفسها على المستوى الاقليمي.

ثالثها: كلما تطورت مؤسسات المجتمع المدني على المستوى الاقليمي، تطورت مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القطري. والتفسير هنا ليس فقط وجود تباين محدود في المصالح القطرية على نحو ييسر من التعاون بين الوحدات القطرية ومؤسساتها عامة كانت أو خاصة، وإنما يضاف إلى ذلك أن التجارب الناجحة على المستوى الاقليمي يمكن أن تكون لها قوة المثل (Demonstration effect) على الصعيد القطري.

أي هذه الفروض أكثر انطباقاً على تجربة الوطن العربي في العقود الماضية التي أعقبت حصول جلّ أنظمته على استقلالها السياسي؟

هذه هي الأسئلة الكبرى التي تحاول هذه الدراسة الإجابة عنها ببلورة بعض الاستنتاجات المبدئية بناء على دراسة بعض المنظمات غير الرسمية العاملة على المستوى الاقليمي في الوطن العربي، أي التي تغطي بنشاطها كل الأقطار العربية.

ولعل الاستعراض السريع لأوضاع المجتمعات العربية بناء على الدراسات والتقارير المتوافرة عن طبيعة هياكلها الاقتصادية وبناها الطبقية وتنظيماتها السياسية يشير إلى عدد من

السمات ذات الصلة بتطور المجتمع المدني فيها. ويمكن ايجاز هذه السمات في الملاحظات التالية:

١ ـ وجود مساحة واسعة من النشاط الاقتصادي في كل هذه الأقطار تسيطر عليها الدولة. فالدور الاقتصادي للدولة يفوق في البلدان العربية الدور الذي تقوم به الدولة في مجتمعات العالم الثالث الأخرى التي تشترك مع البلدان العربية في مستويات متقاربة من التنمية الاقتصادية. فقد كانت نسبة الانفاق الحكومي مثلاً من الدخل القومي الاجمالي في البلدان متوسطة الدخل في العالم الثالث عموماً هي ٢٣ بالمئة في سنة ١٩٨٥، وكانت في البلدان العربية على هذا المستوى نفسه من الدخل تتراوح بين ٣٣ بالمئة و٤٨ بالمئة. وكان متوسط هذه النسبة في البلدان المصدرة للنفط عالية الدخل ٢٩ بالمئة بينما، وصل في الكويت مثلاً إلى ٤٣ بالمئة في العام نفسه(٧).

٢ ـ وجود تباين كبير في طبيعة البنى الطبقية في الوطن العربي. فبينما يتّسع حجم الطبقة المتوسطة والطبقة العاملة ـ وهما عماد المجتمع المدني ـ في بعض هذه البلدان، يضيق حجمهما في بلدان أخرى وتتسع في المقابل نسبة الفلاحين وسكان الريف إلى اجمالي السكان، وذلك بالإضافة إلى أن الولاءات القبلية والعرقية والاثنية عموماً قد قفزت إلى الصدارات من بين محددات الوعي الاجتماعي في العقدين الأخيرين. ويختلف ذلك عن تجربة المجتمعات الغربية التي كان تبلور الطبقات فيها مقدمة ضرورية لتطور مؤسسات المجتمع المدني(٨).

٣ ـ تتباين البلدان العربية من حيث درجة السماح بوجود ونشاط المنظمات المهنية والنقابية والأحزاب السياسية: فبينما تقترب عدة بلدان عربية من تعددية حقيقية في نظمها السياسية ـ المغرب ولبنان، ومصر، والجزائر، وتونس، ثم الأردن واليمن بدرجة أقل ـ تسير بلدان عربية أخرى على طريق التعددية ـ موريتانيا والصومال ـ وتوجد هذه المنظمات تحت سيطرة الدولة ـ في سوريا والعراق وليبيا ـ وتتعرض هذه المنظمات لقيود شديدة بدرجات مختلفة في الكويت والسودان، ويحظر وجودها المستقل في معظم بلدان مجلس التعاون الخليجي.

٤ ـ على الرغم من امكانية التعبير عن ايديولوجيات مختلفة في بعض الأقطار العربية، وهي بالتحديد تلك التي سارت على طريق التعددية السياسية، إلا أن هناك قيوداً واضحة على التعبير الحر عن بعض الايديولوجيات في كل هذه المجتمعات؛ وتقع هذه القيود خصوصاً على أصحاب الرؤى العلمانية والماركسية والاسلامية الراديكالية. وبينما يُسمح بالتعبير الجزئي

---

(٧) World Bank, *World Development Report, 1987* (New York: Oxford University Press, 1987), table no. (23), pp. 246-247.

(٨) محمود عبد الفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٦٧ ـ ١٣٤.

عن هـذه الرؤى في بعض المجتمعـات، لا تعـرف مجتمعـات أخـرى تعبيـراً حـراً عن تعـدد ايديولوجي(٩).

٥ ـ تشـترك كل النـظم السياسيـة العربيـة في أن الدولـة فيها، أيّاً كانت درجـة التعدديـة الحزبية، لا تقبل أي منها بعد أن تكون هناك أي حدود على سلطتها في التعامل مع المجتمع. بعض هذه الدول لا توجد فيها دساتير، ولا قيمة لهذه الدساتير في الـدول الأخرى إمـا لتعدد وطـول فترات وقف العمـل بهـا، أو لشيـوع الأحكـام الاستثنـائيـة، أو لقلة الالـتزام بهـا في الواقع(١٠). وقـد فصّلت تقاريـر منظمات حقـوق الانسان العـربية هـذا الوضـع مما يـوفّر عـلى الباحث مهمة الاسترسال في وصفه(١١).

ومـع ذلك يمكن القـول إن هناك عـلامـات عـلى تبلور مجتمـع مـدني في بعض البلدان العربية، وهي على وجه التحديد تلك التي قطعت شوطاً مهماً على طريق التعددية السيـاسية، إلا أن هذا التطور هو في مرحلة متواضعة، وهو جنيني في البلدان العربيـة الأخرى. أمـا على المستوى الاقليمي، فإن فحص أنماط التفاعل بين الأنظمة العربية وأطـره في المجالات كـافة، ومن المصادر المتاحة، يشير إلى أن هنـاك قاعـدة لوجـود نواة لهـذا المجتمع المـدني على صعيـد الوطن العربي. فمن الناحية الاقتصادية، وعلى الرغم من أن التجارة البينية في الـوطن العربي هي محدودة للغاية، لم تتجاوز وفقاً للتقرير الاقتصادي العـربي الموحـد ٦,٥ بالمئـة من مجموع التجارة العربية، في مجملها وبالنسبة إلى كل من الصادرات والواردات؛ وجاء أكثر من نصف هذه التجارة البينيـة من بلدان مجلس التعاون الخليجي، وسـاهمت البلدان الأعضاء في مجلس التعاون العربي بـ ٢٢ بالمئة من هذه التجارة، وبلدان الاتحاد المغاربي بـ ٩ بالمئة منهـا فقط(١٢). ومـع ذلك كـانت هناك صـور أهم من العلاقـات الاقتصاديـة غير الـرسمية بـين المجتمعات العربية تمثّلت في المشروعات المشتركـة أو الاستثمارات العـربية داخـل الوطن العـربي وفي غير بلدان الأصل بالنسبة إلى هذه الاستثمارات، وإن كان من الصعب الـوصول إلى تحـديد دقيق لعـدد هذه المشروعـات أو حجم الاستثمارات(١٣). كـما تمثّلت أيضاً في حـركة العـمالة العـربية

---

(٩) Mustapha K. Al-Sayyid, «Slow Thaw in the Arab World: Breaking the Bonds of Authoritarianism,» *World Policy Journal* (Fall 1991), pp. 712-715.

(١٠) يحيى الجمل، «أنظمـة الحكم في الوطن العـربي،» ورقة قـدّمت إلى: **أزمة الـديمقراطيـة في الوطن العـربي: بحوث ومنـاقشات النـدوة الفكريـة التي نظّمهـا مركـز دراسات الـوحدة العـربية** (بـيروت: المركـز، ١٩٨٤)، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

(١١) انظر على سبيل المثال: المنظمة العربية لحقوق الانسان، **حقوق الانسان في الـوطن العربي: تقـرير المنظمة العربية لحقوق الانسان عن حالة حقوق الانسان في الوطن العربي** (القاهرة: المنظمة، ١٩٩٠).

(١٢) جامعة الدول العربية، الأمانة العامـة [وآخرون]، **التقـرير الاقتصـادي العربي الموحد، ١٩٩٠،** تحرير صندوق النقد العربي، ص ١٢٥ ـ ١٣٠.

(١٣) انظر مناقشة لهذه النقطة، في:

Jeswald W. Salacuse, «Arab Capital and Trilateral Ventures in the Middle East: Is Three a Crowd?» in: Malcolm H. Kerr and El-Sayed Yassin, eds., *Rich and Poor States in the Middle East: Egypt and the New Arab Order* (Boulder, Colo.: Westview Press; Cairo: American University in Cairo Press, 1982), pp. 132-138.

الوافدة، التي بلغت أعداداً هامة بالنسبة إلى بعض البلدان العربية حتى منتصف الثمانينيات. ولا توجد أرقام موثوق بها تماماً عن حجم هذه العمالة العربية الوافدة، إلا أن أحد المصادر قدّرها بما يقرب من ثلاثة ملايين عامل يعولون مليونين آخرين من أفراد أسرهم الذين يقيمون معهم في البلدان المستقبلة للعمالة. ويمثل هؤلاء العمال الوافدون نسبة بلغت ٤,٦ بالمئة من اجمالي القوة العاملة العربية[١٤]. وبالإضافة إلى ذلك يوجد في الوطن العربي عدد هام نسبياً من المنظمات غير الرسمية العربية، سواء كانت منظمات لرجال الأعمال أو اتحادات مهنية أو نقابات عمالية. صحيح أن بعضها يوجد فقط على الورق، أو تجمّد نشاطه فترات طويلة انعكاساً لتردي العلاقات في ما بين البلدان العربية، إلا أن بعضها قد استمر في الحفاظ على هياكله، بل وتمكّن من مواصلة النشاط على الرغم من الأحوال المتقلبة للعلاقات العربية ـ العربية. كذلك اهتمت بعض الأحزاب السياسية العربية، سواء كان مصرّحاً لها بالعمل في بلادها أم كانت محظورة، بإيجاد رابطة ما تجمعها على المستوى القومي، ومن ثم فقد تعدّدت اللقاءات في ما بين الحركات الاسلامية في الوطن العربي، سواء داخل الوطن العربي أم خارجه. وأشارت الصحف في مناسبات عديدة إلى اجتماعات مشتركة لقيادات الأحزاب الشيوعية العربية، كما توجد في أكثر من بلد عربي فروع لحزب أو حركة سياسية واحدة سعت إلى أن تنشط على مستوى الوطن العربي ككل، كما كان الحال بالنسبة إلى حزب البعث العربي، أو حركة القوميين العرب خصوصاً في الستينيات، قبل أن يدبّ الانقسام في صفوف الأولى، وتتحوّل الثانية إلى الماركسية بعد هزيمة العرب في حرب اسرائيل الثالثة ضدهم. وفضلاً عن ذلك فقد تعدّدت الأطر التنظيمية التي تجمع العديد من هذه الأحزاب، مثل اجتماعات لجان التضامن في البلدان العربية في إطار منظمة الشعوب الأفرو ـ آسيوية، أو في اطار منظمات مثل مؤتمر الشعب العربي. . . الخ. وقد عكست هذه التجمعات الحزبية على مستوى الوطن العربي تعدداً ايديولوجياً واضحاً، برزت فيه على وجه الخصوص تيارات الإسلام السياسي فضلاً عن التوجهين القومي والماركسي.

وعلى الجانب الآخر، فقد أقامت الحكومات العربية تنظيمات رسمية تجمعها، وتسعى إلى التنسيق في ما بينها وبدرجات محدودة من النجاح في مجالات متعددة تمتد من السياسي العام إلى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، تلتقي معظمها تحت مظلة الجامعة العربية. وقد فصلت دراسات سابقة في شرح بنية هذا النظام الاقليمي العربي ورسم معالمه[١٥].

وهكذا، يمكن القول إن هناك هيكلاً لما يسمى المجتمع المدني ينهض على مستوى الوطن العربي، يشمل مباشرة برجوازية وطبقة عاملة عربيتين تعملان على مستوى الوطن

---

(١٤) محمد العوض جلال الدين، «انعكاسات أزمة الخليج الآنية والمستقبلية على الهجرة الدولية في المنطقة مع التركيز على بلدان الإرسال العربية الرئيسية،» (بحث غير منشور، مقدّم إلى منظمة العمل الدولية، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠)، ص ٣.

(١٥) انظر في تفاصيل كل ذلك: جميل مطر وعلي الدين هلال، **النظام الاقليمي العربي: دراسة في العلاقات السياسية العربية**، ط ٣ مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣).

العربي ككل، وعدداً لا بأس به من المهنيين والنقابيين ورجال السياسة الذين خبروا التفاعل مع غيرهم من أبناء البلدان العربية الأخرى في إطار منظمات عربية غير رسمية تغطي بنشاطها مجالات عديدة. وفضلاً عن وجود مؤسسات أخرى تتوجه بخطابها أساساً إلى كل المواطنين العرب، مثل الصحافة العربية المهاجرة، وشبكات اذاعية وتلفزيونية تسعى إلى أن تغطي بإرسالها كل الوطن العربي. ومن ناحية أخرى، توجد الدولة العربية على هذا المستوى من خلال المنظمات الرسمية المشتركة بين الحكومات التي تنضوي في معظمها في إطار الجامعة العربية.

وعلى أي الأحوال، فليست هذه الهياكل جميعها سوى الشرعية الأولى في المجتمع المدني على مستوى الوطن العربي. وتتميز بأنها هي التي تنخرط مباشرة في أنشطته، ولكنها ليست الوحيدة التي تتأثر به. فهذه الهياكل تستمد عضويتها من داخل الأقطار العربية، وتوجه خطابها إلى المواطنين العرب ككل، أو إلى قطاعات محددة منهم، كما أن ما تقوم به من أعمال قد تسهم جميعاً أو البعض منها بدرجات متفاوتة. كما تقوم بينها وبين الهياكل المشابهة على الصعيد القطري علاقات تفاعل متباينة الآثار. وسوف تحاول الأقسام التالية من هذه الدراسة المختصرة استعراض الأدوار التي قام بها كل من اتحاد المحامين العرب والمنظمة العربية لحقوق الانسان كمنظمتين لا يمكن تسميتها مجتمعاً مدنياً على مستوى الوطن العربي. ورغم أن اختيار هاتين المنظمتين لم يكن قرار الباحث إلاّ أنه وحده اختيار وجيه لأن هاتين المنظمتين على وجه الخصوص، من بين كل المنظمات الأهلية العربية العاملة على هذا المستوى هما من الأكثر حرصاً على تطوير بنى وأنماط السلوك المميزة للمجتمع المدني على كل من المستويين القطري والقومي في الوطن العربي. فالفلسفة التي تقوم عليها المنظمتان تتضمن الدعوة إلى الحد من سلطة الدولة العربية في مواجهة مواطنيها، التزاماً منها بأحكام دستورية وقانونية عادلة في حالة واحدة، واحتراماً منها لحقوق الانسان كما تضمنتها المواثيق الدولية في حالة ثانية. ولا يعني هذا التمييز أن واحدة منهما تتنكر للفلسفة التي تقوم عليها المنظمة الأخرى، وإنما تعطي الأولى الأهمية لحكم القانون كطريق لضمان حقوق الانسان، وتولي الثانية الأولوية لاحترام حقوق الانسان بطرق متعددة في مقدمتها ولا شك حكم القانون القائم على العدالة. وفضلاً عن ذلك، فقد انتهت المنظمة الأولى إلى تبني قضية الديمقراطية كطريق لخلاص الوطن العربي من أزماته المتعددة الراهنة، ولم تكن تولي هذه القضية مثل هذه الدرجة من الاهتمام في الخمسينيات والستينيات. بينما أدركت فيه كل تياراته السياسية الفاعلة ـ نظرياً على الأقل ـ خطورة التضحية بالديمقراطية تحت أي اعتبار. ولذلك أصبحت المنظمتان تلتقيان في الدعوة إلى التعددية السياسية وشجب الأنظمة الاستبدادية في الأقطار العربية. ومن ناحية ثالثة، فقد سعت المنظمتان إلى ايجاد تنظيمات مماثلة لها داخل الأقطار العربية، كنقابات المحامين في البلدان العربية التي لا توجد فيها نقابات للمحامين، أو تكوين روابط للدفاع عن حقوق الانسان في البلدان التي لا توجد فيها مثل هذه الروابط. وهما على هذا النحو تشجعان على بناء منظمات، وشيوع اتجاهات تمثل لبنات في صرح المجتمع المدني وفي ثقافته على المستوى القطري في الوطن العربي.

وسوف تحاول الأقسام التالية تحليل بعض معالم الدور الذي قامت به المنظمتـان كبنيتين للمجتمع المدني مع المستوى القومي العربي، بالتركيز على مدى نجاحهما في مأسسة وجودهما، وفي الدفاع عن استقلال كل منهما التنظيمي في مواجهة الأنظمة العربية، وعلاقة العقيدة السياسية التي يعبّران عنها بتطور المجتمع المدني على المستويين القطري والقومي، ونوع الأنشطة التي قاما بها في هذا السبيل. وأخيراً تختتم الدراسة بتقويم سريع لمدى فعالية المنظمتين في أداء هذا الدور.

ثالثاً: منظمات المجتمع المدني العربي

ـ اتحاد المحامين العرب والمنظمة العربية لحقوق الانسان

تضم هياكل المجتمع المدني العربي عدداً من المنظمات المهنية والنقابية وأخرى ذات توجه عام، مما يسميه المتخصصون في علم السياسة جماعات المصالح العامة (Public Interest Groups). ومن أهم أمثلة الفئة الأولى **اتحاد المحامين العرب، واتحاد الصحفيين العرب، والاتحاد الدولي لنقابات العمال العرب**، وتكاد **المنظمة العربية لحقوق الانسان** أن تكون المثل الوحيد للفئة الثانية على الصعيد القومي العربي.

وقد عقد المحامون العرب أول اجتماع لهم في دمشق في سنة ١٩٤٤، وحضر هذا المؤتمر الأول ٢٦٨ محامياً قدم خُمساهم من سوريا بينما جاء الباقون من لبنان وفلسطين وشرق الأردن ومصر. ومع أن هذا المؤتمر الأول دعا إلى انشاء **اتحاد للمحامين العرب**، إلّا أن هذا الهدف لم يتحقق إلا بعد اثني عشر عاماً عندما عقد المحامون العرب المؤتمر التأسيسي لهذا الاتحاد في القاهرة في سنة ١٩٥٦. وتضمنت أهداف الاتحاد منذ انشائه ما يلي:

١ ـ العمل لصالح الوطن العربي ولتحقيق أهدافه القومية.

٢ ـ تعزيز روابط الصداقة والتضامن بين المحامين العرب.

٣ ـ ضمان حرية المحامين في أداء مهمتهم وتأمين استقلال القضاء.

٤ ـ تمكين المحامين العرب من ممارسة عملهم في أي بلد عربي بموجب إذن من نقابة المحامين المختصة.

٥ ـ تطوير الاتفاقات القضائية بين البلدان العربية.

٦ ـ توحيد شروط ممارسة مهنة المحاماة في الوطن العربي.

وقد توسّعت عضوية الاتحاد منذ انشائه، فانضمت إليه نقابات المحامين في بلدان المغرب العربي، ثم نقابة محامي الكويت وجمعية محامي البحرين واليمن الديمقراطية في الستينيات، وكانت آخر النقابات التي انضمت إلى الاتحاد هي نقابة محامي جمهورية اليمن العربية في ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧، وعدد من نقابات المحامين المغربية بعد ذلك

بسنة في ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨ هي نقابات محامي طنجة، وأغادير، وسطات، وآسفي ـ وبذلك ارتفع عدد النقابات المنضمة إلى الاتحاد إلى ٢٧ نقابة من أربعة عشر قطراً عربياً في مصر والسودان وليبيا ولبنان وسوريا والعراق والأردن واليمن الديمقراطية (سابقاً) ـ وجمعية محامي البحرين، ونقابات تونس والجزائر وفلسطين والمغرب وموريتانيا واليمن العربية. وجدير بالذكر أن كلاً من لبنان والمغرب يتبعان مبدأ التعدد النقابي. ولذلك يمثل لبنان في الاتحاد بنقابتين ويمثل المغرب بإحدى عشرة نقابة. ويضم الهيكل التنظيمي للاتحاد مؤتمره القومي وهو أعلى سلطة فيه، والمكتب الدائم الذي يفترض أن تمثل فيه كل النقابات الأعضاء، وأمانته الدائمة التي يشرف عليها الأمين العام للاتحاد. وقد التقى المؤتمر العام للاتحاد حتى الآن سبع عشرة مرة، كان آخرها في دمشق في حزيران/ يونيو ١٩٨٩، ومن المتوقع أن ينعقد المؤتمر الثامن عشر في القاهرة في شباط/ فبراير ١٩٩٢. وانتظمت اجتماعات المكتب الدائم في الثمانينيات خصوصاً بمعدل دورتين سنوياً، وهكذا بلغ عدد دورات المكتب الدائم حتى نهاية ١٩٩١ قرابة خمس وأربعين دورة، كان آخرها في بيروت في الفترة ٢٢ ـ ٢٦ تشرين الأول/ اكتوبر سنة ١٩٩١. وقد نشط جهاز الأمانة العامة في مقر الاتحاد في القاهرة في الثمانينيات، فأضيف إليه مركز للدراسات والأبحاث القانونية، وتكوّن فيه عدد من اللجان الدائمة عددها خمس: الحريات العامة والحقوق الأساسية، والاقتصاد العربي، والمرأة، ومناهضة العنصرية، وآخرها لجنة استقلال القضاء والمحاماة. وقد تناوب على منصب أمين الاتحاد سوريان (١٩٥٨ ـ ١٩٦١، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٣) وأردني (١٩٦٤ ـ ١٩٧٨) وسوداني هو فاروق أبو عيسى الذي تولى أمانة الاتحاد منذ سنة ١٩٨٣ حتى الوقت الحاضر[١٦].

أما **المنظمة العربية لحقوق الانسان**، فقد تقرر تأسيسها في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣ في ختام ندوة نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية في ليماسول، في قبرص عن أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. وقد انتهى المثقفون العرب البارزون الذين شاركوا في هذه الندوة إلى أن تحقيق أهدافها بالعمل على دفع تحوّل الوطن العربي نحو الديمقراطية، يمكن أن يساهم فيه إنشاء عدد من منظمات المثقفين العرب من بينها منظمات مهنية مثل جمعيات عربية لعلوم الاجتماع والعلوم السياسية والاقتصاد، ومنها كذلك منظمة عربية لحقوق الانسان[١٧]. وقد استضاف اتحاد المحامين العرب المنظمة في عامها الأول حتى استقرت في مقرها الدائم في القاهرة. وسعت المنظمة إلى استكمال هيكلها التنظيمي الذي يتكوّن من جمعيتها العمومية ـ التي عقدت اجتماعها الأول في مدينة الخرطوم في ١٩٨٧ بعد اعتراض الحكومة المصرية على عقده في القاهرة. ثم التقت مرة ثانية في تونس في آذار/ مارس ١٩٩٠ ـ ومن مجلس للأمناء يضم عشرين عضواً فضلاً عن لجنتها التنفيذية. وقد تناوب على رئاسة المنظمة مصري هو

---

(١٦) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٨٦، المشرف ورئيس التحرير السيد يسين (القاهرة: مؤسسة الأهرام، ١٩٨٧)، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(١٧) انظر دراسة تفصيلية عن المنظمتين، في:
Manar M. Wafa, «Regional Non-Governmental Organizations and Human Rights in the Arab World,» (M.A. Thesis, American University in Cairo, 1991).

المرحوم فتحي رضوان وعراقي هو أديب الجادر، وتعاقب على منصب الأمانة العامة مصريان هما عالم الاجتماع السياسي الشهير سعد الدين ابراهيم وقيادي ناصري بارز هو محمد فائق الذي تولى عدة مناصب في رئاسة الجمهورية ووزارة الإعلام مع الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، ثم قضى عشر سنوات في السجن ثمناً لاختلافه في الرأي مع الرئيس الراحل أنور السادات.

وقد اتسعت عضوية المنظمة العربية لحقوق الانسان، وأصبحت تضم، بالإضافة إلى مئات من الأعضاء الأفراد، بعض المنظمات القطرية وكذلك بعض الفروع خارج الوطن العربي، فضلاً عن وجود مجموعات للمنظمة العربية لحقوق الانسان. ومن أهم المنظمات القطرية المنظمة المصرية لحقوق الانسان، التي تعمل من داخل مقر المنظمة العربية. وتوجد مجموعات للمنظمة في كل من الأردن والكويت، واليمن بشقيه، ودولة الامارات، كما توجد فروع نشطة للمنظمة خارج الوطن العربي أهمها فرع المنظمة في فيينا، في النمسا(١٨).

رابعاً: مساهمات المنظمتين في ارساء قواعد المجتمع المدني العربي

بالوسع تصوّر عدة أدوار محتملة يمكن أن تسهم بها أي منظمة أهلية في إرساء قواعد المجتمع المدني مباشرة أو بطريقة غير مباشرة. فحفاظ هذه المنظمة على استقلالها وحريتها في العمل هو الخطوة الأولى على طريق توسيع نطاق المجتمع المدني في حد ذاته بإثرائه بوجود منظمة جديدة. والدور الثاني المحتمل هو بالمشاركة في ايجاد منظمات أخرى إلى جانبها سواء عن طريق قوة المثل الذي تضربه هذه المنظمة، أو بتحملها هي مسؤولية الدعوة إلى ايجاد هذه المنظمات الأخرى وتشجيعها على بدء نشاطها وتدعيم فعاليتها بإظهار التضامن معها أو التنسيق بالنسبة إلى المواقف التي يتخذنها تجاه مؤسسات الدولة. والدور الثالث المتصوّر هو نشر الفكر المساند لوجود المجتمع المدني، الذي يوفّر الشرعية لمؤسساته وينكر الشرعية على الدولة ومؤسساتها المعادية له. والدور الرابع هو بمقاومة ممارسات الدولة السلطوية العتيدة لنشاط مؤسسات المجتمع المدني.

وسوف تستعرض الأقسام التالية مدى نجاح المنظمتين في أداء هذه الأدوار ونوع الصعوبات التي واجهتها على هذا الطريق.

١ ـ الدفاع عن الاستقلال التنظيمي

واجهت كل من المنظمتين مشاكل عديدة في الحفاظ على استقلالها التنظيمي وقدرتها على العمل. وقد نشأت هذه الصعوبات في معظمها عن تباين التوجه المهيمن على كل منهما

(١٨) المنظمة العربية لحقوق الانسان، حقوق الانسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الانسان عن حالة حقوق الانسان في الوطن العربي، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥.

من ناحية، والتوجه المميز لدولة المقر من ناحية أخرى. وتبدو أهمية هذا التباين في ضوء أن التجربة التعددية الحزبية هي قصيرة العمر نسبياً في الوطن العربي، هشة الجذور، وضيقة النطاق، لا تعرفها حتى الوقت الحاضر سوى أقلية محدودة من الأنظمة العربية لا تكاد تتجاوز ثلث هذه الأنظمة. ومعنى ذلك ببساطة أن ثلثي البلدان العربية لا تقبل بوجود منظمة أياً كانت على أرضها تسترشد بتوجهات أو عقيدة سياسية تختلف عن توجهات أو عقيدة الجماعة الحاكمة فيها؛ وليس من المؤكد في الثلث الآخر من البلدان العربية أن يتم هذا التعايش طويلاً، خصوصاً إذا كان الطرف المقابل للدولة العربية، منظمة قومية عربية ذات شأن وصوت مسموع.

ولما كانت تجربة التعددية الحزبية هي قصيرة الأجل في مصر، دولة المقر بالنسبة إلى المنظمتين، فقد كان من الطبيعي أن تثور بعض الخلافات بينهما من ناحية، وبين الحكومة المصرية من ناحية أخرى. فقد ثارت هذه الخلافات مثلاً بين حكومة الرئيس الراحل أنور السادات واتحاد المحامين العرب في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات. لقد اتخذ اتحاد المحامين العرب موقفاً معادياً لاتفاقيتي كامب ديفيد ومن بعدهما معاهدة السلام المصرية ـ الاسرائيلية. وانعكس ذلك في القرارات التي اتخذها المؤتمر الرابع عشر للاتحاد في الرباط في سنة ١٩٨٠، وهي التي أثارت حنق الرئيس الراحل أنور السادات على نقابة المحامين المصرية التي شارك مجلسها المنتخب في هذا المؤتمر وأيّد قراراته، مما دفع السادات إلى حل ذلك المجلس وتعيين مجلس آخر محله في تموز/ يوليو ١٩٨١ ثم اعتقال عدد من قياداته في أيلول/ سبتمبر ١٩٨١. وقد ساد نوع من الحرج في علاقات الاتحاد بالحكومة المصرية، وأدّى ذلك إلى صعوبة عقد أي دورة للمكتب الدائم للاتحاد في مقره في القاهرة لفترة دامت أكثر من خمس سنوات. ومما ضاعف من الحرج أن أمين عام الاتحاد في الفترة من ١٩٧٩ ـ ١٩٨٣ كان السيد زهير الميداني وهو سوري الجنسية يتعرّض لضغوط متعارضة من جانب حكومة بلده من ناحية وحكومة بلد المقر من ناحية أخرى[١٩]. ولم يرتفع الحرج عن هذه العلاقة إلا بتطور قرّب المسافة بين الطرفين. فمن ناحية استقر النظام السياسي المصري على درجة من التعددية الحزبية تتعايش فيها الحكومة المصرية مع توجهات متباينة لقوى سياسية متعددة، طالما أن هذه القوى تتجنب اللجوء إلى المقاومة المسلحة للدولة، ومن ناحية أخرى فقد قبلت معظم الحكومات المصرية تدريجياً فكرة التصالح مع اسرائيل بشرط جلائها عن الأراضي العربية التي احتلتها في حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧. ولذلك، فعلى الرغم من أن اتحاد المحامين العرب لم يغير موقفه رسمياً من المعاهدة المصرية ـ الاسرائيلية، إلا أن الخلاف بين الحكومات والقوى السياسية العربية حول هذه المعاهدة قد خفّت حدته كثيراً عن ذي قبل، وخصوصاً في أعقاب عودة مصر إلى الجامعة العربية، وبدرجة أكبر بعد حرب الخليج في أوائل سنة ١٩٩١.

وقد عانت المنظمة العربية لحقوق الانسان هذا التباين في «الحساسيات» بينها وبين

---

(١٩) مقابلة مع أحمد عبيد، مسؤول النشر، اتحاد المحامين العرب في القاهرة (١١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١).

الحكومة المصرية. فعلى الرغم من وجود مقر المنظمة في القاهرة، وحصول المنظمة على الصفة الاستشارية في المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة، وحتى في إطار منظمة الوحدة الافريقية، إلا أنها لم تحصل على اعتراف قانوني من جانب الحكومة المصرية. ولذلك فليس للمنظمة صفة قانونية في مواجهة السلطات العامة في مصر، ولا يمكنها حتى الآن أن يكون لها حساب باسمها في أي من المصارف العاملة فيها[٢٠]. ومن ناحية أخرى يمكن الحكومة المصرية أن تتدخل في أي لحظة لوقف بعض أنشطة المنظمة. وقد حدث ذلك بالفعل في سنة ١٩٨٦ عندما حظرت عقد الجمعية العمومية الأولى للمنظمة في القاهرة. وفسّر هذا الموقف من الحكومة المصرية في ذلك الوقت بأنه كان استجابة لنداءات حثيثة من الحكومة الأردنية التي كانت تربطها معها علاقات طيبة حينئذ. وكانت الحكومة الأردنية تخشى تعرُّضها للنقد في اجتماع الجمعية العمومية بسبب مواجهتها الصارمة لإضرابات الطلبة في بعض الجامعات الأردنية وحلها اتحاد الكتّاب الأردني قبل ذلك الاجتماع بقليل[٢١]. صحيح أنه ليس من المحتمل في الوقت الحاضر أن تعرقل الحكومة المصرية نشاط المنظمة في القاهرة، ولكن ليس هناك ما يحول دون ذلك، على الأقل، قبل حصول المنظمة على اعتراف قانوني من الحكومة المصرية بشرعية وجودها على أراضيها.

ولهذا السبب، تعلّق المنظمة آمالاً كبيرة على كسبها المعركة القضائية التي شنّتها الحكومة المصرية. فقد لجأت إلى القضاء في مصر مطالبة بتسجيلها قانوناً بناء على اعتراف المنظمات الدولية بها ومشروعية نشاطها. وسوف يعتبر كسب المنظمة مثل هذا الحكم القضائي والتزام الحكومة المصرية به خطوة أخرى على طريق توسيع نطاق المجتمع المدني على الصعيدين القومي والقطري، فالمنظمة المصرية هي في الموقف نفسه باعتبارها فرعاً من المنظمة العربية، ولأنها أخفقت في التسجيل بصفة مستقلة لدى وزارة الشؤون الاجتماعية المصرية.

ولعل في هذا الموقف العجيب للمنظمة العربية لحقوق الانسان في علاقتها بدولة المقر ما يوضح صعوبات استقرار المجتمع المدني في الوطن العربي. فالحكومة المصرية تقبل وجود المنظمة على أرضها لأن ذلك يكسبها نوعاً من الشرعية في مواجهة الرأي العام المصري والعربي باعتبارها حكومة تقبل التعددية وما يوصف بـ «الرأي الآخر»، ولكنها تحرص في الوقت نفسه على أن تملك من أدوات الضغط على المنظمة ما يتيح لها أن تتدخل إذا ما رأت في نشاطها ما يمسّ علاقاتها بحكومة عربية تربطها معها في تلك اللحظة صلات طيبة، ومن ثم فإنها تتردد في الاعتراف قانوناً بالمنظمة، خشية أن تفقد بذلك الاعتراف أداة من أدوات الضغط المحتمل عليها.

---

(٢٠) مقابلة مع محسن عوض، المدير التنفيذي للمنظمة، في مقر المنظمة (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١).

(٢١) المصدر نفسه.

٢ ـ المساهمة في اقامة منظمات أخرى للمجتمع المدني

شجع كل من اتحاد المحامين العرب والمنظمة العربية لحقوق الانسان على اقامة منظمات مماثلة لهما على الصعيد القطري في الوطن العربي. فقد دعا الاتحاد منذ إنشائه إلى ايجاد نقابات محامين في البلدان التي لا توجد فيها مثل هذه النقابات. والواقع أن ذلك هو ما زال عليه الحال في معظم بلدان مجلس التعاون الخليجي (العربية السعودية، قطر، عُمان) وتحوّلت جمعيات الحقوقيين إلى نقابات في البلدان الأخرى (الامارات العربية المتحدة)، وساهم الاتحاد كما سبق ذكره في إنشاء المنظمة العربية لحقوق الانسان، وشارك عدد من قياداته في مجلس أمنائها ولجنتها التنفيذية.

وفي ما يتعلق بالمنظمة العربية لحقوق الانسان، فقد كان وجودها حافزاً على إنشاء منظمات أو روابط أو مجموعات قطرية كفروع لها، كما وقد وفر نوعاً من المساندة المعنوية بل والمادية لمنظمات أخرى قائمة. فقد انتقل النضال من أجل حقوق الانسان خطوة واسعة إلى الأمام مع إنشاء المنظمة المصرية كفرع للمنظمة العربية. وكان نشاط جمعيتَي حقوق الانسان اللتين سبقتاها إلى الوجود في مصر محدوداً للغاية، وتكوّنت مجموعات فرعية للمنظمة في عدد من الأقطار العربية وفروع لها خارج الوطن العربي كما سبق الذكر. ومن ناحية أخرى ساندت المنظمة بعض التنظيمات القطرية مثل المنظمة السودانية لحقوق الانسان قبل حلها في ظل حكومة البشير العسكرية، ومنظمة موريتانيا، وثلاث منظمات في المغرب، ومنظمة في الجزائر، ومنظمتين في تونس[٢٢].

وتعاونت كل من المنظمة العربية لحقوق الانسان واتحاد المحامين العرب في إقامة المعهد العربي لحقوق الانسان، مع الرابطة التونسية لحقوق الانسان، وبمساعدة الأمم المتحدة، لنشر ثقافة حقوق الانسان في الوطن العربي، وتدريب المهتمين بالكفاح من أجل حماية هذه الحقوق[٢٣].

والجدير بالذكر كذلك أن اتحاد المحامين العرب بدأ يهتم منذ عدة سنوات بدفع فعالية المنظمات الأهلية العربية بإحكام التنسيق في ما بينها. ولذلك فقد اتخذت أمانة الاتحاد خطوات عملية بعد الدعوة إلى هذه الفكرة من أجل انشاء «شكل يجمع التنظيمات الأهلية، بهدف دفع العمل التطوعي، وتوسيع دائرة المشاركة الجماهيرية في تنمية المجتمع العربي وتعزيز صيغة المجتمع المدني ومؤسساته في الحياة العربية».

وقد تقدم العمل من أجل انشاء مثل هذا الاتحاد، وشاركت أمانة الاتحاد في كل

---

(٢٢) انظر: المنظمة العربية لحقوق الانسان، **حقوق الانسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الانسان عن حالة حقوق الانسان في الوطن العربي،** ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥.

(٢٣) انظر تقرير الأمانة العامة المقدّم من فاروق أبو عيسى إلى: اتحاد المحامين العرب، هيئة المكتب الدائم، الدورة الأولى، الجزائر، ١٧ ـ ٢٠ أيار/ مايو ١٩٩٠، ص ٤٢.

مراحل هذا العمل، التي بدأت بلقاء الخبراء وممثلي المنظمات والجمعيات والإعلام للتعريف بفكرة المؤتمر التحضيري لهذا الاتحاد وأهدافه وتجميع البيانات، ثم عقد هذا المؤتمر، وأخيراً متابعة قراراته. وقد تشكّلت لجنة لمتابعة قرارات المؤتمر الخاصة بتأسيس اتحاد للتنظيمات الأهلية العربية، ومن المأمول انعقاد المؤتمر التأسيسي لهذا الاتحاد في سنة ١٩٩٢[٢٤].

ولا شك في أنه مما يقوي من شوكة المجتمع المدني أن تتضافر منظماته وأن تتضامن في ما بينها، دون أن يجري ذلك بالضرورة داخل شكل تنظيمي واحد، أو أن تنتظر هذه المنظمات حتى يقوم مثل هذا الشكل التنظيمي. وقد ضربت المنظمتان مثلاً طيباً على ذلك، فقدم اتحاد المحامين العرب المساعدة إلى المنظمة العربية في بداية نشأتها، ثم تعاونا في عدد من الأنشطة المشتركة، مثل تنظيم ندوات، واقامة منظمات شقيقة. كما تعاون اتحاد المحامين العرب للغرض نفسه مع بعض الاتحادات المهنية والنقابية العربية الأخرى مثل اتحاد الصحفيين العرب والاتحاد الدولي لنقابات العمال العرب وذلك بالنسبة إلى عدد من القضايا القومية. ووصل الأمر إلى حد إبرام كل من اتحاد المحامين العرب والاتحاد الدولي لنقابات العمال العرب بروتوكول التعاون في ما بينهما، الموقع في ٨ شباط/ فبراير ١٩٩٠ في دمشق. وقد اتفق الاتحادان في هذا البروتوكول على تعزيز الصلة الدائمة بينهما من خلال تبادل الزيارات والدعوات والمراسلات والاجتماعات المشتركة، والتعاون في مجال النشر والإعلام، وتبادل المعلومات والوثائق، وبناء شبكة من المنظمات النقابية والمهنية لتقديم الدعم المادي والمعنوي إلى الانتفاضة الفلسطينية، وتعزيز الأعمال المشتركة في ميدان الحقوق الأساسية: الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والنقابية[٢٥].

٣ ـ نشر ثقافة وقيم مساندة لوجود المجتمع المدني

من الواضح أن المجتمع المدني لا ينشط فقط لوجود هياكل تنظيمية تستقل رسمياً عن السلطات العامة، فلا قيمة لهذه الهياكل في حد ذاتها ما لم تعززها ثقافة مواكبة تشدّد على ضرورة تقيد السلطات العامة بحدود معينة في تعاملها مع المواطنين فرادى كانوا أم جماعات، واحترامها حق هؤلاء المواطنين في التنظيم والاجتماع والتفكير والتعبير، وأن لا يقتصر الأمر على مجرد المعرفة بمثل هذه الحقوق وإنما تقترن المعرفة بالتمسك بقيم أخلاقية وبأنماط من السلوك منسقة معها. وتشير بعض الكتابات إلى كل هذه العناصر تحت اسم الثقافة المدنية (Civic Culture).

وقد اقترنت نشأة المنظمة العربية لحقوق الانسان[٢٦] بتحوّل أقسام هامة من المثقفين

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٢٦) المنظمة العربية لحقوق الانسان، حقوق الانسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الانسان عن حالة حقوق الانسان في الوطن العربي (القاهرة: المنظمة، ١٩٩١)، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

العرب إلى ادراك خطورة التضحية بالحقوق المدنية والسياسية للمواطنين تحت أي دعوى ولو كانت بناء دولة الوحدة، أو تحقيق الاستقلال الوطني، أو تعميق التحول الاشتراكي. ولذلك أعلنت المنظمة العربية منذ إنشائها، التزامها بالمفهوم العالمي لحقوق الانسان كما تضمنته الوثائق الدولية في هذا الخصوص، وفي مقدمتها كل من الإعلان العالمي لحقوق الانسان، والمعهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية، وللحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وسعت إلى نشر الوعي بهذا المفهوم باعتبار أن وعي الحقوق هو الخطوة الأولى على طريق حمايتها.

وقد اختلف الأمر إلى حدٍ ما بالنسبة إلى اتحاد المحامين العرب. فمع أن التوجه القومي العربي هو الذي ساد بين مؤسس كل من المنظمتين، خصوصاً أن المؤتمر التأسيسي للاتحاد عقد في منتصف الخمسينيات في ظل زعامة جمال عبد الناصر التي كان أصحاب هذا التوجه يدينون لها بكل الولاء في ذلك الوقت، فقد انصرف جانب كبير من نشاط الاتحاد إلى دعم النضال القومي العربي، ثم تحوّل في الستينيات إلى مساندة التحوّل الاشتراكي في الوطن العربي، ولم تحظَ قضايا حقوق الانسان مباشرة باهتمام كبير طوال الخمسينيات ومعظم الستينيات، وهذا أمر تعترف به وثائق الاتحاد ذاتها. فقد غابت هذه القضايا تماماً في المؤتمرات الخامس والسابع والثامن (في السنوات ١٩٦١، ١٩٦٤، ١٩٦٥)، وإذا كانت الوثيقة نفسها تشير إلى أنه كانت هناك أبحاث تتعرض لقضايا حقوق الانسان في المؤتمرات السابقة. فقد تناول المؤتمر الأول (١٩٤٤) قضية الحقوق المدنية، وتناول المؤتمر الثاني (١٩٥٦) حقوق النشر والجرائم المرتبطة بها، وتعرّض المؤتمر الثالث إلى حصانة المحامي كضمان أساسي لحق الدفاع، وتناول المؤتمران الرابع والسادس مسألة الجرائم السياسية، إلاّ أنه من ناحية أخرى لم تكرّس أي لجنة في هذه المؤتمرات لمناقشة مسألة حقوق الانسان، ولم تظهر لجنة للحريات العامة وسيادة القانون إلا منذ المؤتمر التاسع (١٩٦٧)[٢٧]. وبدأت أهمية هذه القضايا تتزايد على جدول أعمال المؤتمر وفي نشاط أمانته، فبرزت على وجه الخصوص في المؤتمر الرابع عشر الذي عقد في الرباط في المغرب في ٢٦ ـ ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٠ تحت شعار استقلال المحاماة ضمانة أساسية لحق الدفاع، وشجب البيان العام للمؤتمر الاعتداء على الحريات، وأكد الصلة بين الحرية والتحرير. وكان من بين الأبحاث التي قدمت إليه بحث عن الاستبداد بين التخلّف والتحضّر لعصمت سيف الدولة، وآخر عن الحقوق والحريات الأساسية في الوطن العربي لإحسان سامي الكيالي، وثالث عن المحامين العرب وحقوق الانسان والحريات العامة في الوطن العربي لزكي جميل حافظ. واستمر التشديد على حقوق الانسان في مؤتمرات الاتحاد التالية. فانعقد المؤتمر الخامس عشر في تونس في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٤ تحت شعار «الديمقراطية وحقوق الانسان ضمانة أساسية لتحقيق التحرر والتقدم والوحدة»[٢٨].

---

(٢٧) مركز بحوث اتحاد المحامين العرب، «تحليل لمضمون توجهات اتحاد المحامين العرب من خلال البحوث التي قدّمت لمؤتمراته طوال الأربعين عاماً الماضية،» الحق (اتحاد المحامين العرب)، السنة ١٥، العددان ١ ـ ٢ (١٩٨٤)، ص ١١ ـ ٢٤.

(٢٨) انظر ذلك في الكتب الخاصة بأعمال مؤتمرات الاتحاد.

ومع ذلك لا تنبغي المبالغة في تصوير أثر تحول اتحاد المحامين العرب إلى تأكيد الديمقراطية السياسية وحقوق الانسان بمفهومها الشامل، أو التزام المنظمة العربية بمضمون الوثائق الدولية لحقوق الانسان. فالذين يصل إلى علمهم نشاط الاتحاد أو المنظمة لا يتجاوزون عدة آلاف. ولعل مؤتمرات اتحاد المحامين العرب هي أفضل فرصة له للإعلام عن نشاطه، فالذين يحضرونها من المحامين قد يتجاوزون الألفين، كما تحظى بتغطية كبيرة في أجهزة اعلام الدولة المضيفة. ولكن إذا كانت هذه الدولة، وهذا هو الاحتمال الأغلب، ممن لا يتمتعون بسجل مشرف بالنسبة إلى احترام حقوق الانسان، فليس من المتوقع أن تنال الأبحاث الخاصة بحقوق الانسان أو الفقرات الخاصة بذلك في بيان المؤتمر الختامي اهتماماً كبيراً من أجهزة إعلامها. ولا تتمتع أنشطة الاتحاد بتغطية أوسع في العادة في غير الدولة التي ينعقد فيها مؤتمره. أما عن مطبوعات الاتحاد، بما في ذلك نشرته الداخلية، ومجلة الحق، وكتبه المتخصصة، فلا يتجاوز المطبوع منها عادة ألفين أو ثلاثة آلاف نسخة. ولم تكن تنتظم معظمها في الصدور قبل ١٩٨٢. ومع أن النشرة الداخلية ومجلة الحق قد انتظمتا بدرجة أكبر بعد ذلك التاريخ، إلا أن مطبوعات الاتحاد بصفة عامة لا تتوافر للقارىء العادي في المكتبات مثلاً أو في أماكن توزيع الصحف. ومع أن المفروض أن النقابات القطرية مطالبة بتوفيرها لأعضائها ونشرها على أوسع نطاق، إلا أن المسؤولين في مقرّ الاتحاد قد شكوا من أن النقابات القطرية لا تقوم بدورها المتوقع في هذا المجال(٢٩).

وتسعى المنظمة العربية بدورها إلى نشر وعي حقوق الانسان من خلال تقريرها السنوي ونشرتها غير الدورية، التي صدر منها ٤٨ عدداً حتى تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١، فضلاً عن دوريتها العلمية نصف السنوية **حقوق الانسان**. وترسل المنظمة التقرير والنشرة إلى عدد من أعضائها وإلى المنظمات المرتبطة بها، ويتجاوز عدد أعضائها الألف بقليل(٣٠). وفضلاً عن ذلك، تغطي بعض الصحف العربية نشاط المنظمة وبياناتها على نحو مُنتظم، ويحظى التقرير السنوي عادة بتعليقات مسهبة في بعض هذه الصحف.

ولا شك أن هذه كلها جهود محمودة في نشر ثقافة ملائمة لتطور المجتمع المدني. إلا أن الملاحظ أن تغطية قضايا حقوق الانسان هي تغطية ظرفية، ترتبط بمناسبات معينة. كصدور التقرير السنوي للمنظمة، أو وقوع انتهاكات كبرى لحقوق الانسان على نحو يثير التعليقات من مصادر متعددة. كما أن هذه التغطية من جانب أجهزة الاعلام هي في كثير من الأحيان تغطية انتقائية تبرز الانتهاكات التي يهتم بها الغير، سواء كان الغير دولة أخرى أو تياراً سياسياً مخالفاً، بينما لا تصل مطبوعات المنظمة العربية إلى الذين يحتاجونها بحق، أي الذين يفتقرون إلى وعي قضايا حقوق الانسان، فهي تصل في الأغلب إلى أعضاء المنظمة والمهتمين بهذه القضايا، والمفترض بطبيعة الحال أنهم سيستفيدون منها في اعلام الآخرين، وسينقلون ما

(٢٩) مقابلة مع أحمد عبيد، مسؤول النشر بالاتحاد (١١ كانون الاول/ ديسمبر ١٩٩١).

(٣٠) انظر: المنظمة العربية لحقوق الانسان، **حقوق الانسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الانسان عن حالة حقوق الانسان في الوطن العربي** (القاهرة: المنظمة، ١٩٨٩)، ص ١٧٨.

يصل إلى علمهم إلى الآخرين. ولعل حركة حقوق الانسان ومعها نطاق المجتمع المدني يتسعان عن هذا الطريق. وإذا لم يكن هناك دليل على مدى مطبوعات المنظمة أو نشاطها في المجتمع العربي بصفة عامة، إلا أن شكوى المنظمة ذاتها من ضيق نطاق حركة حقوق الانسان هي اشارة إلى أن صدى نشاطها ما زال محدوداً إلى حد كبير.

٤ ـ مقاومة ممارسات الأقطار العربية المعادية لمنظمات المجتمع المدني

وأخيراً تهتم المنظمتان بمكافحة الممارسات المعادية لمنظمات المجتمع المدني، التي تنخرط فيها الحكومات المصرية.

ومن أهم الأمثلة على ذلك الخلاف الذي ثار بين اتحاد المحامين العرب من ناحية والحكومات السورية والليبية والسودانية بسبب قيام كل من هذه الحكومات بحل نقابة المحامين القطرية فيها (سوريا منذ سنة ١٩٨٠) والسودان (بعد سنة ١٩٨٩) أو إلغاء تنظيم المحاماة كلية (كما كان الحال في ليبيا)، وقد انتقد اتحاد المحامين العرب انتهاك حقوق الانسان في عدد من البلدان العربية، وخصوصاً السودان[٣١].

وتفصّل المنظمة العربية لحقوق الانسان انتهاكات حقوق الانسان في كل البلدان العربية وخصوصاً في تقريرها السنوي وكذلك في نشرتها غير الدورية. والوسائل التي تلجأ إليها المنظمتان عادة في مقاومة مثل هذه الممارسات، هي عن طريق الاتصال بالسلطات المسؤولة وابلاغها بوجهة نظرها بالنسبة إلى هذه الانتهاكات، وإصدار البيانات الصحفية واستنكار الاعتداء على حقوق التنظيم أو الاجتماع أو التعبير في البلد المعني. وقد ترسل أي من المنظمتين لجاناً للتقصي وجمع المعلومات، كما قد توفران في بعض الحالات بعض المساعدة لضحايا هذه الانتهاكات سواء في صورة مساعدة قانونية بالمساهمة في الدفاع أمام القضاء، أو في حالات محدودة بتقديم عون مادي. وقد شرعت المنظمة العربية في تنظيم حملة واسعة لتنبيه الرأي العام العربي إلى مأساة سجناء الرأي. كذلك استفادت المنظمتان من اتصالاتهما الدولية، بتمتعهما بالصفة الاستشارية أمام المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة الذي تتبعه لجنة حقوق الانسان فضلاً عن علاقاتهما بمنظمات الحقوقيين وحقوق الانسان الدولية، لتوجيه نوع من الضغط الأدبي على الحكومات العربية.

ومع ذلك يلاحظ نوع من التمايز في نشاط كلٍّ من المنظمتين، فبينما يركز اتحاد المحامين العرب على قضايا العرب القومية التي لا تثير خلافاً شديداً مثل النضال ضد الصهيونية والوجود الاستعماري في الوطن العربي، ويشجع على التزام البلدان العربية بالمواثيق الدولية لحقوق الانسان، ويتردد كثيراً قبل الانتقاد العلني والصريح للحكومات العربية إلا إذا كانت

---

(٣١) انظر تفاصيل ذلك في تقارير الأمانة العامة إلى المكتب الدائم لاتحاد المحامين العرب، على سبيل المثال: تقرير الأمانة العامة إلى الدورة الأولى للمكتب الدائم، الجزائر، ١٧ ـ ٢٠ أيار/ مايو ١٩٩٠، ص ٤٤ ـ ٤٦.

حكومة منبوذة، بينما يأتي انتقاد الحكومات العربية الأخرى في صياغات عمومية ودونما تحديد، كما لم تحظ مشكلة الأقليات باهتمام كبير في أدبياتـه، لم تُعْفِ المنظمـة العربيـة لحقوق الانسـان حكومة عربية من مسؤوليتها[32]. فالفصل الأكثر تفصيـلاً في تقريـر المنظمـة السنوي هـو ذلك الذي يخص مصر، دولة المقر، كما أن البيان الذي أصدرته الجمعية العمومية في دور انعقادها الثاني في تونس في آذار/ مارس سنة ١٩٩٠ قد ذكر تحـديداً بعض انتهـاكات حقـوق الانسان التي وقعت في تونس[33].

ولا يعود هذا التمايز في أسلوب كـل من المنظمتـين إلى اهتمام أقـل من اتحاد المحـامين العرب بقضية الديمقراطية وحقوق الانسان، وإنما يعـود ذلك إلى وجـود ممثلين لكل النقـابات القطرية تقريباً في المكتب الدائم للاتحـاد، وصعوبـة اتخاذ مـوقف محدد تجـاه الانتهاكـات التي تجري في قطر عربي معين دون خشيـة عواقب هـذا الموقف عـلى نقابـة تلك الدولـة إذا كانت تنتقد بدورها هذه الانتهاكات. لذلك ربما تكون الـرغبة في الحفـاظ على «سكـرة معاديـة» مع بعض الحكومات العربية هي التي تدفع أمانة الاتحاد إلى تجنب تسمية الحكومات المسؤولة عن انتهـاكـات حقـوق الانسـان، إلا إذا وصـل الأمـر إلى حـدود يصعب معهـا الالـتزام بتلك الاشارات المعممة، فيسمي الاتحاد عندئذ الأشياء بأسمائها، وهو ما حدث في مـواجهته أزمـة الخليج، وفي موقف الاتحاد من كل من الحكومتين العراقية والكويتية.

وقد عانت المنظمة العربية بـدورها آثـار اعتبارات المـوازنة السيـاسية عـلى مواقفهـا من الحكومات العربية. ولكن حرص المنظمة على مصداقيتها باعتبارها منظمة للدفاع عن حقـوق الانسـان في المحل الأول وليست مـنظمة مهنيـة، وإن كانت ذات تـوجه قـومي، مثـل اتحـاد المحامين العرب، هو الذي يدعوها إلى عـدم التقاعس وتجـاهل مـا يصلها من معلومـات عن ممارسات منافية لمفهوم حقوق الانسان الذي تعمل على أساسه، وذلك بالعمل على وقف هذه الانتهاكات. فالإشارات العمومية في هذا المجال لا تصلح لأن تكـون أساسـاً لمجهود الحـماية المطلوب في مثل هذه المواقف.

وعلى أي الأحوال، فالعمل الذي تقوم به المنظمتان لوقف الممارسات الحكـومية المعـوقة لتطور المجتمع المدني هو عمـل شجاع بكـل تأكيـد، ولكنه أقـرب إلى نقر خفيف عـلى حائط السلطويـة الصلد الذي يحيط بمعـظم المجتمعات العـربية، وبـالمقارنـة بما جـرى في مجتمعات أخرى كثيرة في العالم أسقطت النظم السلطوية.

خامساً: ملاحظات ختامية

تقدم كل من المنـظمة العـربية لحقـوق الانسان واتحـاد المحامـين العربـممثليـن بـارزين

(٣٢) انظر مثلاً تقارير الأمانة العامة إلى دورات المكتب الدائم خلال عامي ١٩٩٠ و١٩٩١.

(٣٣) انظر بيان الجمعية العمومية للمنظمة العربية لحقوق الانسان، مرفق رقم (٨)، تقرير الأمانة العامة المقدّم من فاروق أبو عيسى إلى هيئة المكتب الدائم، الجزائر، ١٧ ـ ٢٠ أيار/ مايو ١٩٩٠.

لمحاولة تطوير منظمات المجتمع المدني على الصعيد الاقليمي، في الوقت الذي ما زال فيه هذا المجتمع المدني يخطو خطواته الأدنى في بعض الأقطار التي تطورت فيها منظمات المجتمع المدني بدرجة أفضل، إلا أن الدرجة المتواضعة لتطور هذه المنظمات في أقطار الوطن العربي بصفة عامة تشد المنظمتين إلى الوراء وتضعف كثيراً من فعاليتهما.

فلا شك أن اتحاد المحامين العرب والمنظمة العربية لحقوق الانسان يمكن أن يكونا أكثر فعالية لو كانت هناك منظمات قطرية تدخل في عضويتها كل البلدان العربية، ولو كانت هذه المنظمات تتمتع بدرجة معقولة من الاستقلالية في مواجهة حكوماتها، وليس ذلك هو الحال الآن. وتبرز بعض بلدان الخليج العربية في هذا المجال باعتبارها تفتقد وجود اتحادات للمحامين فيها، كما لا توجد حركة علنية لحقوق الانسان في كل هذه البلدان. وليس الوضع أفضل حالاً في البلدان العربية الأخرى التي لم تقطع بعد شوطاً مهماً على طريق التعددية السياسية، فنقابات المحامين فيها تعاني من قدر كبير من الرقابة عليها من جانب الحزب الحاكم أو التنظيم المسيطر، وتعرضت للحل في أكثر من دولة عندما أظهرت درجة عالية من الاستقلال في مواجهة ذلك الحزب أو التنظيم المسيطر: سوريا (١٩٨٠)، مصر (١٩٨١ - ١٩٨٣)، ليبيا (حتى سنة ١٩٩٠)، والسودان (منذ سنة ١٩٨٩). ولا توجد منظمات علنية لحقوق الانسان تعمل داخل عدد من الأقطار العربية في المشرق ووادي النيل في الوقت الحاضر (العراق وسوريا والسودان مثلاً).

ويلقي هذا الوضع بأعباء كبيرة على كاهل كل من المنظمتين. فعلى كل منهما الاستمرار من ناحية في الدفاع عن استقلالها التنظيمي عن الحكومات العربية، كما أن عليهما أيضاً أن يدافعا كذلك باستمرار عن الاستقلال التنظيمي للمنظمات القطرية التي تخوض في بعض الحالات حرباً شرسة لمجرد الحفاظ على وجودها، أو أن تعوّضا عن عدم وجود هذه المنظمات في بعض الأقطار، بالقيام بالمهام التي كان يجب أن تقوم بها المنظمة القطرية مثل نشر ثقافة قانونية في حالة اتحاد المحامين العرب، أو جمع معلومات عن انتهاك حقوق الانسان بالنسبة إلى المنظمة العربية.

ومن ناحية ثانية، فإن المركز المتميز الذي تتمتع به المنظمتان على الصعيد القومي بالمقارنة بالمنظمات الأهلية العربية الأخرى قد يغريهما بمدّ نشاط أي منهما إلى تلك المجالات التي كان يجب أن تنشط فيها منظمات أخرى. فالقيود الواردة على عمل الأحزاب السياسية في الوطن العربي، وصعوبة حركتها المستقلة على الصعيدين الاقليمي يوجه جانباً كبيراً من وقت وجهد أجهزته إلى القضايا القومية العربية، مثل مكافحة الاستعمار والصهيونية... الخ. ومع أن هذا الاهتمام بقضايا التحرر القومي هو جزء من ميراث نقابات المحامين في البلدان العربية التي كانت منذ بداية نشأتها فصائل متقدمة لحركة الاستقلال الوطني في بلادها، وأنه كذلك اهتمام مشروع لقسم هام من النخبة السياسية العربية، إلا أنه وضع يعكس درجة متواضعة من تطور المجتمع المدني. فالمجتمع المدني الناضج يتميز كذلك بمستوى عالٍ من التخصص وتقسيم العمل بين منظماته. فقضايا السياسة هي مجال الاهتمام الأول للأحزاب السياسية، وهي مجال الاهتمام الثاني للمنظمات المهنية.

ومع ذلك، لا يمكن القول إن العقبات التي تواجهها كل من المنظمتين ترجع فقط إلى النمو غير المتكافىء للمجتمع المدني في البلدان العربية. وإنما تعود إلى سمة مميزة للعمل العربي بصفة عامة، وهي ضعف التعاون بين المنظمات الاقليمية ونظيراتها القطرية. والتقارير التنظيمية للأمين العام لاتحاد المحامين العرب حافلة بالشكوى من عدم تنفيذ نقابات المحامين الأعضاء في الاتحاد ما تم الاتفاق عليه من قرارات في اجتماع المكتب الدائم أو في دورات المؤتمر العام للاتحاد. وتظهر شكاوى مماثلة في حالة المنظمة العربية في مقرها ذاته.

وهكذا، فإن تطور المجتمع المدني على صعيد الوطن العربي مرتبط بوجود منظماته على مستوى كل من الأقطار العربية من ناحية، وعلى تحلي قيادات هذه المنظمات بروح التعاون في ما بينها، وعلى مستوياتها المختلفة من ناحية أخرى. وتثير هذه المسألة الثانية قضية بناء الثقة في تطور المنظمات الوسيطة. وهي مشكلة كبرى في عمل المنظمات غير الرسمية والرسمية العربية على حد سواء.

التعقيبات (١)

محسن عوض

يبدو دائماً التعقيب على ورقة باحث خبير مثل مصطفى كامل السيد مهمة عسيرة، فالورقة تلم بموضوع البحث إلماماً شاملاً، وتقدم تحليلاً عميقاً للظاهرة المعروضة، وتطرح فروضها بموضوعية، وتستخلص في النهاية أحكاماً منطقية تقنع القارىء والمعقب على السواء.

وقد بدا لي أن تكامل التعقيب مع ما طرحته الورقة من أفكار، وليس تحدي ما أوردته من آراء، سوف يكون أكثر فائدة. أما زاوية التكامل التي أسعى إليها فهي طرح رؤية من الداخل لمؤسسات المجتمع المدني التي عرضت لها الورقة، حتى تتكامل خبرة التحليل النظري التي أوردتها، مع خبرة الممارسة من داخل هذه المؤسسة. وإن كانت لي وقفة قصيرة مع بعض الأمور التي أوردتها الورقة قبل أن أنتقل إلى هذه المعالجة.

لقد عالجت الورقة موضوع مؤسسات المجتمع المدني في ثلاثة أقسام اختص **القسم الأول** ـ شأن معظم الأوراق التي تعالجها الندوة ـ بالمفهوم. وتعرّض **القسم الثاني** للمجتمع المدني على مستوى الوطن العربي، وركّز **القسم الثالث** على مؤسستين من مؤسسات المجتمع المدني على مستوى الوطن العربي هما: اتحاد المحامين العرب، والمنظمة العربية لحقوق الانسان كحالتين للدراسة.

وفي معالجتها المفهوم، عرضت الورقة الاستخدامات المختلفة لهذا المفهوم في المدارس الفكرية المختلفة، واستخلصت في النهاية خمسة عناصر تشكّل عناصر الاتفاق بين مستخدمي هذا المفهوم في اطار الحضارة العربية. وانتهى الباحث إلى أنها تشكّل الحد الأدنى الذي إذا لم يتوافر في النظرية أو الممارسة في الحضارات الأخرى، فلن يكون هناك مبرر لاستخدام المفهوم نفسه، ويمكن بالتالي ابتكار مفهوم آخر لوصف ظاهرة تختلف في جوهرها عما يمكن تسميته المجتمع المدني.

ولا يختلف المعقب اجمالاً حول تحديد مكونات المجتمع المدني، كما أوردتها ورقة

مصطفى كامل السيد، باستثناء نقطة واحدة تشير إلى أنه «ليس من الضروري أن تكون الدولة القائمة في المجتمع المدني الدولة الديمقراطية لكنها في كل الحالات دولة غير مطلقة السلطة تخضع في أداء مهامها لقواعد عقلانية. . .» وموطن الاختلاف هنا ليس في التحليل الوصفي، الذي ربما يعبّر عن واقع هذا المفهوم في المجتمعات التي نشأ فيها، ولكنه يتعلّق بمدى قبولنا مثل هذا المفهوم ضمن فهمنا المجتمع المدني الذي نبشّر به، ومع التحديد الذي أورده الباحث من أنه يتعين علينا أن نقبل به أو أن نبحث عن تسمية أخرى.

والمشكلة هنا تكمن في ما يمكن تسميته المفهوم الاصطلاحي. فالثابت أن المصطلح، الذي أخذ يشيع في الأدبيات العربية مؤخراً، يعكس قدراً من التوافق حول عدة مكونات تشكل بدورها حداً أدنى من العناصر المتفق عليها، رغم أنه ما زال يُستخدم بشكل فضفاض ويحتاج للمزيد من التحديد والتعميق. فهو في استخداماته العديدة مجتمع مؤسسات وليس مجتمع أفراد وهو مجتمع مقابل السلطة، وهو مدني مقابل السلطة العسكرية أو سلطة رجال الدين. وهو يستخدم بالمعنى الايجابي، أي كمدخل للتضامن الفئوي أو المهني من أجل رقي المجتمع، وتحقيق التوازن بين قواه، وحماية أعضائه. وهو على هذا النحو لا يتحقق إلا بالديمقراطية، ولا يستطيع أن يتعايش مع أي اطار آخر سواها.

الأمر الثاني الذي أود أن أتوقف عنده في ورقة مصطفى كامل السيد، يتعلق بالقسم الثاني الذي يعالج مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي. وقد حاولت الورقة تقييم وجود مثل هذا المجتمع داخل الأقطار العربية، أو على المستوى القومي، وطرحت ثلاثة افتراضات حول تطور هذه المؤسسات، واستخلصت منها تساؤلات مهمة وسمات مشتركة، وانتهت إلى القول إن هناك علامات على تبلور مجتمع مدني في بعض الأقطار العربية، وهي على وجه التحديد تلك التي قطعت شوطاً مهماً على طريق التعددية السياسية، إلا أن هذا التطور هو في مرحلة متواضعة وهو جنين في الأقطار العربية الأخرى. كما ناقشت الظاهرة نفسها على المستوى الاقليمي فاستعرضت أنماط التفاعل بين الأقطار العربية، وأطره في المجالات الاقتصادية، وحركة العمالة، ووجود عدد هام من المنظمات غير الحكومية، من أحزاب واتحادات مهنية أو عمالية. . . الخ، كما أشارت إلى المنظمات غير الحكومية التي تلتقي معظمها تحت مظلة الجامعة العربية، وخلصت من ذلك كله إلى أن هناك هيكلاً ما يسمى «المجتمع المدني» ينهض على مستوى الوطن العربي، يشمل برجوازية وطبقة عاملة عربيتين تعملان على مستوى الوطن العربي ككل، وعدد لا بأس به من المهنيين والنقابيين ورجال السياسة الذين خبروا التفاعل مع غيرهم من أبناء الأقطار العربية الأخرى في اطار منظمات عربية غير رسمية تغطي بنشاطها مجالات عديدة، فضلاً عن وجود مؤسسات أخرى تتوجه بخطابها أساساً إلى كل المواطنين العرب مثل الصحافة العربية المهاجرة، وشبكات اذاعية وتليفزيونية تسعى إلى أن تغطي بإرسالها كل الوطن العربي. ومن ناحية أخرى تتواجد الأقطار العربية على هذا المستوى من خلال المنظمات الرسمية المشتركة بين الحكومات التي تنضوي في معظمها في إطار الجامعة العربية.

والتحليل على هذا النحو يبدو متماسكاً، لكن في الواقع أفهم الحديث عن مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي بمعنيين متلازمين، **الأول** هو التكوينات القومية لبعض المؤسسات على النحو الذي استفاضت الورقة في شرحه، والثاني هو العلاقة بين مؤسسات المجتمع المدني في الأقطار العربية المختلفة، وهو ما عالجته الورقة في عجالة.

والافتراض الذي أطرحه هنا هو أن شبكة العلاقات بين مؤسسات المجتمع المدني القطرية تقدم ظاهرة أكثر أهمية من المؤسسات القومية. فما هي طبيعة العلاقة بين مؤسسات المجتمع المدني العربي القطرية وما هو دورها وتأثيرها ومردودها على القضايا الجوهرية في المنطقة وهل تمضي بالتناسق والتناغم مع العلاقات بين النظم العربية أم بالاستقلال عنها وما هي نوعية التأثيرات المتبادلة؟

هذه التساؤلات وغيرها، في رأيي، زاوية اضافية تستحق البحث والدراسة، والمؤسف، أنها على أهميتها لم تلقَ حتى الآن ما تستحقه من اهتمام في الأدبيات العربية بوجه عام. والافتراض هنا أننا أمام مستوى من العلاقات لمؤسسات لا تكاد تعترف بخطوط الطول والعرض التي تقسم الأقطار العربية، بل ولا تكاد تعترف باختلاف النظم والقوانين الحاكمة. وتتحرك وفق آليات خاصة بها تحفزها حاجات اجتماعية واقتصادية وثقافية، ولا يختلف الأمر هنا بين مؤسسات حزبية أو مهنية أو عمالية.

ويستطيع المتأمل لعلاقات المؤسسات الحزبية وخاصة العقائدية منها أن يلحظ أنها تتحرك على مستوى المنطقة كلها بالتوافق أو بالتنسيق. فمرجعيتها تقوم على هذا، وخطابها يؤكد هذا، ولا تكاد العلاقات بين النظم العربية تؤثر في طبيعة هذه العلاقة، وحتى لو استطاعت أن تؤثر في هذه العلاقة من خلال تدابير واجراءات، فهي تؤثر في حجم هذه العلاقة فقط ولا تمارس تأثيراً يذكر في طبيعتها.

حركة **العمالة العربية** بين المجتمعات العربية مثال بارز آخر في هذا المجال، فهي حركة كثيفة ـ كما أبرزت الورقة ـ ولكنها في كل الأحوال لها قوانينها الخاصة المستقلة عن الأطر الرسمية. يشار هنا إلى اتفاقات التكامل المصري ـ السوداني السابقة، فبينما كان الإطار الرسمي للاتفاقات مؤسساً على انتقال عمالة مصرية إلى السودان، طرحت التطورات حركة عكسية وانتقالاً كثيفاً للعمالة السودانية إلى مصر. ويظهر المثال التقليدي الآخر من حركة العمالة المصرية والتونسية باتجاه ليبيا، فالواقع أن هذه الحركة لم تتأثر لا بقطع العلاقات بين ليبيا وتونس ولا بفرض المقاطعة على نظام الرئيس المصري السابق. ولكنها تأثرت فقط عندما صدر قرار من الحكومة الليبية يضع حداً لها. ويبقى ثمة مثال أكثر دلالة في هذا المجال، وهو حركة العمالة العربية خلال أزمة الخليج. فمع مواجهة عسكرية مسلحة بين النظامين المصري (في اطار التحالف) والعراقي، ظل على أرض العراق، وبين ظهراني شعبه تجمُّع عمالة عربية يقدر بمئات الآلاف يعانون آثار الحصار الاقتصادي مثل أشقائهم العراقيين، ولا يكادون يرون لأنفسهم مكاناً بديلاً للمجتمع الذي يعيشون فيه ويتقاسمون واقعه وطموحاته.

المؤسسة الثقافية أيضاً نموذج آخر للتدليل على هذا البعد الهام. فخطوط تقسيم الثقافة العربية لا صلة لها بخطوط التقسيم السياسي بين البلدان العربية. أبرزت أزمة الخليج هذه الظاهرة بشكل واضح، وتبرزها الآن تطورات الجزائر. والقضيتان كمثالين يكادان يستوعبان كل عناصر الاهتمام العربي الخارجي والداخلي. فهل جاءت خطوط التقسيم وفق إرادة سياسية حكومية أو حزبية معينة، وكم تعبّر عن انقسام الضمير العربي ـ ومن ثم الثقافة العربية ـ حيال المطروح من هذه القضايا؟

المؤسسة الاعلامية العربية بدورها تقدم نموذجاً آخر لتداخل المؤسسة الوطنية في المجتمع المدني العربي، سواء في مكوِّنها القومي، أو في خطابها الثقافي/ السياسي. فالحركة المهنية الصحفية ـ بعناصرها المختلفة ـ متداخلة إلى حد بعيد، ولا تكاد تخلو مؤسسة صحفية كبرى في الوطن العربي من مكونات قطرية متعددة، وظاهرة «**الطبعة الدولية**» من هذه الصحف بلورت طابع المؤسسة القومية في المجتمع المدني أكثر مما بلورتها مؤسسات قومية معتمدة في هذا المجال.

بعد هذا التعليق القصير الذي استهدفت به إثارة الاهتمام بموضوع لم يحظَ بقدر كافٍ من التمحيص، أنتقل إلى النقطة الأخيرة في هذا التعقيب وهي: **رؤية المجتمع المدني من داخل إحدى مؤسساته القومية**، وهي المنظمة العربية لحقوق الانسان، وتسهيلاً للعرض سوف التزم المعايير نفسها التي طرحها الباحث، ثم انتقل إلى اضافة أعتقد أنها ضرورية.

النقطة الأولى التي أثارها الباحث هي مسألة الدفاع عن الاستقلال التنظيمي. وقد عرضت الورقة بدقة للمشكلة في علاقتها بالحكومات العربية أي بالدفاع عن الاستقلال التنظيمي لهاتين المؤسستين القوميتين في مواجهة الحكومات العربية. بينما تفيد الرؤية من الداخل أن الاستقلال التنظيمي عن الحكومات العربية لم يكن وحده المشكلة التي واجهت وتواجه استقلال التنظيمين، فإحدى صور معركة الاستقلال للتنظيمين كانت في مواجهة الهيمنة الحزبية أو السياسية أو الايديولوجية. وبالنسبة إلى المنظمة العربية لحقوق الانسان بوسعي «فتح الملف» دون كثير من الحرج، فالقضية ملموسة في الساحة العربية. واعادة طرحها هي تأكيد لتوافق حول مبدأ تخوض من أجله هيئات المنظمة مواجهات متعددة. ويشار هنا إلى المشكلة التي واجهت المنظمة المغربية لحقوق الانسان. فكما هو معلوم، يعمل في المملكة المغربية ثلاث من منظمات حقوق الانسان تعبّر اثنتان منها عن منظمتين حزبيتين وقد قبلت المنظمة بعضوية المؤسسة الثالثة كمنظمة مستقلة عن الأحزاب. وإثر خلاف عميق داخل المنظمة بسبب تباين الآراء حول علاقتها بالفدرالية الدولية لحقوق الانسان (منظمة فرنسية مقرها باريس) استقال معظم أعضاء المنظمة المغربية من المستقلين، وتولى قيادتها الحزب الشيوعي المغربي. وقد ثار جدل شديد داخل المنظمة العربية حيال هذه القضية، كان محوره استقلال المنظمة عن الأحزاب السياسية، وطرحت العديد من الآراء، وعلقت المنظمة موقفها النهائي من هذه المشكلة على حوار يجريه الأمين العام مع الأطراف كافة. ومن حسن الحظ أن زملاءنا داخل المنظمة المغربية استطاعوا أن يتجاوزوا المشكلات الناجمة عن

الانقسام، ونجحوا في استرداد الطابع المستقل لمنظمتهم واستبعاد صبغها بصبغة سياسية معينة.

لكن المشكلة التي أبرزها نزاع داخلي حول موقف أساسي سرعان ما برزت عبر تنافس حزبي في فرع آخر من فروع المنظمة، حيث نجح تكتل حزبي في اقصاء القوى الحزبية والسياسية الأخرى، وهيمن على ادارة الفرع. وأعاقت المشكلة نفسها تأسيس فرع آخر في قطر عربي آخر حصل على الترخيص من جانب حكومته بالفعل وواجهت لجنته التحضيرية خيار التأسيس في ظل هيمنة حزبية ترغب في أن تصبغ المنظمة، أو أن تنتظر عسى أن يتم التوافق حول تنوع يحفظ للمنظمة استقلالها.

النقطة الثانية هي المساهمة في إقامة منظمات أخرى للمجتمع المدني: وفي هذه النقطة يمكن أن يتطابق تحليل الصورة من الخارج مع تحليلها من الداخل، لكنني أرغب في اضافة ربما تدعم الخلاصات التي أوردتها الورقة. ذلك أن المنظمة العربية لحقوق الانسان، في سعيها لتعزيز مؤسسات المجتمع المدني، لم تقتصر على تشجيع تأسيس بعض المؤسسات. فمثل هذه الغاية، مهما تعاظمت، سوف تظل غير قادرة على أداء دور كبير في هذه المهمة التي تعتبرها أحد مفاتيح تطور المجتمع المدني الذي تدعو إليه، وفي اطار هذا الفهم تبلور رأي المنظمة في السعي إلى إزالة العقبات القانونية التي تحول دون السماح بتكوين مثل هذه المؤسسات أو تطوير القوانين التي تحدّ من قدرة هذه المنظمات على الأداء والحركة. وقد اتخذ جهد المنظمة وفروعها في هذا الأمر ثلاثة أبعاد متكاملة:

اتجه الجهد الأول لنقد قوانين الجمعيات في عدد من البلدان العربية وفي مقدمتها مصر، والدعوة إلى تعديلها مباشرة واتاحة حق تنظيم الجمعيات. وقد تصاعد هذا العمل النقدي وأسفر في المرحلة الراهنة عن حملة تنسق فيها المنظمة مع العديد من الجمعيات في مصر من أجل الغاء القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤، السيّىء السمعة، واقتراح أسس مختلفة لقانون جديد بالتعاون مع دوائر قانونية لصيقة.

واتجه الجهد الثاني للطعن في دستورية القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤، وقد بدأت هذه المحاولة بدفوع المنظمة أمام محكمة القضاء الإداري، وانتهت بقضية دستورية أثارها بالتحديد موقف السلطات المصرية من الفرع المصري للمنظمة الذي رُفض طلب تسجيله كمنظمة وطنية.

أما الشق الثالث لجهد المنظمة في هذا المجال فقد اتجه إلى دفع مناقشة هذه القضية إلى المستويين الاقليمي والدولي. وقد طلبت المنظمة من **اللجنة الافريقية لحقوق الانسان والشعوب** المنبثقة عن منظمة الوحدة الافريقية في اجتماعها الأخير في بانغول (غامبيا) التي تحظى فيها بصفة المراقب، طلبت ادراج الحق في تنظيم الجمعيات على جدول أعمالها، ومع استجابة اللجنة الافريقية أعدت المنظمة من خلال واحد من أبرز محاميها ـ يحيى الجمل الذي يشاركنا هذه الندوة ـ مذكرة قانونية نأمل أن تجد صداها الذي تستحقه في الاجتماعات القادمة للجنة الافريقية لحقوق الانسان والشعوب في شهر آذار/ مارس في تونس.

في ما يتعلق بالمعيار الثالث الذي أورده الباحث، الذي يختص بنشر ثقافة وقيم مساندة لوجود المجتمع المدني، يتفق المعقب مع الباحث حول ضرورة عدم المبالغة في تأثير اعلام اتحاد المحامين العرب أو المنظمة العربية لحقوق الانسان في نشر هذه الثقافة، سواء في ما يتعلق بطبيعة القنوات الاعلامية المباشرة للمنظمتين، أو نتيجة الظروف العامة التي تحدّ من هذا التأثير من خلال التغطية الانتقائية للنشر من جانب الاعلام. والواقع أن هذه المسألة هي واحدة من الهموم الرئيسية لمنظمات حقوق الانسان، وتتفاوت سبل معالجة المنظمات لهذه المشكلة. لكن الثابت أيضاً لدى المعقب، كمتابع للصورة من الداخل ومعنيٍّ بقياس مردود نشاط المنظمة التي ينتمي إليها، أن عدم المبالغة في تقدير التأثير ينبغي أيضاً ألا يدفعنا إلى التهوين من أثر الجهد المبذول في نشر هذه الثقافة. فمجال تعزيز ثقافة حقوق الانسان هو من المجالات الفسيحة، وأيضاً من الساحات البكر التي سوف تحتاج لتضافر جهود متعددة. وثمة مداخل متعددة تسعى من خلالها المنظمة العربية لحقوق الانسان وفروعها، وكذا اتحاد المحامين العرب وغيرهما من المنظمات المعنية. وأحد هذه المداخل هو غرس هذه الثقافة في البنية التعليمية والتربوية، وقد سعت المنظمتان من خلال العديد من الأشكال المتاحة إلى محاولة غرس هذه الثقافة. ومن بين ذلك ندوات نظمتها المنظمتان بالتعاون مع هيئة اليونسكو حول التدريس والاعلام والتوثيق في مجال حقوق الانسان، ومن ذلك جهد قام به الباحث نفسه في ادخال منهج لتدريس حقوق الانسان في الكلية التي يدرّس فيها، ومن ذلك جهود عديدة بذلتها وتبذلها الرابطة التونسية لحقوق الانسان، واستطاعت أن تضيف مواد تعليمية عن حقوق الانسان في المناهج التربوية والتعليمية التونسية. ومن ذلك أيضاً جهود بذلتها كل من المنظمة العربية لحقوق الانسان، واتحاد المحامين العرب والرابطة التونسية لحقوق الانسان في تأسيس معهد لحقوق الانسان في تونس يسهم اليوم ـ مع غيره ـ في مجال نشر وتعزيز ثقافة حقوق الانسان.

والواقع أن الطريق ليس مغلقاً أمام نشر وتعزيز القيم المساندة للمجتمع المدني، وحتى في حدود الوسائل المتاحة، يمكن تطوير امكانات هائلة لمثل هذه المساهمة.

إلى جانب هذه القناة المهمة يوجد قنوات أخرى عديدة أذكر منها استخدام الفن كأداة في نشر هذه الثقافة. وقد كانت التجربة التي لجأت إليها المنظمة في عمل مسابقات حول حقوق الانسان في فن البوستر والكاريكاتور تجربة مفيدة، وأعيد عرض المواد في مناطق متعددة من الوطن العربي وخارجه، ونشر كتاب عنه بالتعاون مع منظمة اليونسكو العالمية.

وفي ما يتعلق بالمعيار الرابع والأخير الذي تطرحه الورقة، الخاص بمكافحة الممارسات المعادية لمنظمات المجتمع المدني، فقد أغنانا الباحث عن أي اضافة. ولكن الواقع أنه لدي مشكلة في التقييم الذي انتهى إليه من أن هذا الدور أقرب إلى «نقر خفيف على حائط السلطوية الصلد الذي يحيط بمعظم المجتمعات العربية، وبالمقارنة بما يجري في مجتمعات أخرى كثيرة في العالم». هذا التقييم بالذات يثير قضية بالغة الأهمية سواء بالنسبة إلى مردود نشاطات منظمات حقوق الانسان كجماعات ضغط، أو كمؤسسات من مؤسسات المجتمع

المدني. كثيرون يشعرون بالإحباط عند بلوغ هـذه النتيجة وينصرفـون حتى عن ذلك «النقـر الخفيف على حائط السلطوية الصلد»، لعدم الجـدوى. ويرتّب بلوغ هـذه النتيجة بـالضرورة نتيجة منطقيـة وهي عبثية المحـاولة وضرورة الانصراف عنهـا إلى عمل آخـر مُجدٍ. فهـل تبدو خبرة الممارسة من الداخل بهذا القدر من عدم الجدوى؟

تفصح خبرة الممـارسة من الـداخل عن تقييم مختلف، ولا يـدخل هـذا التقييم في باب الرغبة في طمأنة أنفسنا، أو الحاجة لإشاعة التفاؤل، ولكن يعود إلى عوامل عدة، أحدها هـو أن ثمة أنشطة هي بطبيعتها تحتاج إلى سياسة النفس الطويل، ولا يتصور لهـا مردوداً فـورياً، ومكافحة الممارسات المعادية لمـنظمات المجتمع المـدني هي واحدة من هـذه الأنماط. وثـانيها أن حركة حقوق الانسان كحركة اجتماعية أو كمنظمة مـدنية تعمـل وفق منطق اصـلاحي وليس راديكـالياً. والمنـطق الاصلاحي بـطبيعته هـو بطيء المـردود، وبوسعنـا أن نـزعم أن مجمـوع النقرات الخفيفة على حائط السلطوية الصلد من شأنـه أن يحدث ـ بـالتضامن ـ دويـاً مزعجـاً يستدعي التطوير والتغيير.

وبوسعي أن أؤكد بموضوعية أن الوسائل التي في أيدينا، وهي وسائل قانونية، وثقافية، واعلامية ليست بهذا القدر من الوهن الذي يظنه البعض أحياناً. وأنها قـادرة ـ مع غـيرها من أنشطة منظمات المجتمع المدني وبالتضامن معها ـ على إحداث تغييرات جوهرية.

نأتي أخيراً إلى الاستخلاصات التي أوردتها الورقة:

لقد أشارت الورقة إلى مشكلات عديدة تعيق تفعيل المؤسستين موضـوع الدراسـة على المستوى القومي، منها نقص انخراط منظمات قطرية في عضويتها (بسبب حظر قيام مثل هـذه المنـظمات في بعض الأقطار العـربية) ومنهـا وقوعهـا في اغراء مـد نشاطهـا إلى مجالات خـارج تخصصها مما يؤثر في مستوى التخصص، وتقسيم العمل بين مؤسسـات المجتمع المـدني الذي يعدّ سمة نضجه، ومنها ضعف التعاون بين المنظمات القومية ونظيرتها القطرية مما يطرح قضية بناء الثقة بين المنظمات الوسيطة.

ورغم أن الإشارة الواردة في الـورقة في هـذا الخصوص قـد تنطبق عـلى اتحاد المحـامين العرب أكثر مما تنطبق على المنظمة العربية باعتبار ما قـد يكون مـوجهاً لتجـاوز دوره كمنظمـة مهنيـة في الأساس، إلا أن المشكلة واردة أيضـاً «بدرجـة ما» داخـل المنظمـة العربيـة لحقـوق الانسان. فالمجادلة على الحد الفاصل بين ما هـو «حقوق انسـان» وبين مـا هو «سيـاسي» هي مادة الجدل اليومي داخل المنظمة، وإذا كان بعض ذلك يرتبط بالرغبة في ترشيد الأداء، فـإن بعضه كذلك ينصرف إلى رغبة البعض في صرف اهتـمام المنظمـة عن بعض القضايـا لأسباب سياسية.

ويدور الجدل أيضاً حول التخصص بالمعنى الأدق، أي تخصص المنظمة داخل فرع من فروع حقوق الانسان كالحقوق المدنية والسياسية على سبيل المثال، مقابل الاهتمامات العـامة، وبالمثل في التخصص الجغرافي أي توزيـع دوائر الاهتـمام طبقاً لمعـايير جغـرافية، كـأن ينصب

الاهتمام الأساسي للفروع المقيمة في البلدان الأوروبية على متابعة حالة الجاليات العربية المقيمة، وأن ينصب اهتمام المنظمات التي تعمل من داخل البلدان العربية على الانتهاكات التي تقع في نطاقها الجغرافي.

والواقع أن هذه الأمور وغيرها موضع جدل مستمر داخل هاتين المؤسستين، وكذلك بين المعنيين بتطوير المجتمع المدني، ولقد كانت مسألة تحديد الفواصل والتخصص، والتعاون من بين المسائل التي طرحتها الأمانة العامة للمنظمة العربية لحقوق الانسان كموضوعات للحوار في الاجتماع الأخير للمنظمة العربية لحقوق الانسان في تونس في آذار/ مارس ١٩٩٠، ولكنها لم تحسم، ولا تشير «الرؤية من الداخل» إلى أن مثل هذه الأمور سوف تُحسم في وقت قريب.

وليست المشكلة هنا في الجزئية المتعلقة بهاتين المؤسستين المطروحتين كنماذج، إنما في الاستدلال الذي يمكن الخروج به وتعميمه، فتحديد الاختصاصات، والتخصص هما في التحليل النهائي المعبّر للتقدم، وغياب التعاون في مؤسسات على المستوى القومي يقود بالضرورة إلى الانكفاء القطري.

وإذا كانت هذه الأمور نماذج لمعوقات تعيق تطور ونمو مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي، فهي ليست الوحيدة، ويمكن الاشارة إلى العديد من الأمور الأخرى تأتي في مقدمتها قضايا التمويل، ووسائل الاتصال، وادارة نشاط يومي في واقع يكرّس القطرية والفواصل، ونقص الوعي أو الثقة بدور وامكانات مؤسسات المجتمع المدني.

الخلاصة

لقد عرضت الورقة والتعقيب لكثير من المعوقات والتحديات التي تؤثر في انطلاق مؤسسات المجتمع المدني، وتكاملت الرؤية من خارج المؤسستين النموذجتين مع الرؤية من داخلها في اظهار نوعين من المعوقات احداهما مصدرها السلطات العربية، والأخرى تصدر من داخل المجتمع المدني ذاته. وكممارس أزعم أن مواجهة التحديات المفروضة من جانب السلطات العربية أيسر من تلك الواردة من داخل المجتمع المدني ذاته. ففي مواجهة صور الحظر القانوني تستطيع العديد من المؤسسات أن تجد مخارج قانونية للعمل، وفي مواجهة صور التقييد الاعلامي والثقافي كان بوسع مثقفينا ـ دائماً ـ أن يجدوا المنافذ الثقافية المعبرة. وترد الاشارة هنا على سبيل المثال إلى تجربة المواجهة العاصفة بين الرأي العام المصري الناقد للتطبيع ونظام الرئيس المصري السابق. فرغم سلسلة القوانين التي غرسها نظام الرئيس السادات في البنية التشريعية المصرية لمواجهة ناقدي سياسته «التطبيعية» فقد كان بوسع الرأي العام المصري أن ينظم مؤسساته وأن يصدر مطبوعاته، وأن يؤدي ما في وسعه في هذه المواجهة.

وعبر سنوات عديدة من العمل السياسي والثقافي توفرت لدى مؤسسات المجتمع المدني في العديد من الأقطار العربية، خبرات في التعامل مع صور الحظر بأشكالها كافة، وليس

غريباً أن نجد في كل مرة تسمح فيهـا إحدى الحكـومات بـالتعدديـة، عشرات من المؤسسات القائمة بتنظيماتها وأفكارها ورؤاها، حتى ليبدو تقنين التعددية مجرد اعلان عن واقع معاش.

أما المعوقات الواردة من داخل المجتمع المدني ذاته فتمثل التحدي الأخـطر رغم أنها لا تستند إلى سلطة أو قانون، فتخلّف النظرة حيال المرأة العربية في بعض المجتمعـات العربيـة، وتخلّف المرأة العربية ذاتها في بعض المجتمعات العربيـة، يمثل عـائقاً أكـثر أهمية وخـطورة من تخلف كل القوانين العربية حيال ممارسة المرأة حقوقها. وبالمثل فإن سلبية المواطن ازاء ممـارسة حقـوقه الانتخـابية، مثـلاً، إنما هي المنفـذ والتحدي الأكـبر للضغوط الأخـرى كافـة المتعلقة بالتأثير في نتائج عملية انتخابية. وتجوز هنا أيضاً الإحالة إلى النموذج القـائم في الكويت الآن حـول الموقف من قضيـة التركيبـة السكانيـة التي تعني في التحليل النهـائي الموقف من العـمالة العربية عامة، والفلسطينية خاصة.

فهـل ينتهي بنا هـذا التقييم إلى روح تشاؤميـة أم ينتهي بنـا إلى حفـز الهمم ازاء تحـدّ يتـطلب تضافـر الجهد والصـبر وطول النفس؟ إن العمـل الاجتماعي بـطبعه يحتـاج إلى هـذه الصفـات في العمل، وإذا كنـا قد استخلصنـا من واقـع المؤسستـين النمـوذجيتـين الأسبـاب المعوقة، فلدينا في ممارستها أيضاً كل أسباب التفاؤل.

المناقشات

١ ـ نجلاء بشور

اسمحوا لي أولاً أن أبدي ملاحظة عامة حول طبيعة البحوث التي قُدمت في هذه الندوة، فقد تراوحت بين التحليل النظري للمفاهيم والسرد التأريخي للواقع، ولم تحلّل الظواهر أو تحدد المشكلات التي تشترك فيها الأقطار العربية.

أما ملاحظاتي الأخرى فهي تدور حول بعض ظواهر ومعوِّقات المنظمات الأهلية.

الملاحظة الأولى: تتعلق باستقلالية العمل الأهلي، وقد تطرّق إليها الباحث وكذلك المعقِّب، فهي ولا شك «قضية» هامة تنعكس على فاعلية هذه المنظمات. فهناك عامل هام يحدّد إلى حد بعيد هذه الاستقلالية وهو التمويل ومصادره. فالواقع أن صاحب التمويل هو صاحب القرار. فما هي مصادر التمويل لمنظماتنا الأهلية؟ إنها بغالبيتها الساحقة تأتي من قوى السلطة الراهنة، من مؤسسات وشخصيات، إما داخل القطر العربي الواحد أو من قطر إلى آخر، وإما من المؤسسات الدولية ومن أبرزها الأمم المتحدة، أي أيضاً من مجموعة الأنظمة والحكومات. بل وترضخ لسياسة الدول الكبرى التي تدعم المنظمات الأهلية من خلال حكوماتها. وتغيب المصادر غير الحكومية عن دعم هذه المؤسسات مما يجعلها أسيرة مصادر تمويلها، ساعية إلى استرضائها بل إلى اعترافها بها، متنافسة متناحرة لنيلها، وهادفة إلى احتكار التمويل في هذا المجال الأهلي أو ذاك.

وأود هنا أن أذكر مثالاً من التجربة اللبنانية، وهي أنه بعد سنوات الحرب الأهلية التي قادتها الميليشيات الطائفية، تأتي بعض منظمات الأمم المتحدة لدعم توجه المجتمع الأهلي نحو الطائفية أيضاً. إذ هي تحصر دعمها من خلال المراجع الطائفية للمؤسسات الاجتماعية والثقافية المختلفة. وقد سعت مؤخراً الميليشيات الطائفية نفسها إلى تأسيس منظماتها الاجتماعية والثقافية والاعلامية والسياسية. وبدل أن تدعم المنظمات الأهلية ذات الطابع

الوطني العام من حيث تركيبها وأهدافها والفئات التي تستفيد من خدماتها، فهي تدعم المنظمات الطائفية الطابع في كل المناطق، وهي ذات طبيعة واحدة.

والمطلوب هو ابتكار وسائل جديدة وايجاد مصادر غير حكومية لدعم هذه المنظمات. ورغم وجود تجارب متواضعة في هذا السياق على الصعيدين القومي والقطري، إلا أن المطلوب هو أن تصبح نمطاً عاماً.

الملاحظة الثانية: هي أن المنظمات الأهلية، وترتبط بالأولى، تتحوّل إلى مؤسسات تنموية بعد أن كانت تتخذ، لا سيما الاجتماعية منها، طابعاً خيرياً. وهذا يتطلب بالإضافة إلى التمويل الكبير وجود كوادر متخصصة، تفتقدها هذه المؤسسات بشكل عام. وقد ذكرت فريدة العلاقي بداية توجه في هذا المجال، نأمل أن ينفّذ ويتّسع.

٢ ـ نوال السعداوي

بعيداً عن التعميمات الخطابية حول أهمية الهيئات والمؤسسات في المجتمع المدني مثل منظمات الشباب والنساء وحقوق الانسان... الخ.

ـ المنظمات الأهلية أو ما تسمى الأهلية لم تعد إلا جسراً لوصول ما نطلق عليهم الرواد أو الرائدات إلى السلطة وبلاط الملوك والأمراء والحكام. هؤلاء الرواد والرائدات الذين يرفلون في النعيم والرفاهية ثم يلقون الخطب على الفقراء والفقيرات. وكم عانينا من المنظمات اليسارية السياسية أو غيرها التي جعلت من كلمة الشعب والجماهير كلمة مقدسة معصومة. مجرد تقديس كلامي مثل النص الديني المحفوظ في كتاب، وقد استبدلوا كلمة الشعب والجماهير اليوم بكلمة المجتمع المدني وقدّسوها، مجرد كلمة فقط، وشعار، دون أن ينزلوا إلى هذا المجتمع المدني في الواقع بنسائه ورجاله وشبابه.

كذلك أيضاً حين سقطت كلمة الاشتراكية مع سقوط الاتحاد السوفياتي، تم استبدال كلمة الاشتراكية المقدسة بكلمة الديمقراطية المقدسة الآن.

وعلينا أن نخرج من هذه الدوامة؛ تقديس الكلمات والشعارات الجديدة ثم النزول إلى الناس والجماهير والشعب الحقيقي.

إن مؤتمرات الجمعيات الأهلية التي نظّمت حتى الآن في بلداننا العربية قد تجاهلت دائماً الأفراد أو الجمعيات التي تعمل بعيداً عن السلطة الحاكمة وبعيداً عن أحزاب المعارضة الشرعية المفروضة في بلداننا.

إن الثورة الأهلية العربية المرتبطة دائماً بالسلطة والأمراء والأميرات والملوك والحكام لم تدعم أي فرد أو هيئة أهلية نسائية أو شبابية لا ترتبط بهذه السلطة.

إن الأموال الطائلة في السعودية والكويت وبلدان الخليج العربي لا تموّل الهيئات الأهلية العربية النسائية أو الشبابية، وكانت لنا تجربة في جمعية تضامن المرأة العربية، وكيف

أننا في أول مؤتمر لنا عام ١٩٨٦ لم نحصل على أي مال عربي من أي جهة كانت، إلا جهة واحدة فرضت علينا شروطاً، فرفضنا المساهمة.

إن الهيئات الأهلية من أجل الاستمرار والعمل والنشاط تضطر لتقديم تنازلات كثيرة من أجل الحصول على تمويل عربي. مثلاً هي تجامل النظام السعودي أو الكويتي أو العراقي أو السوري... الخ، ولا تقوى على نقده.

أود أن أسأل فريدة العلاقي: ماذا فعلت هي، وماذا فعلت الهيئات الأهلية التي تكلمت عنها حين خرجت النساء السعوديات في مظاهرة أثناء الحرب من أجل الحصول على حق قيادة سيارة؟!

٣ ـ حسام عيسى

أثارت الورقة الجيدة جداً، وكذلك التعليق، في ذهني مجموعة قضايا ليست بالضرورة مترابطة، هي:

أولاً، هناك اشكالية في البداية شديدة العلاقة بين المجتمع المدني والدولة، ووقعنا في غموض شديد جداً فيما يتعلق بتعريف المجتمع المدني وبتعريف الدولة والعلاقة بينهما، ولكن هناك ايديولوجيا غامضة وسائدة في هذه القاعدة، وهو أن كل ما هو أهلي، كل ما يأتي من الناس هو بناء للحرية والديمقراطية، وأن كل ما يأتي من الدولة هو اللاديمقراطية، هو مجال السلطة. سنتوقف هنا ونطرح بعض القضايا وبعض الأسئلة، هل بناء المدارس الخاصة في مصر اليوم بواسطة الأهالي تعميق للديمقراطية أم ضرب لها؟ هل المدارس الخاصة التي يتعلم فيها الأطفال تاريخ الولايات المتحدة وانكلترا، ولا يدرسون فيها التاريخ المصري والعربي، يتعلمون فيها اللغة الانكليزية واحتقار اللغة العربية، يتعلمون فيها كل شيء ما هو Multi - National وليس National تعميق للديمقراطية؟ هذا نشاط أهلي يقوم به الأهالي بعيداً عن الدولة، هل هذا تعميق للديمقراطية؟ ما معنى مؤسسات المجتمع على المستوى القومي؟ هل هي تعمل لإنشاء بنية تتجاوز المجتمع المدني القطري تسهيلاً لبناء الدولة القومية، أي أننا بصدد مجتمع مدني يبحث عن دولته وليس عن مجتمع مدني يتحرر بالمقابل من سلطة؟ فالمفهوم غير واضح.

ثانياً، إذا استعرضنا التاريخ العربي والتاريخ الحالي، فإننا نجد أن الدولة هي التي تقوم بتأسيس المجتمع المدني، عندما تنقل الدولة ـ بالمعنى السائد والدارج ـ مؤسسات القطاع العام إلى القطاع الخاص. أليس هذا تأسيساً للمجتمع المدني بالمعنى الدارج في هذه القاعة؟ هل هذا المعنى يعني بناء الديمقراطية؟ هل نقل القطاع العام إلى القطاع الخاص تقوم به الدولة؟ إذن، المجتمع المدني لا يقوم في مواجهة الدولة، الدولة تؤسس المجتمع المدني، محمد علي هو الذي أسس الطبقات، سياسته في توزيع الأراضي في نهاية حكمه، المجتمع المدني نشأ في بلادنا من الدولة، والدولة هي التي أنشأت مؤسسات المجتمع المدني باعتبار أن المجتمع المدني هو مجال النشاط الحر. السؤال الأخير في هذه القضية في ما يتعلق بالنشاط الحر للأفراد، إذا

أردنا أن ندرس مثلاً ـ وأنا أطرح السؤال على المتخصصين عبد الفضيل وسعد الدين في المؤسسات الاقتصادية المشتركة، والنشاط العربي المشترك ـ هل هذا يعمل على تأسيس مجتمع مدني عربي يتجاوز المؤسسات المدنية تمهيداً للدولة القومية أم لا؟ إلى أي مدى؟ لكن الذي رأيته في محاضرة اليوم أن هذه المؤسسات تعمل على مستوى الصراع الديمقراطي ضد السلطة. ليس هذا يعني بالضرورة تأسيس المجتمع المدني، وإلّا تحوّل المجتمع المدني إلى قضية الديمقراطية، الديمقراطية هي مقابل المجتمع المدني. المؤسسة الانكليزية الشهيرة منظمة العفو الدولية (Amnesty International) تعمل على تأسيس المجتمع المدني الغربي لأنها تقاوم سلطة الدولة، ومنظمة حقوق الانسان العربية لا تمثّل دوراً مختلفاً عن منظمة العفو الدولية هذه، أبداً. فهل هذه المنظمة بنشاطها عندما تقف ضد الدولة العراقية أو الدولة الكويتية أو الدولة المصرية تعمل على تأسيس المجتمع المدني؟ نريد توضيح هذه القضايا. وهذه أسئلة مطروحة لمن سيقومون في نهاية هذا اليوم في دراسة ما العمل؟

٤ ـ ليلى شرف

لديّ بعض الملاحظات التي أوردها بإيجاز:

أولاً: إن تواصل المثقفين العرب عبر العقدين الأخيرين حافظ على الصلات القومية بمختلف أبعادها في فترة شهدنا معها تعمّق الظاهرة القطرية بشكل خطير ومقلق. هذا التواصل الفكري والانساني الذي قهر الحدود السياسية والحواجز المصطنعة بيننا لم يكن ليحدث لولا مؤسسات أهلية قومية مثل **مركز دراسات الوحدة العربية ومنتدى الفكر العربي**، وغيرهما.

ثانياً: إن تجارب الوحدة العربية أو «مرّات» الوحدة العربية التي مررنا بها منذ أواخر الخمسينيات حتى اليوم، لم تصمد أمام التحديات بسبب غياب مؤسسات أهلية مدنية قومية تدعمها وتسندها وتحافظ عليها وتشكّل هيكل قواعدها المدنية الضرورية للبقاء.

ثالثاً: إن لنا الآن قضايا قومية مشتركة واسعة القاعدة لعل في طليعتها قضية حقوق الانسان في الوطن العربي، والسعي نحو الديمقراطية في مختلف أقطار الوطن، وقضايا البيئة والحفاظ عليها، وقضايا التنمية المتكاملة المتصلة والمتواصلة على ساحة الوطن الكبير، وقضايا المرأة التي تتطلب أن تقوم مؤسسات مدنية قومية لحملها والعناية بها. وهي قضايا لا يمكن أن تعالج على الصعيد القطري وحده.

ومع ذلك، هناك محاذير أو اشكاليات، أشير هنا إلى اشكاليتين منها على سبيل المثال:

الاشكالية الأولى، هي اشكالية الهوية في الوطن العربي. في العالم الغربي، مثلاً، حيث تنتعش مؤسسات المجتمع المدني، الدولة هي الأمة. فقد توصلت هذه المجتمعات إلى شكل Nation State، ولذلك فهي لها هوية واحدة. أما العربي فله هويتان: الهوية القطرية الوطنية التي أخذت تتعمق في العقود الأخيرة، والهوية القومية التي هي هوية أمته وحضارته،

ووجوده؛ لذلك فالعربي يسعى إلى ايجاد مؤسساته المدنية داخل قطره لاستكمال شكل مجتمعه الحديث في قطره، ويسعى إلى تأسيس مؤسساته المدنية القومية للحفاظ على اللحمة العربية القومية ولإعداد أرضية التواصل القومي في سعيه نحو شكل من أشكال التوحد ثم الوحدة.

وتتعقد الاشكالية هنا في أن التشريعات القطرية تمنع التواصل وتمنع اعاقة الربط الاداري والمالي مثلاً بين أقطار مختلفة في بعض المؤسسات المدنية مثل الأحزاب والنقابات وغيرها من المؤسسات، وهي في المنطق القطري محقة ما دام الشكل القطري هو الشكل الذي نتعامل معه، وهو الشكل الذي نتحرك عبره.

هذه اشكالية تقع مسؤولية معالجتها على المثقفين العرب، ليس بأن يتخطوا الشكل القطري بشكل مضطرب يقفز عن الواقع المفروض بل بالسعي إلى تعيين المؤسسات المدنية التي تتوجه إلى القضايا القومية المشتركة، وتتكامل دون أن تتحد بالضرورة مع المؤسسات المدنية القطرية لتوسيع قاعدة المؤسسات المدنية القومية دون أن تتناقض مع المؤسسات المدنية القطرية لبناء قواعد المسيرة الوحدوية لكي لا تكون عقبة في سبيل انشاء مؤسسات المجتمع المدني القطرية، الضرورية هي أيضاً في هذه المرحلة، كي تتكامل بنية المجتمع المدني القطري وتكون بنية قوية في مراحل الوحدة عندما تحدث، بإذن الله. والمنظمة العربية لحقوق الانسان والاتحادات المهنية العربية القومية والمؤسسات الفكرية مثل مركز دراسات الوحدة العربية، ومنتدى الفكر العربي أمثلة فقط، يمكن توسيع قاعدتها وتنويعها والسعي إلى تأسيس مؤسسات مدنية قومية للبيئة، وهي قضية يجب أن تعالج على صعيد قومي واتساع الوطن الكامل، وقضية التنمية الشاملة وقضية المرأة وغير ذلك.

الاشكالية الثانية، هي أن مؤسسات مدنية دولية تخترق الحدود السياسية والجغرافية والقومية بدأت تنشأ في العالم، أبرزها مؤسسات حقوق الانسان ومؤسسات حماية البيئة. والمواطن العربي لم يستكمل بعد مؤسساته المدنية، لا في قطره، ولا في وطنه. ودون وجود مؤسسات قوية مجذّرة لمؤسسات مجتمع مدني متطور في القطر وفي الوطن، يتعقد أحياناً التعامل مع المؤسسات المدنية الدولية في مختلف المجالات، لأن المؤسسية تتطلب مؤسسية مماثلة للتعامل معها.

ومن هنا ينشأ محذور يجب الانتباه إليه، وهو أن كثيراً من القضايا ـ مرة أخرى ـ أبرزها قضايا حقوق الانسان وقضايا المرأة وقضايا البيئة، تستعمل أحياناً لغايات سياسية، ولا أتحرّج في القول «أسباب استعمارية». وهي في رأيي قد تستغل بعض المؤسسات القطرية لغاياتها الخاصة وتستعمل خصوصية مشكلة في القطر لغاياتها الخاصة.

وهنا يصبح من الضرورة أن تكون لنا بالإضافة إلى المؤسسات المدنية القطرية مؤسسات قومية تستطيع مؤسساتنا القطرية أن تتعامل عبرها مع المؤسسات الدولية حتى لا تقع ضحية الغايات الدولية المغرضة.

ولكي لا يبدو الأمر تعميماً، أخصص مرة أخرى قضايا البيئة التي تستعملها الدول

الصناعية في الضغط على الدول الصغيرة، وقضايا حقوق الانسان التي تستعملها الدول الكبرى بشكل ينطبق عليه القول إنها كلمة حق أُريدَ بها باطل.

من هنا تنشأ الأهمية الكبرى لتأسيس ودعم وتوسيع مسؤوليات وتنويع مؤسسات مدنية قومية، تساند المؤسسات القطرية المدنية في قضايا تتسع قاعدتها إلى العالم كله. وتكون جسرها إلى المجتمع الدولي بشكل أقوى وأوقع من أية مؤسسة قطرية صغيرة.

٥ ـ خير الدين حسيب

عندما بدأت فكرة تأسيس عدد من الجمعيات المدنية ومؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي، كان الشغل الشاغل لضمان استقلالية هذه المؤسسات هو علاقة التمويل بالاستقلالية. وما لم يتوفر مصدر تمويل مستقل لهذه الجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي فسيتعذر استقلالها. ولهذا الغرض، تم بعث فكرة وإنشاء مؤسسة ثقافية عربية بوقفية، والدخل من هذه الوقفية يستعمل لمساعدة هذه الجمعيات، وفعلاً ـ تم جمع حوالى مليوني دولار لهذا الغرض. وبسبب الأوضاع القانونية والحرص على استقلالية المؤسسة الثقافية وأموالها، تم تأسيسها في بريطانيا بالذات. وللسنة الرابعة الآن، المؤسسة الثقافية العربية تدعم هذه الجمعيات والمؤسسات المستقلة ذات الطابع القومي بدعم سنوي. وفي عام ١٩٩٢ بالذات وزعت ٢٥٠٠٠٠ دولار على الجمعيات والمؤسسات المختلفة، هذه محاولة أولية بسيطة. المبلغ المطلوب أكثر من هذا بكثير، ولكن هي محاولة لدعم استقلال هذه الجمعيات القومية والمؤسسات على المستوى المدني لتحقيق حد أدنى من القدرات المالية.

٦ ـ كمال عبد اللطيف

أريد أن أثير مسألة تتعلق بوضع المؤسسات الثقافية القومية في الوطن العربي، فمن المعروف أنه توجد في كثير من الساحات العربية تنظيمات ثقافية متعددة تسعى إلى المساهمة في تعميق المشروع النظري القومي عن طريق الندوات والمشاريع الفكرية والمنابر الثقافية المتجمعة نحو محاولة فهم الواقع العربي والمساهمة في انجاز المشروع القومي باعتباره البديل المناسب لتجاوز التأخر التاريخي العربي.

إلا أن هذه المؤسسات المدنية رغم وحدة أهدافها البعيدة ـ نتأكد من هذا بمراجعتنا مواثيقها التأسيسية ـ تشتغل بأساليب تبرز بشكل من الأشكال بؤس التنظيمات المدنية القومية في الوطن العربي فلا يعقل مثلاً أن لا تهتم هذه التنظيمات بتنسيق جهودها عن طريق اللقاءات المشتركة التي تمكّن من تجنّب العوائق التي تحول دون نمو وتطور العمل الثقافي القومي.

وإذا كان من المؤكد أن تعدد التنظيمات الثقافية يعتبر عامل إخصاب، ويعبّر عنه بشكل من أشكال التعددية في الرؤية وأساليب العمل، هو أمر مطلوب، إلا أنه لا يعقل أن تنعدم عناصر الحوار الذي يمكن من الدفع بوتيرة العمل القومي في الاتجاه الذي يسعف بتكثيف الجهود بغية بلوغ الغايات المشتركة.

يدل التنافي الحاصل بين هذه المؤسسات على كبت كثير من الأسئلة التي تمكّن في حالة طرحها في إطار مسؤول من بداية تذليل العوائق المشتتة للعمل الثقافي القومي.

من بين الأسئلة التي يمكن أن نفكر جميعاً فيها مسألة حدود العلاقة بين السياسي والثقافي في مجال العمل القومي. إن فتح النقاش في مثل هذا الموضوع يتيح في نظري امكانية اضاءة هذه الحدود بالصورة التي تمكّننا من معرفة العناصر المانعة لإمكانية انجاز المشاريع المشتركة التي تمكّن من تقليص هدر الطاقات والثروات، وتمكّننا في الوقت نفسه من الرفع من وتيرة العمل الثقافي القومي في اتجاه إنجاز المشاريع الفكرية التي تتيح لنا بلوغ المرامي القومية التي نسعى إليها.

وفي هذا السياق اقترح على مركز دراسات الوحدة العربية بحكم تجربته الطويلة في مجال العمل الثقافي القومي انجاز لقاء قومي بين هذه التنظيمات في سبيل فتح نقاش حول آليات العمل الثقافي القومي في الوطن العربي في علاقته بمتطلبات العمل القومي في عهد التسعينيات، وفي هذا الإطار يمكن أن يفتح نقاش حول عوائق العمل الثقافي القومي وهو أمر سيفرز في حدود نتائجه الدنيا، التداخل الحاصل في هذه المؤسسات بين السياسي والثقافي، كما سيبرز حدود هيمنة السياسي على الثقافي في مجال الاختيار والتوجيه، وقد يتيح في أبسط نتائجه مزيداً من التنافس الخلاق لخدمة أهداف أمتنا في تأصيل نظرها إلى هموم واقعها.

إنني أعتقد أن العمل بهذا الاقتراح أو ما يمكن أن يكون قريباً منه أو من غايته، سيدخل في صلب تعزيز مدنية المؤسسات الثقافية العربية.

٧ ـ مبدر الويس

في تقديري أن من أهم المؤسسات القومية للمجتمع المدني هي الجامعات إذ تشكّل الجامعات مراكز بحوث علمية وتجمعات ثقافية ومعرفية لتطور المجتمع العربي في مختلف العلوم والتخصصات والمعارف. لذلك فإن معيار تقدم أي بلد في العالم يمكن قياسه في مجالين أساسيين: **التقدم العلمي والثقافي عبر الجامعات؛ وسلامة السلطة القضائية** والقيام بواجباتها بشكل مستقل ومحايد كما يجب، وذلك تحقيقاً للعدالة التي يجب أن تسود في المجتمع.

ثم هناك مؤسسات قومية غير القطرية، تصلح فعلاً أن تكون مجتمعاً مدنياً مستقبلياً للوطن العربي كله، كما أنها تشكل عاملاً هاماً في القضاء على التجزئة والقطرية مثل **نقابات المحامين، والعمّال، واتحاد الكتّاب العرب، والمنظمة العربية لحقوق الانسان**، وغيرها من المنظمات القومية. كما يجب ايجاد مؤسسات قومية أخرى مثلاً مؤسسات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وغيرها. وهذه في رأينا من مهمات الجامعة العربية التي يجب أن تلعب دوراً كبيراً في هذا المجال، لأن بناء المؤسسات القومية يقضي على الحاجز النفسي والاقليمي والتجزئي الذي خلفته عوامل الاستعمار والتخلف والذاتية القطرية. كما أن هذه المؤسسات تساعد على عملية دمج الشعب العربي والتواصل بين أفراده ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وما شاكل.

لذلك، في تقديرنا أن مؤسسات المجتمع المدني القومي هي أهم المؤسسات بالنسبة إلى الوطن العربي. ولكن يجب أن نعترف بأن قيام مثل هذه المؤسسات بشكل واسع وشامل تكتنفه بعض المعوِّقات والصعوبات بعضها مالي وبعضها الآخر سياسي. لذلك يجب أن تبذل الجهود كافة على المستوى الرسمي والشعبي من أجل التوسع في انشاء المؤسسات ذات الطابع القومي لأنها عامل هام وكبير في الاقتراب من دولة الوحدة وهي المشروع القومي الذي ينشده كل المثقفين والوحدويين العرب.

٨ ـ حيدر ابراهيم علي

هناك بعض المشكلات التي تواجه قومية التنظيمات المدنية:

أولاً: دخول بعض الحكومات العربية مجال تأسيس منظمات للمجتمع المدني وتأثير ذلك في تطور المنظمات قومياً وشعبياً. فقد تمّ حلّ النقابات والاتحادات في بعض البلدان، وشكّلت الحكومة بقرارات ادارية نقابات واتحادات مهنية، تشارك في التنظيمات القومية مثل اتحاد العمّال العرب واتحاد الأطباء العرب أو اتحاد الكتّاب العرب. فهذا يعني تكريس خط غالباً ما يميل إلى الحكومات ويضعف المجتمع المدني. حتى لجان حقوق الانسان، فقد شكّلت بعض الحكومات لجاناً لحقوق الانسان ليس بهدف الدفاع عن الحقوق الأساسية ولكنها تقوم بالرد وتكذيب تقارير المنظمات التي تدين انتهاكات حقوق الانسان.

ثانياً: مدى ممارسة هذه التنظيمات ذاتها الديمقراطية في أجهزتها وطريقة عملها. فهناك برمجة للديمقراطية حيث يتم الاختيار من خلال الشللية والاستقطاب أو الاستلطاف أو الإقصاء. فتكون الديمقراطية شكلية بسبب آليات العزل لأسباب ليست مرتبطة بالكفاءة والقدرة. أتساءل هل نتعامل ديمقراطياً بعضنا مع بعض وداخل مجالات تفاعلنا المشترك، قبل أن نتحدث عن علاقتنا بالسلطة؟ نحن لا نحتمل بعضنا بعضاً كثيراً، ولا نتسامح في الاختلاف. العنف اللفظي واضح في الحوار واللقاءات الفكرية. يوجد كثير من مراكز البحوث والمنتديات لديها قوائم سوداء للباحثين بحيث تحرمهم من المشاركة في فعالياتها ولا تدعوهم إلى المساهمة بسبب الاختلاف في الرأي.

ثالثاً: هجرة العمالة العربية لم تساعد في تطوير تنظيمات المجتمع المدني قومياً، فالدول المستقبلة فضّلت العمالة الآسيوية على العربية لضمان الأمن وبهدف إضعاف الوجود العربي. يضاف إلى ذلك صراع الجنسيات العربية الذي يؤجج باستمرار لتفتيت أي تضامن ممكن.

٩ ـ عبد الله ساعف

١ ـ مع هذه الورقة يجب أولاً تسجيل النقلة النوعية التي ارتقت بنا من الوقائع القطرية إلى المجال العربي العام. وإذا كان من الصعب التعامل مع المفهوم على المستوى القطري فما الذي يمكن قوله في موضوع المجتمع المدني على المستوى العربي؟ نحن هنا أمام حالة فريدة إذ نجد أنفسنا أمام سلسلتين من العناصر المتناقضة. من جهة أولى، إضافة إلى المشاكل النظرية

التي يطرحها العمق التاريخي، والبنية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، نصطدم كذلك بمسألة هشاشة الدولة القطرية... وإذا كان تحديد طبيعة هذه العناصر يشكل اشكالية كبرى مطروحة على المستوى الداخلي، فإن الطابع الاشكالي يزداد عندما يتعلق الأمر بالمستوى العربي العام... فغياب العنصر الأساسي الذي يتأكد من خلاله وتجاهه وعبره المجتمع المدني، عنصر أساسي: الأمر يتعلق بالدولة العربية.

من **جهة ثانية**، نلاحظ حيوية ونشاط هذا النوع من الفاعلين الذي يمثله كل من «اتحاد المحامين العرب» و«المنظمة العربية لحقوق الانسان»، ودورها الأساسي في ما يتعلّق بنشر ثقافة وقيم مساندة لوجود المجتمع المدني.

إلا أنّه رغم العناصر النوعية التي يتضمنها وجود وفعل مثل هذه المنظمات فالسؤال مطروح لمعرفة إلى أي حد تتميز هذه المنظمات عمّا يسمى المنظمات الأخرى غير الحكومية دولية كانت أم اقليمية؟ ما الذي يفسّر مثلاً أن فاعلية منظمات دولية مثل منظمة العفو الدولية وغيرها، يؤثر في الدول العربية وفي رأيها العام وحكوماتها أكثر مما تؤثر فيه المنظمات العربية، رغم أن ما تبذله المنظمات الحقوقية العربية يتجاوز بكثير ما تفعله المنظمات العالمية من الطبيعة نفسها.

٢ ـ يجب الوقوف عند ظاهرة الاستقلالية التنظيمية تجاه الحكومات وتجاه الأحزاب. ولقد وقف محسن عوض في تعقيبه على حالة المغرب وعلى المسار المستقل الذي قد تكوّن للمنظمة المغربية لحقوق الانسان. صحيح أن المنظمة المغربية تحرّكت في جو من الاستقلال النسبي عن الأحزاب مقارنة بالجمعيات الأخرى. إلا أنه يجب الامتناع عن اعطاء هذه الاستقلالية مضموناً مضخماً؛ فالأحزاب الوطنية كانت صاحبة المبادرة في نشأة المنظمة، وكذلك في الاتصال بـ«المستقلين». والأحزاب هي التي حددت من هو مستقل عمن هو غير «مستقل». فمن خلال هذه التجربة يمكن أن يلاحظ أن الاستقلال كان يحتمي بالأحزاب في ظروف المواجهة من أجل الدفاع والارتقاء بحقوق الانسان.

هل يجب أن أستنتج مما سبق أن «الحزبي المنظّم» لا زال هو الفاعل الرئيسي في هذا المجال الذي نطلق عليه اسم «المجتمع المدني»؟ السؤال له أهمية.

الفصل الخامس عشر

بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية

حسنين توفيق ابراهيم

مقدمة

هذه الدراسة محاولة أولية لتحديد المؤشرات الكمية والكيفية لمفهوم المجتمع المدني، مع تحديد الضوابط المنهجية والموضوعية والإطار العام لخلق وتدعيم هذه المؤشرات أو بعضها في الأقطار العربية، وتحديد بعض الإشكاليات المرتبطة بذلك. ومن هذا المنطلق فهي دراسة في المفهوم، وفي المنهج، وفي اجراءات بناء المجتمع المدني في الوطن العربي. إذ إن التعامل مع المشكلة البحثية للدراسة يتطلب تأصيلاً للمفهوم على المستويين النظري والاجرائي من ناحية، وتحليلاً لخصوصية هذا المفهوم في الواقع العربي الراهن من ناحية ثانية، وتحديداً لملامح الإطار العام لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي من ناحية ثالثة.

وهكذا، فإن كتابة هذا البحث تفترض استيعاباً لمختلف المحاور التي تغطيها الندوة. فلا يمكن الحديث في اجراءات بناء المجتمع المدني في الوطن العربي بموضوعية، من دون بلورة تعريف واضح ومحدد للمفهوم، واستيعاب دلالات ظهور المجتمع المدني وتطوره في الخبرة أو الخبرات المعاصرة للدول الغربية، وإلى أي مدى يمكن إسقاط بعض جوانب هذه الخبرة على الوطن العربي؟ كذلك لا يمكن الشروع في هذه العملية على نحو جاد من دون استيعاب دلالات ظاهرة المجتمع المدني في الخبرة أو الخبرات العربية ـ الاسلامية من ناحية وفهم مكوِّنات البنية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي في الوقت الراهن من ناحية ثانية. كل تلك المتغيرات والاعتبارات الشائكة والهامة لا بد وأن تكون في خلفية الباحث ووعيه عند التعرّض لهذا الموضوع.

وتأسيساً على ما سبق، فإن هذه الدراسة سوف تعرض لصعوبات ومشكلات التعامل مع مفهوم المجتمع المدني على المستويين الفكري والتطبيقي في الوطن العربي **أولاً**. ثم تحدد

المفهوم نظرياً واجرائياً، ثانياً. وتعرض للضوابط المنهجية والموضوعية والإطار العام لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي ثالثاً. وتحاول في الخاتمة إثارة بعض التساؤلات والقضايا حول المستقبل.

وتعرض الدراسة لكل من النقاط السابقة بقليل من التفصيل.

أولاً: صعوبات ومشكلات التعامل مع المفهوم على المستويين، الفكري والتطبيقي، في الوطن العربي

ثمة مجموعة من الصعوبات والمشكلات تواجه الباحث عند تعامله مع مفهوم المجتمع المدني، سواء على مستوى الكتابات العربية الراهنة التي تناولت المفهوم بشكل أو بآخر، وبدرجة أو بأخرى، أو على مستوى الواقع المجتمعي في الوطن العربي. وفي ما يلي عرض لبعض الأمثلة التي تعبّر عن النوعين من الصعوبات والمشكلات.

١ ـ الصعوبات والمشكلات على المستوى الفكري

من خلال متابعة بعض الكتابات العربية المرتبطة بقضايا التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي في الوطن العربي، والتي تعرضت لمفهوم المجتمع المدني بشكل أو بآخر، تتضح مجموعة من المشكلات والصعوبات المرتبطة بتعامل باحثي السياسة والاجتماع العرب مع الموضوع، ومنها على سبيل المثال:

أ ـ **ضعف التأصيل النظري لمفهوم المجتمع المدني**، وذلك على الرغم من شيوع استخدامه. ففي الآونة الأخيرة، تزايد استخدام المفهوم بصورة ملفتة للنظر، بل أصبح من لزوميات الحديث والكتابة في قضايا عديدة مثل مشكلة الديمقراطية، وطبيعة الدولة، ودور الأحزاب وجماعات المصالح، وظاهرة الانتقال نحو القطاع الخاص في الوطن العربي... الخ. وعلى الرغم من ذلك، فإنه لم يحدث تأصيل نظري رصين للمفهوم من حيث تعريفه وضبطه وتحديد متغيراته وشروط ظهور المجتمع المدني وتطوره[1]. وربما تكون هذه الندوة أول اهتمام علمي حقيقي بالموضوع. وإذا تركنا جانباً بعض الدراسات والمقالات المنشورة في بعض الدوريات العربية، التي يستخدم كتابها المفهوم وكأنه من المفاهيم المستقرة المتعارف عليها والتي لا تحتاج إلى تعريف أو شرح، ونظرنا إلى عدد من الأعمال العلمية ـ الأساسية

---

(١) هناك بعض المحاولات الجزئية لتأصيل المفهوم على المستوى النظري، انظر على سبيل المثال: عبد العزيز لبيب، «مفهوم المجتمع المدني: الواقع والوهم الايديولوجي،» الوحدة، السنة ٧، العدد ٨١ (حزيران/يونيو ١٩٩١)، ص ٦٠ ـ ٦٦.

والكبرى ـ التي تناولت بالتحليل المجتمع العربي المعاصر بصفة عامة(٢)، أو تناولت العلاقة بين الدولة والمجتمع في الوطن العربي ككل، أو في أقطار عربية بعينها(٣)، نلاحظ أن أياً من هذه الدراسات لم تفرد فصلاً أو مبحثاً أو حتى عدداً من الصفحات لتأصيل مفهوم المجتمع المدني على المستوى النظري، ومدى انطباقه على الواقع العربي.

ب ـ **الاختلاف في تكييف طبيعة مفهوم المجتمع المدني.** فالبعض يستخدم المفهوم وما يرتبط به من مؤسسات اجتماعية خاصة، كمقابل للدولة وما يرتبط بها من مؤسسات اجتماعية عامة(٤). فالمجتمع المدني يحد من تسلط الدولة، ويحمي الأفراد والجماعات من تعسفها. إذ إن مؤسسات المجتمع المدني تسمح للأفراد بتنظيم نشاطاتهم باستقلالية عن جهاز الدولة(٥).

وفي هذا الإطار فإن المفهوم يستخدم ضد النظم السلطوية التي تقوم على أساس محو المجتمع المدني بمؤسساته الفاعلة كالأحزاب السياسية والنقابات العمالية والمهنية وإخضاعها مباشرة للسلطة السياسية، والقضاء على استقلال المؤسسات الثقافية، ومحو دولة القانون،

---

(٢) انظر على سبيل المثال: أحمد درغام، «أزمة المجتمع العربي وسبل تجاوزها،» **الوحدة**، السنة ١، العدد ٦ (آذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ٤٦ ـ ٥٨؛ حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)؛ خلدون حسن النقيب، «بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥)، ص ٤ ـ ٤١؛ سعد الدين ابراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية**، ط ٢ (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٢)، وملف «حركية المجتمع العربي،» **الوحدة**، السنة ٥، العدد ٥٧ (حزيران/ يونيو ١٩٨٩).

(٣) انظر على سبيل المثال: إبراهيم إبراهيم، «الدولة والمجتمع في مصر والسودان وليبيا في العقد القادم،» ورقة قدّمت إلى: **العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة** (ندوة)، تحرير هشام شرابي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)؛ خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ سعد الدين ابراهيم، محرّر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)؛ غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ مصطفى كامل السيد، **المجتمع والسياسة في مصر: دور جماعات المصالح في النظام السياسي المصري، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، ومجموعة الأبحاث (باللغة الانكليزية) التي قدّمت إلى ندوة: «ديناميات الدول والمجتمعات في الشرق الأوسط،» التي نظّمها مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٧ ـ ١٩ حزيران/ يونيو ١٩٨٩.

(٤) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٣٣٦.

(٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: علي الدين هلال، «نحو معايير محددة للاتجاه،» ص ٣٣٩، وغسان سلامة، «حالة التعددية السياسية في المشرق العربي،» في: سعد الدين ابراهيم، محرّر، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة الحوارات العربية (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٩)، ص ١٤٨.

وتأسيس الدولة البوليسية أو دولة المخابرات[6]. والبعض يستخدمه كمقابل للدين، بحيث يجب فصل الدين عن الدولة، أي إعلان مبادىء العلمنة الكاملة كأحد المدخلات لبناء المجتمع المدني. فالقانون المدني مستقل عن الدين[7]. وفريق ثالث يقيم تمييزاً بين المجتمع المدني والمجتمع الكلي، باعتبار أن الأول «يتكوّن من الأحزاب السياسية، والمواطن والمجموعات، والقوى الهيكلية مثل الطبقات والقوى الظرفية مثل المجموعات الضاغطة... وهو نتاج خصوصي يرتبط بآليات اقتصادية وسياسية تتميز بالحرية، هو أساساً فضاء مواطنة وحريات»[8]. فهل يقتصر المجتمع المدني على هذه المكونات فحسب؟. وهناك أخيراً من يستخدم المدني كمقابل للعسكري. ويتمثّل ذلك في إقامة التمايزات بين النظم المدنية والنظم العسكرية، والحديث عن العلاقات المدنية - العسكرية. وبالإضافة إلى ما سبق، فإن هناك مجموعة من القيم والعناصر والمشكلات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي تحمل صفة «المدني» مثل: الثقافة المدنية، والقانون المدني، والحقوق والحريات المدنية، والعصيان المدني، والحرية المدنية، والخدمة المدنية[9]. وهذه القيم وتلك العناصر تعتبر أكثر ارتباطاً بظاهرة المجتمع المدني.

وتأسيساً على ما سبق، يتضح أن المفهوم حمال أوجه. فهو تارة يستخدم في سياق الدولة والمجتمع السياسي، وتارة أخرى في سياق الدين، وتارة ثالثة في سياق النظم العسكرية، وتارة رابعة في سياق النظم السلطوية الاستبدادية. وهو الأمر الذي يخلق قدراً من الغموض عند التعامل معه، خاصة أن الكتابات العربية لا تكشف عن حقيقة العلاقات بين الاستخدامات المختلفة للمفهوم، وحدود الاتفاق والتعارض بينها. ويجسد هذا الوضع ظاهرة ارتباط استخدام المفهوم بالانحيازات القيمية والايديولوجية لبعض الباحثين. ويشير

---

(٦) السيد يسين، «سقوط الأساطير السياسية،» العربي، العدد ٣٩٥ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩١)، ص ٣٧ - ٤١.

(٧) انظر على سبيل المثال: سمير أمين، «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٣٠٧ - ٣٢٠. وانظر وجهة نظر مضادة لذلك في: بنعيسى الدمني، «بحثاً عن المجتمع المدني المنشود،» **مستقبل العالم الاسلامي**، السنة ١، العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، ص ٢٢٥ - ٢٣٧. وقد طالب سعد الدين ابراهيم في إحدى الندوات باستخدام مفهوم «المدني» كمقابل «للديني» بدلاً من «العلماني» كمقابل «للإسلامي»، باعتبار أن الأخير يتضمن انحيازات قيمية وأخلاقية. وقد انتقد هذا الرأي من عدة جوانب. لمزيد من التفاصيل، انظر: «ندوة حوار الاسلامية والعلمانية،» شارك فيها طارق البشري [وآخرون]؛ دعا لها وأدارها فاضل رسول، **منبر الحوار**، السنة ٤، العدد ١٥ (خريف ١٩٨٩)، ص ١٧ - ٥٩.

(٨) محمد كرّو، «المثقفون والمجتمع المدني في تونس،» في: سعد الدين ابراهيم، محرّر، **الانتلجنسيا العربية: المثقفون والسلطة**، سلسلة الحوارات العربية (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٨)، ص ٣١١ - ٣١٢.

(٩) حول التعريف بهذه المفاهيم، انظر:

David L. Shills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan; Free Press, 1968), pp. 473-501.

وبالمناسبة، فإن مفهوم «المجتمع المدني» غير وارد في هذه الموسوعة.

ذلك العديد من القضايا الشائكة، التي يمكن أن تكون مثاراً للجدل والخلاف مثل: الإطار المرجعي لمفهوم المجتمع المدني على مستوى الفكر والممارسة. وحدود تطبيق المفهوم كما تطور من خبرة أو خبرات المجتمعات الغربية على الواقع العربي. وموقع الدين الاسلامي في اطار عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي.

ج ـ المواقف الحدية بشأن وجود المجتمع المدني من عدمه في الوطن العربي، ويمكن في هذا المقام التمييز بين موقفين: **الأول**، ينفي وجود المجتمع المدني في الوطن العربي، بينما **الثاني**، يقول بوجود هذا المجتمع، ولكن مع ذكر بعض التحفظات. وتتمثل حجج القائلين بغياب ظاهرة المجتمع المدني في الوطن العربي في ما يلي:

(١) إن مفهوم المجتمع المدني ارتبط أساساً بالخبرة السياسية للدول الرأسمالية الغربية، وهي استندت إلى المشروع الحر والتنمية الرأسمالية على المستوى الاقتصادي، والديمقراطية الليبرالية على المستوى السياسي. وهكذا «لم يكن تكوّن المجتمع المدني في الغرب الأوروبي ممكناً إلا نتيجة حصول جملة من الثورات الوطنية والاجتماعية والمعرفية. ثورات كانت تعمل متضافرة على إحداث نقلة كيفية في تعامل العقل مع أمور الفكر وشؤون الحياة السياسية والمجتمع. وما يراه اليوم عن صدق، أكثر من مفكر عربي واحد هو أن هذه النقلة الكيفية التي تمسّ البنى الذهنية لم يتم تحقيقها بعد لأسباب عديدة، يختلفون في تقييمها وإعطاء الأولوية منها لهذا السبب أو ذلك، لكنهم يجمعون على غيابها»[10].

وهكذا، فإن هذا الرأي يتخذ من التجربة الغربية اطاراً مرجعياً لتحديد شروط تكوّن المجتمع المدني في الوطن العربي.

(٢) إنه بغض النظر عن دور الاستعمار الغربي في خلق الكيانات السياسية الحديثة في الوطن العربي، متمثلة في الأقطار العربية[11]، إلا أنه من المؤكد أن أقطار ما بعد الاستقلال ورثت ما يُسمى بـ «التنظيمات» وهي تتمثل في جهاز الدولة بنظمه الإدارية والقانونية، وشبكة علاقاته مع السوق الرأسمالية. ولقد نتج عن ذلك أنه لم تتأسس دولة حديثة في الوطن العربي ملتحمة بمجتمعها، حيث إن عملية تفكيك المجتمع التقليدي لم تعقبها عملية بناء وتطوير لمجتمع مدني حديث، يكون بمثابة الأساس الاجتماعي للدولة، والركيزة الأساسية للديمقراطية. وهكذا لم تتحقق في الوطن العربي لا دولة القانون والمؤسسات من ناحية، ولا المجتمع المدني الحقيقي من ناحية أخرى[12].

---

(١٠) انظر على سبيل المثال: سعيد بنسعيد [العلوي]، «مفهوما الأمة والوطن في الاستعمال العربي المعاصر،» ورقة قدّمت إلى: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي** (ندوة)، ٢ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ج ١، ص ١٧١.

(١١) انظر مناقشة لهذا الموضوع في: ايليا حريق، «نشوء نظام الدولة في الوطن العربي،» ص ٢٧ ـ ٤٨، وبهجت قرني، «وافدة، متغربة، ولكنها باقية: تناقضات الدولة العربية القطرية،» ص ٤٩ ـ ٧٢، ورقتان قدّمتا إلى: المصدر نفسه، ج ١.

(١٢) انظر تأصيلاً لهذا الرأي في بعض كتابات علي أومليل: «حول أسباب العنف السياسي،» في: أسامة الغزالي حرب، محرّر، **العنف والسياسة في الوطن العربي** (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٧)؛ تعقيب على بحث حسين جميل، «حقوق الانسان في الوطن العربي: المعوقات والممارسة،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة** =

(٣) إن النخبات التي سيطرت على جهاز الدولة في مرحلة ما بعد الاستقلال، تغلغلت في مختلف مجالات وجوانب المجتمع وأحكمت سيطرتها عليها، ولم تسمح بظهور مؤسسات مدنية بالأصل، أو أخضعتها للسيطرة الكاملة للدولة في حالة السماح بقيامها. وهكذا «لا يوجد فصل بين الدولة والمجتمع في الوطن العربي، الذي لم يعرف حتى الآن المجتمع المدني كنطاق يختلف عن النطاق السياسي - الاداري للدولة كسلطة سياسية، تضمن وظائفية المجتمع، وإن كانت لا تتحكم بها نظراً لاستقلاليتها»[١٣].

ويقدم القائلون بوجود مجتمع مدني في الوطن العربي العديد من التحفظات مثل: التمييز بين الأقطار العربية طبقاً لدرجة التطور الاقتصادي والاجتماعي. ففي هذا الإطار يشير أحد الباحثين إلى أن «التلازم التاريخي بين الدولة ومؤسسات المجتمع المدني يعد ميزة من مميزات دول المغرب العربي... وأن تدخّل الدولة في كل جزئيات المجتمع المدني في البلدان الثلاثة خلق حالة من التوتر في علاقة الدولة والمجتمع المدني»[١٤]. كما يشير البعض إلى أن عمليات الانصهار الاجتماعي والدمج القومي التي تبنتها بعض الأقطار العربية بدعوى بناء الأمة، ما هي إلّا عملية تحطيم وتفكيك منظمة لمكونات المجتمع المدني، وللتكوينات الاجتماعية والثقافية القائمة والموجودة فعلاً لحساب هوية افتراضية، هي نتاج حدود واسم لدولة خلقها الاستعمار، ولا تعبّر عن حقائق التاريخ أو الجغرافيا أو الاجتماع[١٥].

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن هناك من يؤكد وجود ظاهرة المجتمع المدني في الخبرة العربية الاسلامية، فالشريعة من الناحية التاريخية حافظت على استقلالها تجاه السلطة «فلم يكن الحاكم هو المرجع في معرفة الشريعة، وبيان حدودها. فقد استطاع المجتمع المدني العربي الاسلامي أن يجعل هذا من اختصاصه بأن أفرز أئمة من صلبه مستقلين من الناحية الوظيفية عن السلطة. لماذا؟. لأنهم رأوا أن السلطة لا تستطيع أن تكون أمينة على الشريعة، إما بسبب الجهل وعدم الاختصاص، وإما ببروز قيادات للسلطة غير عربية وحديثة العهد بالإسلام»[١٦]. وعلى الرغم من صعوبة التسليم بهذا القول على

= **الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية،** ص ٥٥٣ - ٥٥٧، و «الوجدان الوحدوي حقيقة لكن التعدد واقع تاريخي،» في: فهد الفانك، محرّر، **الدولة القطرية وامكانيات قيام دولة الوحدة العربية،** سلسلة دراسات الوطن العربي (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٩)، ص ٥٦ - ٥٩.

(١٣) بسام الطيبي، «البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية،** ص ٧٩.

(١٤) رشيد خشانة، «مساهمة نظرية في علاقة الدولة بالمجتمع المدني في تونس،» مراجعة كتاب: منصف وناس، «الدولة والمسألة الثقافية في تونس،» المنتدى (منتدى الفكر العربي)، السنة ٤، العدد ٤٦ (تموز/ يوليو ١٩٩١)، ص ٢٨ - ٢٩. وحول المجتمع المدني في تونس، انظر: كرّو، «المثقفون والمجتمع المدني في تونس،» ص ٣٠٩ - ٣٢٦.

(١٥) انظر: علي الدين هلال، «مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية،** ص ٣٥ - ٤٩، وسلامة، «حالة التعددية السياسية في المشرق العربي،» ص ١٤٨.

(١٦) انظر مداخلة محمد المسعود الشابي، في: **الحوار القومي - الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ٢٣٦.

طول الخط، نظراً لما يكتنفه من تعميم، إلا أنه يمثل وجهة نظر مضادة لوجهة النظر التي يطرحها المستشرقون وبعض الباحثين العرب، والتي تؤكد عدم وجود ظاهرة المجتمع المدني في الخبرة التاريخية العربية الاسلامية، وفي الواقع العربي المعاصر(١٧).

وفي اطار الجدل حول ما إذا كان هناك مجتمع مدني في الوطن العربي أم لا، أكّد بعض الباحثين أن مفهوم المجتمع المدني في الغرب لا مجال له في مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات العربية، أو على الأقل لا يمكن تطبيقه حرفياً على واقع هذه المجتمعات. فهو من ميراث الحضارة الغربية الرأسمالية. وعلى الرغم من ذلك فإن هؤلاء الباحثين لم يطرحوا تصوراً بديلاً لمفهوم المجتمع المدني بالمعنى الغربي. وكل ما تم التأكيد عليه هو الحديث عن المجتمع المدني في الوطن العربي بشكل تقريبي من خلال بعض جوانبه(١٨).

وخلاصة القول، إن الكتابات العربية التي تناولت المفهوم بشكل مباشر أو غير مباشر، تثير العديد من المشكلات التي تخلق قدراً من البلبلة والغموض حوله سواء في ما يتعلق بتأصيل المفهوم وضبطه، أو بتحديد الإطار التاريخي والفكري لظهوره وتطوره، أو بتوضيح طبيعة المفهوم من زاوية تحديد علاقته بمفاهيم أخرى مثل الدولة، والمجتمع الكلي، والمجتمع السياسي، والديني، والسلطوي، أو بتكييف طبيعة المجتمع في الوطن العربي، وعما إذا كان مدنياً أو غير مدني. وإذا كانت تلك هي المشكلات والصعوبات التي يطرحها الفكر العربي بصدد التعامل مع المفهوم، فما هي الصعوبات والمشكلات التي يطرحها الواقع العربي الراهن بهذا الخصوص؟

٢ ـ الصعوبات والمشكلات على المستوى التطبيقي في الوطن العربي

إن عملية طرح مؤشرات كمية وكيفية لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي، تستهدف واقعاً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً قائماً في الأقطار العربية. ويطرح هذا الواقع العديد من الصعوبات والمشكلات أمام الممارسة البحثية الهادفة إلى بناء وتطوير هذه المؤشرات. ويمكن بلورة أهمها في ما يلي:

أ ـ **التباينات بين الأقطار العربية من حيث أوضاعها المجتمعية**(١٩)، فعلى الرغم من

---

(١٧) حول نظرة الاستشراق لطبيعة المجتمع المدني في الخبرة العربية ـ الاسلامية، انظر:
Bryan Turner, «Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam,» in: A. Hussain, R. Olson and J. Qureshi, eds., *Orientalism, Islam and Islamists* (Brattleboro: Amana Books, 1984).

(١٨) انظر: أحمد ثابت، **التعددية السياسية في الوطن العربي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠)، ص ٢٠، و «مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة)،» شارك فيها ابراهيم سعد الدين [وآخرون]؛ أدار الندوة اسماعيل صبري عبد الله، أعدّ تقرير الندوة وحيد عبد المجيد، **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٣٨ (آب/ اغسطس ١٩٩٠)، ص ١١٨.

(١٩) لمزيد من التفاصيل، انظر: ابراهيم، محرّر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، الفصلان ٤ ـ ٥؛ Menahem Milson, ed., *Society and Political Structure in the Arab World* (New York: Humanities Press, [°1973]), and Samih K. Farsoun, ed., *Arab Society: Continuity and Change* (London: Croom Helm, 1985).

وجود بعض القواسم والسمات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية المشتركة بين أغلب الأقطار العربية، والتي تسمح بالحديث عن مجتمع عربي واحد بالمعنى الايديولوجي، إلا أن هناك تباينات مجتمعية كثيرة بين هذه الأقطار. وبالتالي، فإنه من زاوية التحليل العلمي للواقع الاجتماعي في الوطن العربي، يمكن الحديث عن مجتمعات عربية وليس عن مجتمع عربي واحد وذلك نظراً للتباينات بين الأقطار العربية من حيث درجة التطوير الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي والتركيب الديمغرافي من ناحية؛ ومن حيث طبيعة التركيب الاجتماعي، والإثني، ودرجة التجانس القومي والانصهار الاجتماعي من ناحية ثانية؛ ومن حيث درجة تطور وتبلور القوى السياسية والاجتماعية والتكوينات الطبقية والتيارات السياسية والفكرية من ناحية ثالثة. بالإضافة إلى ما سبق، فإن هناك بعض التفاوتات بين الأقطار العربية وفقاً لمعيار الغنى والفقر، وما يترتب على ذلك من مردودات اجتماعية واقتصادية. والسؤال ـ التحدي هنا، هل يمكن تطوير وطرح مؤشرات لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي بصفة عامة، على الرغم من التباينات التي يتضمنها الواقع الاجتماعي في الأقطار العربية؟ وإذا كان ذلك ممكناً، فما هي الضوابط لتطبيق هذه المؤشرات، بحيث يتم أخذ هذه التباينات أو بعضها بعين الاعتبار؟

ب ـ **الازدواجية داخل المجتمعات العربية**، وتتمثل بصفة أساسية في وجود بعض مكونات ورموز المجتمع التقليدي، إلى جانب بعض رموز ومكونات المجتمع الحديث[٢٠]. والعلاقة بين النمطين، أو بين بعض مكوناتها تأخذ شكل التعايش في بعض الحالات، والتوتر والصراع في حالات أخرى، وبعضها بؤر للانفجار أو قابلة للتفجير في حالات ثالثة. وجدير بالذكر أن بعض النظم الحاكمة في الوطن العربي تعمل على تكريس بعض جوانب المجتمع التقليدي، وبالذات تلك المتعلقة بالانتماءات العائلية والقبلية والعشائرية وبعض الاعتبارات الدينية، وذلك باعتبارها تقع ضمن مصدر شرعية هذه النظم. كما أن بعض القوى الحديثة في بعض الأقطار العربية قامت في إطار الصراع السياسي والاجتماعي الداخلي باستثارة القوى والتكوينات التقليدية[٢١].

والسؤال الهام هنا، هل عملية بناء المجتمع المدني تفترض القضاء بصورة كاملة على مكونات المجتمع التقليدي في الوطن العربي، خاصة وأن هياكل السلطة والادارة في بعض

---

(٢٠) لمزيد من التفاصيل، انظر: سمير نعيم أحمد، «التكوين الاقتصادي الاجتماعي وأنماط الشخصية في الوطن العربي،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ١١، العدد ٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣)، ص ٨٣ ـ ١٢٧؛ محمود عبد الفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ونادية رمسيس فرح، «مدخل التشكيلات الاجتماعية لتوصيف النظم الاجتماعية العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٩، العدد ٩١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦)، ص ٤١ ـ ٦٠.

(٢١) ابراهيم، محرّر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ٢٣٤.

البلدان العربية متأثرة إلى حد كبير بالاعتبارات والمكونات التقليدية، وينطبق الشيء نفسه على السلوك السياسي للمواطنين في هذه البلدان؟[22].

ج ـ **إن للدين الاسلامي دوراً محورياً في منظومة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية في الوطن العربي**، كما أن له دوراً هاماً في الحياة السياسية سواء على مستوى توظيفه لتدعيم شرعية النظم السياسية من ناحية، أو توظيفه لمعارضتها وتحديها من قبل بعض القوى السياسية والاجتماعية من ناحية ثانية[23]. إذن هو مكون هام من النسيج الاجتماعي والثقافي والسياسي في الأقطار العربية. فهل يمكن بناء مجتمع مدني في الوطن العربي بعيداً عن الاسلام، وذلك على غرار ما حدث من خبرات بناء المجتمع المدني في الغرب، حيث كانت العلمنة إحدى المقومات الأساسية لبناء المجتمع المدني؟[24]. وإذا كان ذلك غير ممكن، فما هو موقع الاسلام في إطار المؤشرات الكمية والكيفية لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي؟

د ـ **مشكلة الدولة في الوطن العربي**، والتحدي هنا أنه لا يمكن بناء مجتمع مدني، في ظل غياب أو ضعف دولة القانون والمؤسسات. وبالتالي، فإن التفكير في اجراءات بناء المجتمع المدني، لا بد وأن يكون في إطار التفكير لإعادة بناء وتأسيس الدولة في الوطن العربي. ولا يتسع المجال هنا للتفصيل في جذور ومظاهر مشكلة الدولة في الوطن العربي. لكن ثمة اتفاق بين أغلب باحثي العلوم الاجتماعية والسياسية على أن الدولة القطرية تعاني ـ بدرجات متفاوتة ـ من أزمة حقيقية ترجع إلى طبيعة ظهور الكيانات القطرية ودور الاستعمار في هذه العملية من ناحية، وسياسات بناء الدولة في مرحلة ما بعد الاستقلال من ناحية ثانية، وتفاقم المشكلات الموروثة والمستحدثة والعجز عن مواجهتها بفاعلية من ناحية ثالثة، وزيادة الضغوط الداخلية والخارجية على الدولة من ناحية رابعة[25]. ودون الدخول في تفاصيل يمكن بلورة أبرز عناصر مشكلة الدولة في الوطن العربي في ما يلي:

(١) **ضعف وهشاشة الدولة**[26]، ففي العديد من الأقطار العربية تبدو الدولة قوية،

---

(٢٢) انظر تأصيلاً وتطبيقاً لهذه الأفكار في: سعد الدين ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٤٠٣ ـ ٤٣١، ومحمد الرميحي، «الصيغ التقليدية المعاصرة للتعبير عن التعددية السياسية،» في: ابراهيم، محرّر، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**، ص ٦١ ـ ٦٨.

(٢٣) هناك العشرات، بل المئات، من الدراسات باللغة العربية واللغات الأجنبية تعالج دور الإسلام في الحياة السياسية العربية، وذلك في إطار تحليل ظاهرة الإحياء الاسلامي أو الجماعات الاسلامية المسيّسة في هذه المنطقة. انظر تحليلاً نقدياً لعيّنة من هذه الدراسات في: حسنين توفيق ابراهيم وأماني مسعود، «ظاهرة الإحياء الاسلامي في الدراسات الغربية: رؤية تحليلية نقدية،» (دراسة غير منشورة، ١٩٩١).

(٢٤) لبيب، «مفهوم المجتمع المدني: الواقع والوهم الايديولوجي،» ص ٦٠ ـ ٦٦.

(٢٥) لمزيد من التفاصيل حول مظاهر وأسباب أزمة الدولة القطرية في الوطن العربي، انظر: ابراهيم، محرّر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، الفصل ٦.

(٢٦) انظر في هذا الشأن: إيليا حريق، «الدولة الرعوية ومستقبل التنمية العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١٢١ (آذار/ مارس ١٩٨٩)، وغسان سلامة، «قوة الدولة وضعفها: بحث في الثقافة =

وذلك بحكم احتكار سلطة التشريع والتنفيذ وإصدار القرارات واتخاذ الاجراءات الأمنية، ناهيك عن وجود أجهزة أمنية وقهرية حديثة ومتطورة في خدمتها. وعلى الرغم من ذلك، فإن قدرتها على تنفيذ القرارات والسياسات محدودة، باستثناء المجال الأمني، الذي لا يمكن للنخبة المسيطرة على جهاز الدولة أن تتهاون فيه. وبالتالي، فهي دولة ضعيفة في مجال الإنجاز الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بالمعنى الايجابي.

(٢) عدم تأسيس شرعية ثابتة ومستقرة للدولة، ففي عديد من الحالات لم تعد أزمة الشرعية قاصرة على النظم السياسية، بل امتدت لتصيب الدولة ذاتها ككيان سياسي، ومرد ذلك أن الدولة لم تتطور ككيان له استقلالية عن شخص الحاكم، أو عن النظام السياسي الذي يمارس سلطة الدولة، بل هي أصبحت أداة في يد الحاكم لإحكام قبضته على المجتمع، وبذلك عرف الوطن العربي دولة ـ الملك، ودولة ـ الأمير، ودولة ـ السلطان، ودولة ـ الرئيس(٢٧). كما أن الدولة لم تتطور باعتبارها تعبير عن مجتمع معين له قيمه وأهدافه وطموحاته، فبقدر ما تعبر عن ذلك تستطيع أن تدعم من شرعية وجودها كإطار سياسي للمجتمع. بل الذي حدث فعلاً هو أن فئات محدودة استطاعت من خلال سيطرتها المباشرة أو غير المباشرة على بعض أجهزة ومؤسسات الدولة، أن تستغلها لتحقيق مصالح ضيقة، لا تتطابق مع القيم والمصالح العليا للمجتمع. وبالإضافة إلى ما سبق، فإن الدولة القطرية لم تتأسس باعتبارها دولة المؤسسات والقانون، الذي يعلو الحاكم والمحكوم. إذ إن القوانين في كثير من الحالات تأتي تعبيراً عن ارادة الحكام، ولذا فهم يتمتعون بسلطات فعلية أكبر من تلك التي تتيحها لهم الأطر القانونية التي يعملون في ظلها، بل إنه في بعض الحالات لا توجد أطر قانونية بالمعنى الحديث من الأصل(٢٨). ناهيك عن شيوع العمل بحالة الطوارىء والقوانين الاستثنائية في العديد من الأقطار العربية، وما يترتب على ذلك من توسيع سلطات الحاكم وتقليص القيود القانونية المفروضة عليه(٢٩).

ونظراً لذلك ـ لاعتبارات أخرى ـ فشلت الدولة القطرية في بعض الحالات في استقطاب ولاء بعض القوى والفئات في المجتمع، حيث اتجهت بولاءاتها إلى كيانات أخرى، رمزية وحقيقية أكبر من الدولة أو دونها، وهو الأمر الذي يعكس ضمور فكرة الدولة بمفهومها الحديث في العديد من البلدان العربية(٣٠).

= السياسية العربية،» ورقة قدّمت إلى: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (ندوة)**، ج ١، ص ٢٠٣ ـ ٢٣٤.

(٢٧) «ندوة «الوحدة» حول مؤسسة الدولة في الوطن العربي،» شارك في الندوة باسم الجسر [وآخرون]؛ أدارها صفوت حاتم، **الوحدة**، السنة ١، العدد ١١ (آب/ اغسطس ١٩٨٥)، ص ٤٧ ـ ٦٣.

(٢٨) تعقيب أحمد كمال أبو المجد على بحث: يحيى الجمل، «أنظمة الحكم في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٣٨٦.

(٢٩) منذر عنبتاوي، «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الانسان العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٥٢ (حزيران/ يونيو ١٩٨٣).

(٣٠) الجمل، المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

(٣) **ثمة شبه اتفاق عام أن الدولة القطرية تعثرت في انجاز الأهداف والطموحات الكبرى للعرب** ـ وذلك على الرغم من بعض الانجازات الايجابية التي حققتها هذه الدولة أو تلك بمعايير العالم الثالث ـ ومنها: التنمية الاقتصادية والاجتماعية المستقلة، والوحدة، وتحقيق العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية، وتحرير الأرض وحماية الاستقلال الوطني، وتعميق الأصالة الثقافية والحضارية[٣١].

ونظراً لذلك فقد اتسمت علاقة الدولة بمجتمعها بالتوتر وعدم الاستقرار. وتجسّد ذلك في تصاعد أعمال العنف السياسي المتبادل كآلية لإدارة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أي بين الدولة والمجتمع. فالدولة ظلت حريصة على استمرار عملية تفكيك المجتمع والحيلولة دون تبلور قواه بالشكل الذي يمثل تهديداً للنخبات المسيطرة على جهاز الدولة أو يضع قيوداً على سلطاتها. ولذلك تصاعدت أعمالها القمعية وممارستها التسلطية، الأمر الذي دفع بعض القوى الاجتماعية إلى الانخراط في بعض أعمال العنف لتحدي الدولة.

(٤) **زيادة تبعية الدولة العربية للخارج**، وليس هنا مجال التفصيل في أسباب ومظاهر ونتائج هذه التبعية، حيث تشمل العديد من المجالات الاقتصادية، والعسكرية، والثقافية، والتقانية... الخ[٣٢]. لكن المؤكد أن ضعف الدولة وهشاشتها جعلها لا تهتم كثيراً ببناء وتعميق أسس شرعيتها في المجتمع، وجعل ارتباطها بالخارج ـ في بعض الحالات ـ أكبر من ارتباطها بالداخل. ومن ثم فإن بناء المجتمع المدني يتطلب اعادة تأسيس علاقة الدولة بمجتمعها على أسس جديدة، وأحد المداخل لتحقيق ذلك هو تقليص قيود التبعية للخارج؛ «فالدولة المستعبَدة لا يمكن أن تكون دولة حريات، ولا تنتج الحريات»[٣٣]. وهكذا، فإن بناء دولة القانون والمؤسسات، وتقليص قيود التبعية للخارج، يعتبران من المقومات الهامة لبناء المجتمع المدني. فلا يمكن تأسيس هذا المجتمع في ظل وجود دولة تسلطية وتابعة وغير شرعية.

وخلاصة القول، إن الممارسة البحثية لبلورة مؤشرات كمية وكيفية لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي، لا بد وأن تتعامل مع عدد من المشكلات المرتبطة بهذا المفهوم على مستوى الفكر والواقع. ومن ثم فإن اقتراح بعض الحلول لمواجهة هذه المشكلات أو بعضها، يقع في

---

(٣١) لمزيد من التفاصيل حول مظاهر فشل الدولة القطرية، انظر: الفانك، محرّر، **الدولة القطرية وإمكانيات قيام دولة الوحدة العربية**.

(٣٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: ابراهيم سعد الدين، «النظام الدولي وآليات التبعية: آليات التبعية في إطار الرأسمالية المتعدية الجنسيات،» **المستقبل العربي**، السنة ٩، العدد ٩٠ (آب/ اغسطس ١٩٨٦)، ص ٨٤ ـ ١١٦، وطه عبد العليم، «قضايا الاقتصاد السياسي للانكشاف والأمن في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: **النظام الاقليمي العربي: الوضع الراهن والتحديات المستقبلية: أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الأول، عمّان، ١٥ ـ ١٧ سبتمبر ١٩٨٧** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٩)، ص ١٢٤ ـ ١٩٣.

(٣٣) برهان غليون، «الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٣٥ (أيار/ مايو ١٩٩٠)، ص ٢٢ ـ ٤١.

اطار عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي، باعتباره وثيق الارتباط بخصوصيات البنية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبطبيعة الدولة، وبقضية الديمقراطية، وبالتالي لا يمكن التفكير فيه بمعزل عن كل هذه الأمور.

ثانياً: التعريف النظري الاجرائي لمفهوم المجتمع المدني

الهدف من هذا الجزء هو تحديد التعريف النظري والاجرائي الذي ستتبناه الدراسة للمفهوم. وبعد اطلاع الباحث على عدد من الكتابات الأساسية في الموضوع[٣٤]، اتضح أن مفهوم المجتمع المدني يقع في دائرة المفاهيم التي لا يمكن الفصل بين مؤشراتها الكمية ومؤشراتها الكيفية على نحو دقيق، وأن الفصل بين النوعين من المؤشرات يتضمن قدراً من التعسف. فالمؤشرات الكيفية تتضمن عناصر قابلة للقياس الكمي، كما أن بعض المؤشرات الكمية قد يكون لها جوانب كيفية. ولذلك، قد يكون من الأدق الحديث عن الجوانب الكمية والكيفية لمؤشرات المجتمع المدني. وسوف تعرض الدراسة لعدد من المؤشرات على هذا النحو، مع الأخذ بعين الاعتبار بعض الضوابط المتعلقة بعملية بناء المؤشرات للمفاهيم النظرية، مثل: صدق المؤشرات، وكفايتها، والعلاقة بينها[٣٥]. وانطلاقاً من بعض الدراسات السابقة التي عالجت مفهوم المجتمع المدني، يمكن القول إنه يشير إلى «مجموعة من الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية تنتظم في اطارها شبكة معقدة من العلاقات والممارسات بين القوى والتكوينات الاجتماعية في المجتمع. ويحدث ذلك بصورة دينامية ومستمرة من خلال مجموعة من المؤسسات التطوعية، التي تنشأ وتعمل باستقلالية عن الدولة». وطبقاً لهذا التعريف فإن مفهوم المجتمع المدني يتضمن مجموعة من المؤشرات والعناصر المترابطة، تتمثل في ما يلي:

١ ـ تبلور أنماط من العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، هذه العلاقات تكون محصلة للتفاعل بين القوى والتكوينات الاجتماعية المختلفة في المجتمع. وهي ليست

---

(٣٤) انظر على سبيل المثال:

Ernest Gellner, «Civil Society in Historical Context,» *International Social Science Journal*, no. 129 (August 1991), pp. 495-501; John Waterbury, «State and Society in Contemporary Political Analysis,» paper presented at: Conference on Dynamics of States and Societies in the Middle East, Cairo, Centre for Political Research and Studies, 17-19 June 1989; H.J.W. Hetherington and J.H. Muirhead, *Social Purpose: A Contribution to a Philosophy of Civic Society* (London: George Allen and Unwin; New York: Macmillan, 1922); Victor M. Perez - Diaz, *State, Bureaucracy and Civil Society: A Critical Discussion of Political Theory of Carl Marx* (London: Macmillan Press, 1978), and Z.A. Pelezynski, ed., *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1984).

(٣٥) كمال المنوفي، مقدمة في مناهج وطرق البحث في علم السياسة (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٤)، وفيصل السالم وتوفيق فرح، مقدمة في طرق البحث في العلوم الاجتماعية (لوس انجلوس؛ الكويت: مجموعة أبحاث الشرق الأوسط، ١٩٧٩).

ذات طبيعة واحدة، فقد تكون تعاونية أو تنافسية أو صراعية، وذلك طبقاً لدرجة الاتقان العام داخل المجتمع، وطبقاً لدرجة التباين بين القوى المختلفة من حيث مصالحها وتصوراتها، ودرجة التفاوت بينها من حيث مواردها وقدراتها وامكاناتها. وبالتالي فإن المجتمع المدني لا يتسم بالضرورة بالتجانس، بل قد يكون بمثابة ساحة للتنافس والصراع بين القوى والجماعات ذات المصالح المتناقضة والرؤى المختلفة. وهكذا، يمكن في هذا الإطار التركيز على عنصرين من عناصر المجتمع المدني هما القوى والتكوينات الاجتماعية، والعلاقات بينهما.

ويشير مفهوم التكوينات الاجتماعية إلى «مجموعات بشرية تجمعها روابط خاصة، تضفي عليها قدراً معيناً من التضامن الداخلي بين أفرادها، وتجعلهم مهيّئين للسلوك الجماعي طبقاً لهذه الروابط وهذا التضامن سعياً وراء تحقيق مصالح خاصة بهذه المجموعة»[٣٦]، أو مصالح عامة تهم مختلف فئات المجتمع. وهذه التكوينات قد تتشكل استناداً إلى أسس موروثة مثل معايير القرابة (الأسرة، العشيرة، القبيلة)، ومعايير العرق (السلالة، العنصر). وقد تستند إلى معايير دينية (المذهب، الطائفة، الطريقة)، وأخيراً قد تتشكل استناداً إلى معايير انجازية حديثة ترتبط بالقدرات والمهارات والتعليم والمهنة والدخل، والموقع من العملية الانتاجية التي تقوم على أساس التخصص وترشيد الادارة[٣٧].

ومن هذا المنطلق، فإن التكوينات الاجتماعية التي تقوم على الأسس المتعلقة بالانجاز تعتبر من المقومات الأساسية للمجتمع المدني كما تطور في الغرب الرأسمالي الصناعي. وإن كان هذا لا يعني الانتفاء الكامل للتكوينات الاجتماعية القائمة على أسس موروثة، لكن دورها في النظام الاجتماعي يصبح ثانوياً ومحدوداً. وعلى هذا الأساس، يمكن طرح عدة مؤشرات للتعامل مع مفهوم القوى والتكوينات الاجتماعية كأحد مقومات المجتمع المدني، ومنها ما يلي:

أ ـ الحجم العددي للقوى والتكوينات الاجتماعية القائمة على أسس حديثة تتعلق بالانجاز، لأن تحديد حجم هذه التكوينات إلى اجمالي عدد السكان يكشف عن عنصرين: **الأول**، القوى والتكوينات القائمة على أسس تقليدية. **والثاني**، قطاعات المواطنين التي لا تنتمي إلى تكوينات اجتماعية محددة، وتكون أقرب إلى العناصر المهمشة اجتماعياً وسياسياً. وكلما انخفض حجم هذين العنصرين في النظام الاجتماعي لحساب التكوينات الاجتماعية القائمة على أسس انجازية، كان ذلك مؤشراً على تنامي المجتمع المدني.

ب ـ درجة تبلور القوى والتكوينات الاجتماعية. ويمكن التعرّف على ذلك من خلال درجة وعي أعضاء هذه التكوينات بالانتماء إليها، وتصرفهم على هذا الأساس. هذا بالإضافة إلى وضوح الأهداف التي تسعى هذه التكوينات إلى تحقيقها، والأساليب المستخدمة لتحقيق هذه الأهداف. كما أن هذا التبلور هو الذي يدفع هذه القوى والتكوينات إلى تشكيل مؤسسات تكون بمثابة التجسيد المؤسسي لها.

---

(٣٦) ابراهيم، محرّر، المجتمع والدولة في الوطن العربي، ص ٢٣١.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٣٣.

ج ـ درجة التضامن الداخلي في هذه التكوينات. ويظهر ذلك من خلال مظاهر التوحد والانشقاق داخلها، سواء تعلق الأمر ببعض القضايا العامة أو الخاصة.

٢ ـ أما بالنسبة إلى العلاقات والتفاعلات بين القوى والتكوينات الاجتماعية فهي يمكن أن تندرج في ثلاثة أشكال رئيسية على النحو التالي:

أ ـ **التعاون**: ويمكن أن يكون في العديد من مجالات الانتاج والخدمات، وبصدد العديد من القضايا الداخلية والخارجية التي تهم المجتمع. وهو يعكس بدرجة أكبر الاتفاق العام بين القوى والتكوينات المختلفة بشأن القضايا القومية العامة.

ب ـ **التنافس**: قد يكون هذا التنافس بشأن بعض الموارد النادرة أو الامتيازات المادية أو المناصب أو السلطة. ويظهر بوضوح خلال الحملات الانتخابية على المستويين المحلي والمركزي.

ج ـ **الصراع**: ويأخذ صورة المواجهة التي قد تصل إلى حد الاقتتال المسلح بين بعض قوى وتكوينات المجتمع المدني. ويجسد الصراع في هذه الحالة عمق التناقضات بين هذه القوى.

وكلما تزايدت أنماط العلاقات القائمة على أسس التعاون والتنافس على حساب العلاقات القائمة على أساس الصراع بين قوى وفئات المجتمع المدني، فإن ذلك يعتبر مؤشراً على حيوية هذا المجتمع بالمعنى الايجابي، والعكس صحيح.

٣ ـ إن أنماط العلاقات في المجتمع المدني تتم في اطار، أو تجري من خلال مجموعة من المؤسسات التطوعية، أي التي ينضم إليها الأفراد بملء إرادتهم الحرة، وإيماناً منهم بأنها قادرة على حماية مصالحهم والتعبير عنها. هذه المؤسسات قد تكون سياسية أو غير سياسية، انتاجية أو خدمية، ومنها على سبيل المثال: الأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، والنقابات المهنية، والجمعيات الخيرية، والاتحادات والروابط والجمعيات المهنية والثقافية والفكرية، والمراكز البحثية، وغرف التجارة والصناعة، والهيئات الحِرفية، والمؤسسات الدينية التي لا تخضع لسلطة الدولة... الخ. وبالتالي فإن قيم ومبادىء مثل: المبادرة والحرية، والارادة والتعددية، والعقلانية تعتبر من المقومات الهامة لبناء مؤسسات المجتمع المدني، التي قد تسعى إلى تحقيق مصالح عامة تهم مختلف فئات المجتمع، أو مصالح فئوية خاصة تهم العناصر والفئات التي تنتمي إلى هذه المؤسسات.

وهناك عدة مؤشرات لتحليل المؤسسات التطوعية باعتبارها من العناصر الأساسية للمجتمع المدني، أهمها ما يلي:

أ ـ الحجم العددي لهذه المؤسسات سواء طبقاً لطبيعة المجالات المختلفة (السياسة، الاقتصاد، الاجتماع، الثقافة) أو لطبيعة القوى والتكوينات الاجتماعية التي تعبر عنها هذه المؤسسات (الطلبة، العمال، الفلاحين، المثقفين، التكنوقراط... الخ). والوقوف على

الخريطة المؤسسية لأي مجتمع يكشف عن بعدين هامين: أولهما، تحديد القوى والتكوينات الاجتماعية التي لا يوجد لها تعبير مؤسسي. وثانيهما، معرفة إلى أي مدى تعبر هذه المؤسسات عن قوى وتكوينات فاعلة ومؤثرة في المجتمع.

ب ـ حجم العضوية في هذه المؤسسات.

ج ـ درجة الوعي بالانتماء إلى هذه المؤسسات من قبل الأعضاء. والمؤشران (ب، ج) يكشفان عن درجة شرعية المؤسسة في محيط الجماعة التي تعبر عنها.

د ـ درجة الديمقراطية داخل المؤسسات. ويظهر ذلك من خلال أساليب شغل الوظائف القيادية في المؤسسة، وأساليب صنع القرارات فيها.

هـ ـ الوسائل التي تتبعها المؤسسة لتوصيل مطالب أعضائها إلى صانعي القرارات على المستوى القومي، وهل تقتصر على الأساليب السلمية فقط، أم تنخرط في بعض أعمال الاحتجاج والعنف.

و ـ درجة التضامن داخل مؤسسات المجتمع المدني. ويظهر ذلك في كمية ونوعية الانشقاقات والصراعات التي تحدث داخل المؤسسات، والتي غالباً ما تكون انعكاساً للانشقاقات والصراعات داخل القوى الاجتماعية.

٤ ـ إن مؤسسات المجتمع المدني تتمتع باستقلالية في النواحي المالية والادارية والتنظيمية. ومن هذا المنطلق، فإنها تجسد معنى قدرة أفراد المجتمع على تنظيم نشاطاتهم بعيداً عن تدخل الدولة. ويعني هذا أن اعتمادهم على الدولة في أمورهم الحياتية يقل، ومن ثم تنخفض امكانية استتباعهم من قبل السلطة. وبلغة أخرى فإن للمجتمع المدني دينامية مستقلة. ومن ثم فإن مؤسساته تحمي المواطنين من عسف السلطة وبطشها. وكلما قويت هذه المؤسسات قلّت قدرة الدولة على ممارسة التسلط ضد المواطنين. فهذه المؤسسات تقوم بدور الوسيط بين الدولة والمواطن، بحيث لا يتعامل مع الدولة كفرد أعزل، بل كمواطن ينتمي إلى جماعة أو مؤسسة أكبر توفّر له قدراً من الحماية[٣٨]. ولذلك فإن النظم التسلطية تحرص على منع قيام مؤسسات المجتمع المدني، أو إخضاعها للرقابة والسيطرة في حالة السماح بقيامها، وبذلك تصبح عديمة الفاعلية. بلغة أخرى، فإن الدولة التسلطية تطرح نفسها كبديل لمؤسسات المجتمع المدني، ومن يسيطر على الدولة يسيطر على المجتمع[٣٩]. وإذا كان لمؤسسات المجتمع المدني استقلالية ازاء الدولة، فإن الأفراد يتمتعون بذاتيتهم الخاصة في إطار هذه المؤسسات[٤٠]. فالانضمام إليها يرتبط بإرادة الأفراد، ويتم طبقاً لمعايير انجازية حديثة كالتعليم

---

(٣٨) Harmon Zeigler, *The Political Community: A Comparative Introduction to Political System and Society* (New York: Longman, 1990), pp. 13-14.

(٣٩) النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٤٠) غسان سلامة، «المقدمة،» في: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (ندوة)**، ج ١، ص ٢١.

والمهنة. . . الخ، وليس طبقاً لمعايير وراثية تقليدية كالانتماء العائلي أو القبلي أو الطائفي. . . الخ.

وهكذا يمكن تحديد درجة استقلال مؤسسات المجتمع المدني عن الدولة من خلال عدة مؤشرات منها:

أ ـ **نشأة مؤسسات المجتمع المدني**، وحدود تدخل الدولة في هذه العملية. فالأصل هو ألا تتدخل الدولة في هذا المجال.

ب ـ **الاستقلال المالي لمؤسسات المجتمع المدني**، ويظهر ذلك من خلال تحديد مصادر تمويل هذه المؤسسات. فهل تتلقى جزءاً من تمويلها من الدولة أو بعض الجهات الخارجية، أم تعتمد بصورة كاملة في التمويل الذاتي من خلال مساهمات الأعضاء في شكل رسوم العضوية أو التبرعات، أو من خلال عوائد بعض أنشطتها الخدمية أو الانتاجية.

ج ـ **الاستقلال الإداري والتنظيمي**، ويشير إلى مدى استقلال مؤسسات المجتمع المدني في ادارة شؤونها الداخلية طبقاً للوائحها وقوانينها الداخلية، وبعيداً عن تدخل الدولة.

وتمثل المؤشرات السابقة بنية أو هيكل المجتمع المدني، أما العناصر التالية والمتضمنة في (٥، ٦، ٧)، فهي تمثل أسساً ومتطلبات لبناء المجتمع المدني وخصائصه. وكل منها يتضمن العديد من المؤشرات الفرعية.

٥ ـ إن هناك عدة أسس لتكوّن وتطور المجتمع المدني، وتتمثل في ما يلي:

أ ـ **الأساس الاقتصادي**، ويتضمن معنى تحقيق درجة من التطور الاقتصادي والاجتماعي، وذلك استناداً إلى نظام اقتصادي يرتكز على دور أكبر للقطاع الخاص والمبادرات الفردية، ويسمح للأفراد بإشباع حاجاتهم الأساسية بعيداً عن الدولة، التي يجب أن يقتصر تدخلها في المجال الاقتصادي على وضع بعض القواعد التنظيمية للأنشطة الخاصة، والقيام ببعض المشروعات والصناعات التي يعجز القطاع الخاص عن القيام بها. وذلك لأن تدخل الدولة في مختلف أوجه النشاط الاقتصادي والاجتماعي يقلّص من إمكانية تبلور المجتمع المدني المستقل عن الدولة.

ب ـ **الأساس السياسي**، ويُقصد به الصيغة السياسية التي تسمح لمختلف قوى المجتمع بالتعبير عن مصالحها وآرائها بطريقة سلمية ومنظمة. وتعتبر الديمقراطية أنسب صيغة سياسية لتنامي المجتمع المدني. فعلى الرغم من تعدد آلياتها وأساليب تطبيقها، إلا أنها تقوم في جوهرها على أساس التعدد السياسي والفكري، وحرية إقامة التنظيمات والمؤسسات السياسية وغير السياسية، واحترام مبدأ تداول السلطة، والرقابة السياسية، وتوفير بعض الضمانات لاحترام حقوق وحريات المواطنين[41]. ومتى قويت وتدعّمت قوى ومؤسسات المجتمع المدني،

---

(٤١) سعيد زيداني، «إطلالة على الديمقراطية الليبرالية،» المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٣٥ (أيار/ مايو ١٩٩٠)، ص ٤ ـ ٢١.

فإنها تساهم في تثبيت الديمقراطية كنظام للحكم. فالمجتمع المدني هو بمثابة الأرضية التي ترتكز عليها الصيغة الديمقراطية بقيمها ومؤسساتها وعلاقاتها[٤٢].

ج ـ **الأساس الايديولوجي**، ويتضمن مختلف القيم والأفكار والايديولوجيات السائدة لدى القوى والفئات في المجتمع، والتي قد يتعارض بعضها مع الايديولوجية الكلية التي تتبناها الدولة. فالتباينات في المصالح بين القوى الاجتماعية المختلفة، ترتبط بتباينات في القيم والأفكار التي تتبناها هذه القوى. وعادة ما يلعب المثقفون العضويون دوراً هاماً في انتاج الخطاب الايديولوجي في المجتمع المدني[٤٣].

د ـ **الأساس القانوني**، وتجسّده الدولة، ويمثل الوحدة الحقوقية، التي جوهرها المساواة في الحقوق والحريات بين مختلف المواطنين، بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية أو الدينية أو المذهبية. وهكذا فالمجتمع المدني مجتمع يمثل فيه الفرد، كما الجماعة إلى تنظيم معين وقواعد معينة، وهو إطار للمواطنة والحريات والقانون[٤٤].

٦ ـ إن المجتمع المدني عملية دينامية مستمرة، تخضع لمنطق التغيير بالمعنيين الايجابي والسلبي. ومصادر التغيير قد تكون داخلية أو خارجية. وهي قد تساهم في خلق قوى جديدة وصراعات جديدة في المجتمع، ونقل أنماط من الأفكار والمعتقدات من مجتمع إلى آخر، وذلك بفضل التقدم الهائل في وسائل الاتصال والمواصلات. ولذلك يتحدّث البعض عن ظاهرة «المجتمع العالمي»[٤٥] و«المجتمع عبر قومي»[٤٦]. ولكن متى وصل المجتمع المدني إلى درجة النضج، بمعنى القدرة المستمرة والمتجددة على تنظيم الذات بعيداً عن تدخل الدولة، فإنه يصبح قادراً على التعامل الفعال مع مصادر التغيير الداخلية والخارجية، وذلك من خلال خلق مؤسسات جديدة، أو تطوير المؤسسات القائمة. كما أن المجتمع المدني قد يعاني بعض المشكلات، وخاصة في المراحل الأولى لتكوّنه، ومن أبرز المشكلات: زيادة حدة الصراعات والتنافسات بين القوى والتكوينات الاجتماعية من مقومات فاعلية المجتمع المدني. وقد تتدخل الدولة من خلال بعض الأدوات، وفي إطار القانون لمواجهة بعض مشكلات المجتمع المدني[٤٧].

---

(٤٢) أومليل، «حول أسباب العنف السياسي،» ص ١٧ ـ ٢٠.

(٤٣) Nicolas S. Hopkins, «Pluralism, Local Politics and the State in Tunisia: Gramsci and the Andalusians,» *Arab Perspective*, no. 9 (February 1987), pp. 341-345.

(٤٤) انظر: جان وليام لابيار، السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، ط ٣ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ص ٧٢، ولبيب، «مفهوم المجتمع المدني: الواقع والوهم الايديولوجي،» ص ٦٠ ـ ٦٦.

(٤٥) H. Bull and A. Watson, eds., *The Expansion of International Society* (London: Oxford University Press, 1984).

(٤٦) Abdel Moneim Said, «Nation, State and Transnational Society: The Case of Egypt,» paper presented at: Conference on Dynamics of States and Societies in the Middle East, Cairo, Center for Political Research and Studies, 17-19 June 1989.

(٤٧) حول بعض مشكلات المجتمع المدني ودور الدولة في حلّها، انظر:

= Robert R. Alford and Roger B. Friedland, *Powers of Theory: Capitalism, the State and Demo-*

٧ ـ إن المجتمع المدني يوجد في إطار الدولة. ولذلك فإن تحليله يجب أن يتم في إطار تحليل الدولة. بل إن هناك من يعرّف المجتمع المدني باعتباره «أداة لتحديد المجال الدولتي، وإبراز أشكال العلاقات بين مؤسسات الدولة من جهة، وجميع الأنواع الأخرى من التجمع من جهة ثانية»(٤٨). والحديث عن استقلال مؤسسات المجتمع المدني عن أجهزة الدولة ليس معناه الانفصال الكامل بينهما، ولكن يعني أن مؤسسات المجتمع تتمتع بهامش واسع من حرية الحركة، بعيداً عن التدخل المباشر من قبل الدولة. وتأسيساً على هذا، فإن العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني تتم في إطار المبادىء والآليات التالية:

أ ـ إن الدولة تعتبر بمثابة الإطار السياسي والقانوني للمجتمع المدني. وبذلك لا يمكن الفصل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، فالثاني يلعب دوراً هاماً في تشكيل الإطار السياسي، كما أن استقرار أنماط معينة من المؤسسات والعلاقات السياسية يتوقف عن مدى استنادها إلى بنى اجتماعية وتكوينات ثقافية قائمة في المجتمع. فقوى ومؤسسات المجتمع المدني هي التي تتنافس من أجل الوصول إلى السلطة وممارستها في الدول الديمقراطية الغربية. ولذلك، فإن الدولة قد تحكم بإحدى قوى المجتمع المدني، أو بائتلاف يضم أكثر من قوة. ويتوقف ذلك على نتائج العملية الانتخابية التي تتم بصورة دورية ومنتظمة، وفي إطار القانون.

ب ـ إنه بقدر ما تكون الدولة تعبيراً عن مختلف قوى وفئات المجتمع المدني، أو بقدر ما تفسح المجال وتوفّر القنوات لهذه القوى لتوصيل مطالبها وللتعبير عن تصوراتها، تستطيع أن تعمق وتجذر شرعيتها في المجتمع. ففي هذه الحالة لا تعتبر الدولة أداة في يد فئة أو حزب يحتكرها من أجل ضمان استمرار السيطرة والهيمنة على المجتمع، ولكنها تعتبر مؤسسة محايدة إلى درجة كبيرة، ازاء مختلف قوى وتكوينات المجتمع، وهي تضع الاطار لإدارة وحل الصراعات في المجتمع.

ج ـ إذا كانت الدولة بحكم التعريف هي التي تحتكر حق الاستخدام الشرعي للقوة والإكراه، فإن ممارستها لهذا الحق إزاء المجتمع تأتي في إطار القانون الذي يمثّل خطاً فاصلاً بين ممارسة الدولة لوظائفها واختصاصاتها التقليدية من ناحية، وبين تعسفها في ممارسة هذه الوظائف وتلك الاختصاصات من ناحية ثانية.

د ـ إن قوى ومؤسسات المجتمع المدني تؤثر في السياسات والقرارات التي تتخذها الدولة من خلال مسالك وأدوات عديدة، سلمية وغير سلمية، ومنها على سبيل المثال: المجالس النيابية ومجالس الشورى، ووسائل الاعلام، وجماعات الضغط والمصالح المنظمة، وأعمال الاحتجاج الجماعي من مظاهرات، واضرابات، واعتصامات، وممارسة العنف بصورة

= *cracy* (New York: Cambridge University Press, 1986), and William E. Connolly, *Political Theory and Modernity* (Oxford, UK; New York: Basil Blackwell, 1988).

(٤٨) عبد القادر الزغل، «الإسلام والانكشارية والدستور،» **المستقبل العربي**، السنة ٩، العدد ٩١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦)، ص ٤ ـ ٢٦.

منظمة أو غير منظمة[49]. وجدير بالتأكيد أن انخراط بعض قوى ومؤسسات المجتمع المدني في ممارسة أعمال الاحتجاج الجماعي والعنف السياسي ضد الدولة معناه عدم وجود قنوات رسمية تمكن هذه القوى من التعبير السلمي، أو عدم فاعليتها في حالة وجودها. وهذا الأمر يتوقف على طبيعة الدولة من ناحية، ودرجة النضج في المجتمع المدني من الناحية الأخرى.

تلك هي أبرز المؤشرات لما اصطلح على تسميته بالمجتمع المدني، وهي تنطبق بصورة واضحة على الدول الغربية الصناعية، باعتبار أن المفهوم بمعناه الحديث قد تطور في اطار الخبرة السياسية لهذه المجتمعات. فهو وثيق الارتباط بنمط التنمية الرأسمالية على الصعيد الاقتصادي، وبالديمقراطية الليبرالية على الصعيد السياسي[50]. ولذا، فإن المفهوم بهذا المعنى يضع أمام الباحث في ظاهرة المجتمع المدني في الوطن العربي بعض المشكلات المنهجية والتطبيقية الأساسية، ويمكن بلورتها من خلال التساؤلات الآتية:

السؤال الأول، إذا كان مفهوم المجتمع المدني بمعناه الحديث قد ارتبط أساساً بخبرة أو بخبرات التطور السياسي في الغرب الصناعي الرأسمالي، فهل هذا يعني أن الخبرات التاريخية والواقع الراهن في الدول الأخرى لم يعرف ظاهرة المجتمع المدني؟ وإذا كانت هناك دول ومجتمعات أخرى تعرف هذه الظاهرة، فما هي خصوصياتها؟

السؤال الثاني، إذا كان المفهوم قد ارتبط بخبرة التطور السياسي في الغرب الصناعي، فهل السعي لبناء المجتمع المدني في دول أخرى يعني بالضرورة إعادة تكرار التجربة الغربية للتحديث بما يعنيه ذلك من التسليم بوجود طريق واحد للتطور الانساني؟ وهل هذا ممكن؟ ولماذا تعثّرت تجارب الديمقراطية الليبرالية والتنمية الرأسمالية في العديد من بلدان العالم الثالث في فترات تاريخية سابقة؟

السؤال الثالث، ما هي حدود الخاص والعام في مفهوم المجتمع المدني؟ بلغة أخرى، ما هي مجموعة الخصائص، والعناصر المرتبطة بالمجتمع المدني، والتي يمكن أن تمثل قاسماً مشتركاً لمختلف دول العالم؟ وما هي امكانات وحدود التوفيق بين الخصوصيات التاريخية لبعض الدول غير الغربية، وهذه السمات العامة؟

ومع التسليم بأن الإجابة عن التساؤلات السابقة ليست بالأمر اليسير، وأن كلاً منها ربما يحتاج إلى بحث مستقل، لكن في عجالة يمكن التأكيد على عدة أمور:

أولها، أن ظاهرة المجتمع المدني بالمعنى الحديث ليست حكراً على الغرب الرأسمالي الصناعي، بل ان هذه الظاهرة تعرفها دول عديدة، لكن الفارق يكمن في درجة نضج وتبلور المجتمع المدني في الحالتين. وإلا كيف نفسّر أعمال العنف والاحتجاج الجماعي التي قامت بها بعض القوى والتكوينات الاجتماعية لتغيير النظم الحاكمة في بلدان شرق أوروبا، وكذلك في

---

(49) ابراهيم، محرّر، المجتمع والدولة في الوطن العربي، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(50) هلال، «نحو معايير محدّدة للاتجاه»، ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

بعض بلدان العالم الثالث؟»[٥٠]. إذن خارج الغرب الرأسمالي الصناعي، هناك ارهاصات لتكوُّن المجتمع المدني في العديد من الدول، وذلك وسط العديد من المشكلات والتحديات الداخلية والخارجية.

وثانيها، أن العناصر الأساسية لمفهوم المجتمع المدني كما تطور في الغرب، لا يمكن اعادة انتاجها بصورة حرفية في بلدان العالم الثالث، ومنها البلدان العربية، نظراً للاختلافات الثقافية والحضارية من ناحية، ونظراً لفجوة التطور الاقتصادي والاجتماعي والتقاني من ناحية ثانية، لكن هناك بعض العناصر الهامة التي لا يتصور قيام مجتمع مدني بدونها في الغرب أو غير الغرب. **وأهمها**: تبلور القوى والتكوينات الاجتماعية، والحد من قدرة الدولة على ممارسة التسلط إزاء المواطنين، وذلك من خلال بناء وتعظيم الإطار القانوني الذي يشكل أساساً للممارسة السياسية ويضع قيوداً على ممارسة السلطة من ناحية أولى، وتدعيم المؤسسات الوسيطة التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم في اطار هذا القانون من ناحية ثانية، وإدارة العلاقة بين الدولة والمجتمع بوسائل سلمية ومنظمة من ناحية ثالثة.

وثالثها، إذا كان بناء وتدعيم المجتمع المدني في الوطن العربي بمثابة أمل منشود، فإنه ثمة مجموعة من المشكلات تواجه الباحث عند التعامل مع المفهوم على المستوى التطبيقي في الوطن العربي، وليس على المستوى الفكري فحسب، على نحو ما سبق ذكره. ولذلك فلا بد من تحديد الضوابط المنهاجية والموضوعية والإطار العام لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي، أي لخلق وتدعيم المؤشرات السابقة أو بعضها فيه. وفي هذا السياق يمكن الكشف عن الخصوصيات المرتبطة بهذا الموضوع في الواقع العربي.

ثالثاً: بناء المجتمع المدني في الوطن العربي: الضوابط والإطار العام

وتتمثل الضوابط المنهاجية والموضوعية للنظر في مسألة بناء المجتمع المدني في الوطن العربي في ما يلي:

١ ـ تجاوز النظرة الحدية في النظر إلى واقع المجتمع المدني في الوطن العربي. فالمسألة ليست في وجود المجتمع المدني من عدمه، ولكن في خصوصية هذا المجتمع في الواقع العربي. ففي العديد من الأقطار العربية هناك مظاهر ومقومات لما اصطلح على تسميته بالمجتمع المدني، لكنها محدودة الفاعلية نظراً إلى سيطرة الدولة على قوى ومؤسسات المجتمع المدني، وتضييق هامش حرية الحركة أمامها من ناحية، ونظراً إلى بعض المشكلات المرتبطة بهذه القوى وتلك المؤسسات من ناحية ثانية. ومنها على سبيل المثال: عدم تبلور القوى والتكوينات الاجتماعية بشكل واضح في العديد من الأقطار العربية، والتداخل بين التكوينات الاجتماعية التقليدية والتكوينات الحديثة، وزيادة سطوة الأولى في عدد من الأقطار العربية، وبخاصة في المشرق

---

(٥١) Gellner, «Civil Society in Historical Context,» pp. 405-410.

العربي والخليج والجزيرة العربية[٥٢]، وبروز ظاهرة الصراعات والانقسامات والانشقاقات بين قوى ومؤسسات المجتمع المدني، أو داخل بعض هذه المؤسسات، أي بين الأجنحة والفصائل المختلفة. ولعل خبرة الانشقاقات والصراعات داخل عدد من الأحزاب والنقابات في مصر خلال الثمانينيات خير دليل على ذلك[٥٣]. إذن مشكلة المجتمع المدني في الوطن العربي تقع على عاتق النظم السلطوية التي حرصت على التغلغل في مختلف جنبات المجتمع، وتقع أيضاً على عاتق بعض قوى ومؤسسات المجتمع التي لم تنجح في استغلال هامش الحرية النسبي الذي أتاحته بعض النظم على نحو فعال.

٢ ـ تجاوز منطق التفكير بالأماني المفرطة أو التفكير بالينبغيات، وهو السمة الغالبة على الكثير من الكتابات العربية. ومن الأهمية بمكان التركيز على الأساليب والإجراءات العملية لتحقيق الأهداف المنشودة، مع تحديد شروط ومتطلبات تحقيقها في ضوء الواقع الداخلي في البلدان العربية من ناحية، وفي ضوء المتغيرات الاقليمية والدولية من ناحية أخرى. فعملية بناء المجتمع المدني ليست عملية معملية تتم وفقاً لخطة مرسومة ولإجراءات منضبطة، ولكنها عملية دينامية معقدة، تتداخل فيها العديد من العناصر والمتغيرات على مختلف المستويات والأصعدة. كما أنها تتضمن معاني التوتر والصراع، والتقدم والانتكاس. إذن هي عملية تراكمية تتم على مدى زمني طويل نسبياً.

٣ ـ أخذ عنصر الزمن بعين الاعتبار. فعملية بناء المجتمع المدني ليست مجرد مرحلة يمكن انجازها في وقت زمني محدد، ولكنها عملية مستمرة. ولذلك فإنه يجب التمييز بين إجراءات بناء المجتمع المدني في الأجل القصير من ناحية، وفي الأجلين المتوسط والطويل من ناحية أخرى. ففي الأجل القصير يمكن التركيز على الأهداف والاجراءات البسيطة القابلة للتنفيذ بيسر، بينما في الأجلين المتوسط والطويل يجب التركيز على الأهداف والاجراءات بعيدة المدى، والتي يتطلب انجازها احداث تحولات على صعيد البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في هذه الأقطار.

٤ ـ أن طرح مجموعة من المؤشرات أو الاجراءات لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي، لا يعني صلاحيتها للتطبيق في الأقطار العربية كافة بالدرجة نفسها وفي الوقت ذاته. ولذلك، فإنه يجب التمييز بين الأقطار العربية طبقاً لدرجة التطور الاقتصادي والاجتماعي من ناحية،

---

(٥٢) اضافة إلى المصادر التي سبقت الإشارة إليها في الهامش رقم (٢٠)، انظر: هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ١١، و Lewis J. Cantori [et al.], «Democratization in the Middle East,» *American - Arab Affairs*, no. 36 (Spring 1991), p. 3.

انظر أيضاً في هذا المقام: النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، وابراهيم، محرّر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ٢٣١ ـ ٢٩٦.

(٥٣) انظر: اسماعيل صبري عبد الله، «مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٣٧ (تموز/ يوليو ١٩٩٠)، ص ٤ ـ ١٤.

وطبقاً لدرجة تبلور القوى والتكوينات الاجتماعية الحديثة من ناحية ثانية، وطبقاً لطبيعة مؤسسات المجتمع المدني القائمة من ناحية ثالثة. وجدير بالتأكيد أن أية محاولة للتصنيف من هذا القبيل تقريبية،وذلك نظرا إلى التداخل بين التكوينات الحديثة والتكوينات التقليدية في العديد من الأقطار العربية. ومع التسليم بذلك، فإنه يمكن التمييز بين أقطار يغلب على بنيانها الاجتماعي طابع التكوينات الاجتماعية التقليدية، وتضم أقطاراً عربية غنية وأخرى فقيرة مثل: بلدان مجلس التعاون الخليجي، والسودان، وموريتانيا، والصومال وليبيا. وهناك مجموعة ثانية من الأقطار يغلب على بنيانها الاجتماعي طابع التكوينات الحديثة مثل مصر وتونس. وهناك أقطار تبلورت فيها تكوينات حديثة، واستمرت بعض التكوينات التقليدية قوية مثل: لبنان وسوريا والعراق والجزائر والمغرب. وهكذا، فإن أية أفكار أو اجراءات لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي لا بد وأن تأخذ هذه الفروقات بعين الاعتبار.

٥ ـ تراكم المعرفة بالواقع الاجتماعي في الوطن العربي، واقتراح مداخل واجراءات لتطويره. وفي هذا الإطار فإنه من الأهمية بمكان زيادة الاهتمام بالدراسات الميدانية في الأقطار العربية لرصد وتحليل مقومات البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في هذه البلدان. فالمحاولات التي تمت في هذا الإطار ـ رغم جديتها ـ لا يمكن القول بأنها تمثل مسحاً دقيقاً للأوضاع والتكوينات المجتمعية في الوطن العربي، وهذه مسؤولية مراكز البحوث والجامعات في الوطن العربي، سواء على المستوى القطري أو القومي. وتنبع أهمية هذا الإجراء من اعتبارات عديدة منها: تحديد خريطة أو خرائط القوى والتكوينات الاجتماعية الفاعلة أو التي يمكن أن تكون فاعلة في الأقطار العربية، وأطرها الفكرية، وإمكانات التعاون والتنسيق بينها، فهي من الدعامات الأساسية للتغيير والإصلاح على مستوى الدولة والمجتمع.

ومن خلال هذا المسلك أيضاً يمكن تحديد حجم المهمشين اجتماعياً وسياسياً في الوطن العربي، بقصد التفكير في أفضل السياسات لاستيعابهم في الأطر السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الأقطار العربية.

وفي ضوء الضوابط المنهاجية السابقة، يمكن تحديد ملامح الإطار العام لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي، وذلك طبقاً للعناصر التالية:

١ ـ خبرة الغير وخصوصية الذات في مجال بناء المجتمع المدني. فأحد الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى محاولات بناء المجتمع المدني في الوطن العربي، هو أن هذا المفهوم قد ارتبط بالتطور السياسي في الغرب، ومن ثم لا شأن لنا به. ومثل هذا الانتقاد لا يمكن التسليم به على طول الخط. فهناك ما أسمته الدراسة «بحدود الخاص والعام» في بناء المجتمع المدني. فبناء المجتمع المدني في الوطن العربي لا يعني النقل الحرفي لخبرة المجتمعات الغربية في هذا المجال، أو إعادة تكرار التجربة الغربية في التحديث. لأن هذا غير ممكن، بالاضافة إلى كونه غير مرغوب. وفي هذا الإطار، فإن عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي تنصب على محاولة تكريس وتجذير بعض المبادىء العامة مثل: تحقيق التوازن بين الدولة والمجتمع،

والحدّ من تسلّط الدولة وبطشها بالمواطنين، وتوفير الضمانات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لاحترام حقوق وحريات المواطنين. وكل هذا يجب أن يكون في اطار بعض الخصوصيات الثقافية والحضارية والتاريخية التي تميّز الوطن العربي. وبالتالي فهي التي سوف تميز عملية بناء المجتمع المدني فيه عن الخبرة الغربية في هذا المجال.

كما أن تجارب التطور السياسي في الغرب الصناعي، والتي قامت على دعامتي التنمية الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية لم تكن منزهة من العيوب والنواقص، بل هناك انتقادات كبرى بشأنها. وبالتالي فمن الأهمية بمكان تناول هذه التجارب من منظور نقدي، بقصد تجنب بعض المزالق والمثالب(٥٤).

وثمة انتقاد آخر يمكن أن يُثار في هذا المقام، وهو أن الديمقراطية الليبرالية نظام غربي، ولا يصلح لمجتمعاتنا، ولا بد من ابتداع نموذج سياسي ديمقراطي يعكس خصوصية مجتمعاتنا. وهذا الانتقاد أيضاً ترد عليه العديد من التحفظات، فالديمقراطية ـ وإن اختلفت آليات تطبيقها من حالة إلى أخرى ـ فإنها من حيث الجوهر تتضمن مجموعة من القيم الانسانية العامة التي لا ترتبط بزمان أو بمكان معين مثل: احترام مبدأ تداول السلطة طبقاً لإرادة الشعب، وكفالة حرية إقامة التنظيمات والاتحادات السياسية وغير السياسية لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، واحترام سيادة القانون، وحماية حقوق وحريات المواطنين، وتعدد الإرادات المشاركة في صنع القرار، بحيث لا تكون السلطة حكراً على فرد أو فئة أو حزب(٥٥). أليست هذه هي مطالب أغلب القوى والتيارات السياسية المعارضة في الوطن العربي بما فيها بعض التيارات الاسلامية، وإن اختلفت اللافتات والشعارات؟ بالإضافة إلى ما سبق، فإن المنطقة العربية تشهد ظاهرة انتقال النظم السياسية نحو التعددية السياسية ونحو القطاع الخاص (التخصصية) (مصر، تونس، الجزائر، المغرب، الأردن، اليمن، الصومال... الخ). وبغض النظر عن تقييم فاعلية عملية الانتقال هذه، فإنها تعكس القناعة بفشل نظم الحزب الواحد أو نظم اللاحزب، وتعثّر تجارب التطبيق الاشتراكي في الوطن العربي. والمؤكد أن البديل لمثل هذا المسلك هو الانخراط في دورات من العنف المتبادل بين النظم الحاكمة والقوى المجتمعية، وهو الأمر الذي لا يمكن لأي نظام أن يستمر فيه إلى ما لا نهاية.

٢ ـ التكوينات التقليدية وبناء المجتمع المدني. فهل يتطلب بناء مجتمع مدني حديث، تحطيم مقومات وتكوينات المجتمع التقليدي التي تمثّل عنصراً أساسياً في البناء الاجتماعي لعديد من الأقطار العربية؟ وثمة عدة عناصر تمثل أسساً عامة للإجابة عن هذا السؤال.

---

(٥٤) هلال، «نحو معايير محدّدة للاتجاه،» ص ٣٤٠.

(٥٥) انظر مناقشة تفصيلية لمحاولة فك الارتباط بين الديمقراطية وجذورها الليبرالية، في: وحيد عبد المجيد، «الديمقراطية في الوطن العربي (ورقة خلفية)،» المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٣٨ (آب/ اغسطس ١٩٩٠)، ص ٨٠ ـ ٩٤.

أولها، أن القضاء على التكوينات التقليدية بصورة نهائية أمر غير متصور وغير ممكن. وحتى في المجتمعات الغربية لم يحدث هذا، حيث بقي لبعض التكوينات التقليدية وجود وتأثير، ولكنه ثانوي. وبالتالي فإن المطلوب هو التقليل من تأثير هذه التكوينات، وذلك من خلال ادماج عناصرها في ولاء رئيسي واحد للدولة، وفي مفهوم واحد للمواطنة، وفي مؤسسات وظيفية بديلة كالاتحادات والنقابات والأحزاب. . . الخ. وثانيها، إقرار مبدأ التعدد والتنوع، ولكن في اطار الوحدة. فالتعدد الديني والاثني والعرقي والقبلي جزء من المعطيات التاريخية والاجتماعية في العديد من البلدان العربية، والتحدي الحقيقي في هذه البلدان هو كيف يمكن تحويل التعددية المجتمعية هذه إلى عناصر للقوة والإثراء، وليس للتفتت والصراع؟ ويتوقف ذلك على طبيعة الصيغة أو الصيغ السياسية المطروحة للتعامل مع الواقع التعددي. فإذا كانت هذه الصيغة تسمح لمختلف القوى بنصيب عادل من الثروة والسلطة، وبحق التعبير عن هوياتها وخصوصياتها الثقافية، فإنها ستكون كفيلة بدفع القوى والتكوينات التقليدية للانفتاح على المجتمع والنظام السياسي، والانخراط في إطار انتماء أكبر للدولة، دون أن يعني ذلك إلغاء الانتماءات والولاءات التحتية الضيقة. كما أن خطورة التكوينات الاجتماعية التقليدية تزداد عندما تتطابق خطوط ملامح التقسيم القبلي، الإثني، الطائفي، الديني، مع ملامح التقسيم الاجتماعي والاقتصادي. فيصبح الانتماء إلى قبيلة أو طائفة أو دين معين مرتبطاً بامتيازات اقتصادية واجتماعية معينة. ففي مثل هذه الحالة تزداد احتمالات الصراع العنيف بين القوى والتكوينات الاجتماعية المختلفة في المجتمع، وذلك على غرار ما حدث في لبنان والسودان والعراق[٥٦]. وثالثها، أنه ليس كل ما هو تقليدي سيّيء، وكل ما هو حديث جيد وحسن. ومن الأهمية بمكان القيام بعملية فرز وغربلة للعناصر التقليدية وعناصر الحداثة. بحيث يتم تحديد العناصر الايجابية والحية في التكوينات التقليدية وتدعيمها، وتحديد العناصر السلبية في خبرة تحديث المجتمع المدني والتفكير في كيفية تقليصها. ورابعها، طبيعة التفاعل بين القوى والتكوينات الحديثة من ناحية والقوى والتكوينات التقليدية من ناحية أخرى. فعملية بناء المجتمع المدني تفترض قيام التكوينات من النوع الأول بالمساهمة في عملية الاندماج التدريجي للقوى التقليدية في أطر المجتمع الحديث، وذلك من خلال مسالك عديدة منها: تعميق الوعي السياسي والاجتماعي لهذه القوى، ودفعها إلى الانخراط التدريجي في اطار الولاء لكيان أكبر وهو الدولة، واعتبارها بمثابة أرصدة وركائز اجتماعية للقوى والتيارات السياسية الحديثة. فما قيمة أي تيار سياسي أو فكري إذا كان يعبّر عن نخبة محدودة وليس له قواعد شعبية عريضة في المجتمع؟ ويتطلب الأمر تقييماً جاداً لممارسات بعض قوى وتنظيمات المجتمع المدني كالأحزاب والنقابات في العديد من الأقطار العربية، إذ إن بعض هذه التنظيمات قامت أساساً على أسس تقليدية، قبلية وعرقية وطائفية. كما أنه في عديد من هذه الأقطار راحت بعض النخبات والمؤسسات الحديثة تستنفر الولاءات التحتية في لحظات الصراع

---

(٥٦) انظر مناقشات تفصيلية لقضايا التعددية المجتمعية في الوطن العربي، في: أعمال ندوة «التعددية في الدول العربية،» وتشمل البحوث والتعقيبات والمناقشات، الأفق العربي، العدد ٩ (شباط/ فبراير ١٩٨٧).

السياسي. ويستطيع المرء أن يسوق العديد من الأمثلة على ذلك. وهكذا تصبح المؤسسات الحديثة مجرد امتدادات للقوى التقليدية بدلاً من أن تكون أدوات لإدماج هذه القوى في مفاهيم جديدة وأشكال جديدة للتنظيم السياسي والاجتماعي.

٣ ـ **الإسلام وعملية بناء المجتمع المدني.** فإذا كان المجتمع المدني قد تطور في الغرب لمواجهة الدين، بمعنى مواجهة هيمنة وسيطرة الكنيسة، فإن مثل هذا الأمر غير متصور في المجتمع العربي نظراً لعدة أسباب منها: طبيعة الدين الاسلامي، فهو يتضمن إطاراً كلياً وفي بعض الأمور تفصيلياً لتنظيم الحياة المدنية. بالإضافة إلى الدور المحوري للإسلام في الحياة الاجتماعية والسياسية في الوطن العربي. كما أن الجماعات والتيارات الاسلامية هي من أكثر القوى الاجتماعية قدرة على التغلغل في أوساط المجتمع في الوقت الراهن. وبالتالي لا يمكن تصور بناء مجتمع مدني حقيقي في الوطن العربي بعيداً عن الاسلام، وعن التيارات الاسلامية. ويثير هذا اشكاليات عديدة منها: موقف التيارات الاسلامية من قضايا كثيرة تدخل في صميم عملية بناء المجتمع المدني مثل: المواطنة، وطبيعة وشكل نظام الحكم، والأقليات، والتيارات السياسية الأخرى... الخ[٥٧]، وموقع الإسلام في عملية التشريع القانوني في البلدان العربية، خاصة وأن دساتير العديد من هذه الدول تؤكد أن الإسلام هو المصدر الرئيسي للتشريع أو مصدر رئيسي للتشريع. وهناك أيضاً مشكلة العلاقة بين النظم الحاكمة والجماعات الاسلامية في العديد من البلدان العربية، وهي علاقة قوامها في الغالب عدم الثقة، والعنف المتبادل... الخ. وهو الأمر الذي جعل البعض يدعو إلى ضرورة فض الاشتباك بين النظم الحاكمة وهذه الجماعات وذلك لن يكون إلا بتقديم تنازلات من كلا الجانبين[٥٨].

٤ ـ **بناء الدولة وبناء المجتمع المدني.** فلا يمكن الحديث عن مجتمع مدني حقيقي في إطار دولة ضعيفة وهشة وتسلطية وتابعة وناقصة أو فاقدة الشرعية على نحو ما سبق ذكره. وبالتالي فإن عملية بناء المجتمع تتضمن في الوقت نفسه عملية اعادة بناء للدولة، بحيث تصبح دولة المؤسسات والقانون، تصبح دولة ملتحمة بمجتمعها ومتفاعلة معه ومعبرة عنه، وليست دولة غريبة وخارجة عنه.

وقد سبق أن أشارت الدراسة إلى بعض مظاهر مشكلة أو أزمة الدولة في الوطن العربي، والآن تشير إلى بعض المشكلات المرتبطة بالتكوينات الاجتماعية والمؤسسات الحديثة، التي تعرقل عملية بناء مجتمع مدني حقيقي. ومن هذه المشكلات: أن التيارات السياسية

---

(٥٧) انظر نقداً لرؤى بعض التيارات الاسلامية بخصوص هذه القضايا وغيرها، في: **الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، والحركة الاسلامية**: رؤية مستقبلية: **أوراق من النقد الذاتي**، مجموعة من الباحثين (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩).

(٥٨) أحمد كمال أبو المجد، «دعوة لفضّ الاشتباك بين الحركات الاسلامية والحكومات،» **العربي**، العدد ٣٩٥ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩١).

والفكرية تتمحور حول نخبات ضيقة، وذلك باستثناء بعض التيارات الاسلامية،كما أن العلاقة بين هذه التيارات قوامها في الغالب الرفض المتبادل، وغياب امكانات التفاعل الصحي والصحيح بينها. وأكثر من هذا، فإن العديد من مؤسسات المجتمع المدني الحديثة كالأحزاب والنقابات وغيرها تفتقر إلى الديمقراطية في داخلها، وتعاني الضمور في عضويتها، فأغلبها بلا قواعد شعبية كبيرة، ناهيك عن الانشقاقات والصراعات التي تحدث داخل هذه المؤسسات، والتي تحد من فاعليتها في الحياة السياسية، وتقلّص من مصداقيتها لدى الجماهير. بل إن بعض قوى ومؤسسات المجتمع المدني في بعض الأقطار العربية استخدمت كأدوات للتدخل الخارجي في الشؤون الداخلية لهذه الأقطار. والأخطر من ذلك أن قوى المعارضة في العديد من الحالات تتسم بالتشرذم وبغياب أو ضعف البرامج والسياسات التي تطرحها هذه القوى كبدائل لبرامج النظم الحاكمة وسياساتها(٥٩). ومن هنا فإن عملية بناء المجتمع المدني تتطلب إعادة بناء هذه المؤسسات على أسس جديدة، بحيث تصبح أكثر فاعلية وأكثر دينامية.

٥ ـ **تطبيق الديمقراطية وبناء المجتمع المدني.** لقد سبقت الاشارة إلى حقيقة العلاقة التبادلية بين الديمقراطية والمجتمع المدني. والتحدي هنا كيف يمكن بناء المجتمع المدني في ظل استمرار الأنظمة التسلطية في الوطن العربي، وهي معروفة بعدائها لفكرة وجود مجتمع مدني حقيقي وقوي؟ وفي اطار الاجابة عن هذا التساؤل، فإنه لا يمكن وضع كل النظم العربية في سلة واحدة أو مستوى واحد. فالأقطار التي حدث فيها انتقال نحو التعددية السياسية ـ على الرغم من كافة الانتقادات التي توجه إلى تجارب الانتقال في هذه الأقطار ـ تفسح هامشاً أكبر لحرية الحركة من أجل تثبيت هذا المجتمع وتدعيمه، بينما الدول الأخرى لا يوجد فيها ذلك الهامش أو هو محدود جداً. والسؤال هنا، كيف يمكن خلق هذا الهامش وتوسيعه تدريجياً؟

وفي هذا الإطار يمكن التفكير في بعض الاجراءات مثل: خلق وتعميق القناعة لدى النخبات الحاكمة في الوطن العربي بأن استمرار الأوضاع الراهنة ليس في صالح الشعوب ولا المجتمعات العربية، وأيضاً ليس في صالح النظم نفسها. ومن ثم، فإن لم تبادر هذه النظم إلى الاصلاح والتغيير، فإنه قد يُفرض عليها. وأن الإصلاح السياسي المنشود لا يعني بحال من الأحوال التغيير الجذري لهذه النظم، بل هو بمثابة تطوير لأساليب الحكم والإدارة، ولسياسات التنمية والتوزيع. هذا، مع الاستمرار في ممارسة الضغوط على النظم القائمة من أجل الإصلاح والتغيير. وذلك لا يتطلب الدخول في مواجهات عنيفة مع هذه النظم، بل تعبئة بعض العناصر والقوى الحية في الأقطار العربية لتحقيق هذا الهدف، وذلك من خلال ممارسة وتنظيم أعمال التظاهر والاحتجاج السلمي، والاضرابات غير العنيفة، وممارسة النقد السياسي... الخ. وعلى الرغم من أن النظم الحاكمة قد تتعامل بالعنف مع محاولات

---

(٥٩) انظر نقداً للأحزاب الوطنية من منظور الديمقراطية الداخلية، في: اسماعيل صبري عبد الله، «الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٤٦٥ ـ ٤٨٢.

الضغوط هذه، إلا أن استمراريتها بصورة منظمة كفيلة بدفع هذه النظم على طريق التغيير والاصلاح، والمطالبة بضمانات لاحترام حقوق الانسان في الوطن العربي، خاصة وأن هناك اهتماماً متزايداً بالموضوع على المستويين الاقليمي والدولي، والعمل من أجل الإلغاء التدريجي لحالة الطوارىء والقوانين الاستثنائية المعمول بها في عدد من الأقطار العربية، خاصة وأن الظروف الموضوعية في هذه البلدان لا تبرر استمرار العمل بهذه القوانين. هذا بالإضافة إلى تقنين دور المؤسسة العسكرية في المجتمع.

وفي هذا الإطار أيضاً يتعين على قوى المعارضة في الأقطار العربية أن تطور من آليات عملها، بحيث تتفهم جيداً أبعاد القضايا والمشكلات الأساسية المثارة داخلياً وخارجياً، وأن تساهم بفاعلية لتقديم حلول لهذه المشكلات. وإذا كانت نظم الحكم في الوطن العربي في أزمة، مظاهرها عديدة وأسبابها متداخلة، فإن المعارضة أيضاً في أزمة. وإذا استطاعت المعارضة في هذا القطر أو ذاك إن تمثل تحدياً للسلطة فإنها غير قادرة على طرح بديل لها. وبالتالي، فلا بد من التفكير في آليات واقعية لتجاوز الأزمة على مستوى الحكم والمعارضة معاً.

٦ ـ **الأساس الاقتصادي للمجتمع المدني في الوطن العربي**. فعملية بناء المجتمع المدني تتطلب ألّا تتدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية إلا في ضوء بعض الأسس والضوابط التي سبقت الإشارة إليها. والملاحظ في الوطن العربي هو اتجاه العديد من الأنظمة العربية نحو تشجيع وتوسيع دور القطاع الخاص المحلي والأجنبي، والقطاع التعاوني في عملية التنمية. ويعرف هذا الاتجاه باسم «التخصصية» أو «الانتقال نحو القطاع الخاص». وفي هذا الاطار راح البعض يتحدث عن تراجع الدولة وتقدم المجتمع[٦٠]. وليس هنا مجال الدخول في تفاصيل حول أسس وأساليب وآثار التخصصية في الوطن العربي[٦١]، لكن من زاوية بناء المجتمع المدني يمكن إثارة عدة أمور في هذا المقام منها: أن الاتجاه نحو توسيع المجال أمام القطاع الخاص في الحياة الاقتصادية يمكن أن يمثل أحد الأسس لبناء المجتمع المدني، حيث يحد من تدخل الدولة وهيمنتها على الشؤون الاقتصادية. وهو الأمر الذي يقلل من قدرات الدولة على استتباع المواطنين من ناحية، ويدعم من امكانات استقلال قوى المجتمع المدني عن الدولة من ناحية ثانية. وهنا يجد الباحث نفسه أمام اشكالية حقيقية تتمثل في خبرات التنمية الرأسمالية (المشوهة) في العديد من الأقطار العربية، في فترات تاريخية سابقة مثل لبنان، ومصر، وتونس والمغرب، حيث تعثّرت هذه التجارب وساهمت في تعميق التبعية

---

(٦٠) ميشيل كامو، «تراجع الدولة أو القوة والأمل: عرض حول انحسار دور الدولة في تونس،» في: مصطفى كامل السيد، محرّر، **التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٩)، ص ٢٢٥ ـ ٢٦٤.

(٦١) لمزيد من التفاصيل، انظر: «ندوة المستقبل العربي: حول الدعوة إلى النقل من القطاع العام إلى القطاع الخاص في الوطن العربي،» شارك في الندوة أحمد أبو اسماعيل [وآخرون]؛ أدار الحوار محمود عبد الفضيل؛ أعد تقرير الندوة محسن عوض، **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٢٦ (آب/ اغسطس ١٩٨٩)، ص ١٣٣ ـ ١٦٠.

الاقتصادية للخارج من ناحية، وتوسيع الفجوة بين الطبقات الاجتماعية من ناحية ثانية، وتصاعد أعمال العنف والاحتجاج من ناحية ثالثة[٦٢]. وفي هذا الإطار يُثار التساؤل حول طبيعة الشرائح الرأسمالية في الوطن العربي، وحدود استعدادها لممارسة دورها في عملية التنمية، وبالذات في ضوء خبراتها غير المشجعة في العديد من الأقطار العربية، حيث انخرط قطاع منها في ممارسة أنشطة غير منتجة اجتماعياً، كما اتسع حجم الاقتصاد الخفي في عدد من هذه البلدان، وظهرت أمراض اقتصادية واجتماعية خطيرة مثل: سوق المناخ في الكويت، وشركات توظيف الأموال في مصر، ناهيك عن علاقتها المشوهة بالرأسمالية العالمية. والسؤال هنا، كيف يمكن تطوير الأسس والضوابط لتجنب أخطاء تجارب التنمية الرأسمالية في فترات سابقة، ولإدماج القطاع الخاص في إطار العملية الانتاجية بشكل فعال؟ ويفترض ذلك ضرورة تبني استراتيجيات تنموية جادة لإصلاح الاختلالات الاقتصادية والاجتماعية في الأقطار العربية. وعلى هذا المستوى، فإنه لا بد أن يكون للدولة دور هام لوضع الأسس وممارسة التنظيم ومنع الانفلات، وبالذات خلال المراحل الأولى.

وهل انسحاب الدولة من بعض قطاعات الحياة الاقتصادية والاجتماعية يعني سماحها بقيام مجتمع مدني قوي؟ حقيقة أنه في عديد من الحالات مارست الدولة العربية ذلك لتخفف من أعبائها التي لم تعد قادرة على القيام بها، بحيث يتحمل القطاع الخاص المحلي والأجنبي جزءاً من هذه الأعباء. فالدولة الرعوية على حد تعبير ايليا حريق وجدت نفسها بعد عدة عقود من ممارسة السياسة الرعوية، غير قادرة على الوفاء بوعودها التي لوحت بها طويلاً للمواطنين، ولذلك فإن السراة رأوا «أن الانسحاب من مواقع القوة المزعومة قد يجنبهم عواقب ضياع الشرعية»[٦٣]. وبغض النظر عن أهداف النخبات الحاكمة من وراء تشجيع عملية الانتقال نحو القطاع الخاص، فإن التحدي في إطار عملية بناء المجتمع المدني هو، كيف يمكن تدعيم مقومات وأسس هذا المجتمع في المجالات والقطاعات التي تنسحب منها الدولة.

وهناك من يثير التساؤلات حول مقولة تراجع الدولة وتقدم المجتمع. «فهل صحيح أن الدولة تتراجع وأن المجتمع يتقدم ويتوسع؟ هذا الرأي يقوم على افتراض مؤداه الانفصال بين المجتمع والدولة، وأن المجتمع شيء والدولة شيء آخر، وأن هناك مساحة مستقلة لكل منهما تسمح لأحدهما بالتوسع أو التقدم وللآخر بالانسحاب أو التقهقر. فهل هذا صحيح فعلاً؟ أم الأصح الانطلاق من وجود الصلة والجدل بين المجتمع والدولة، ومن هنا يكون الأدق بأن الدولة تغير من طبيعتها ودورها بما يتناسب مع الضغوط الاجتماعية المستحدثة»؟[٦٤]. ومثل هذه التساؤلات وغيرها، لا بد وأن تكون في الاعتبار عند الحديث عن

---

(٦٢) هناك العديد من المصادر التي تدرس كل حالة على حدة، ونكتفي بالاشارة إلى مصدر أكثر شمولاً هو: ابراهيم سعد الدين ومحمود عبد الفضيل، محرّران، التنمية العربية، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

(٦٣) حريق، «الدولة الرعوية ومستقبل التنمية العربية».

(٦٤) علي الدين هلال، «كيف نفهم التحولات السياسية الحديثة في العالم العربي،» في: السيد، محرّر، التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي، ص ٣ ـ ٤.

بناء المجتمع المدني في الوطن العربي. فإلى أي مدى سيكون تراجع الدولة على الصعيد الاقتصادي مصحوباً بتراجعها على صعيد الهيمنة السياسية على المجتمع؟

٧ ـ **الأساس الثقافي والايديولوجي للمجتمع المدني في الوطن العربي.** وهو يتضمن منظومات الأفكار والقيم والاتجاهات الموجودة في المجتمعات العربية. وإحدى المسائل الهامة المرتبطة بعملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي تتمثل في كيفية اعادة بناء مضامين الثقافة السياسية، بالشكل الذي يكرّس قيم المشاركة والولاء والانتماء. وفي هذا الإطار يبرز الدور الهام الذي يمكن أن تؤديه السياسات الثقافية والإعلامية والتربوية في الأقطار العربية. فهذه السياسات تمثل ركائز أساسية للمساهمة في بناء الديمقراطية داخل المجتمع، في الأسرة، والمدرسة، والنقابة، والحزب. . . الخ. وبذلك يجب اعادة النظر في هذه السياسات بالشكل الذي يدعم من عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي. وهذا الموضوع يجب النظر إليه في إطار ما سبق ذكره عن دور كل من الإسلام والمكونات التقليدية في عملية بناء المجتمع المدني.

٨ ـ على المستوى العربي هناك العشرات من الاتحادات والجمعيات والتنظيمات المهنية والعمالية والثقافية والفكرية العربية، وهي يمكن أن تمثل عنصراً هاماً في عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي، وذلك باعتبارها مؤسسات عبر قطرية، بالإضافة إلى القدرات التنظيمية والفكرية التي يتمتع بها بعضها. ومن الأهمية بمكان تنشيط عملها، وإعادة تقييم دورها في ضوء المتغيرات الاقليمية والدولية الجديدة، وتحييد نشاطاتها عن الخلافات بين النظم العربية.

٩ ـ أن التفكير في عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي لا بد وأن يأخذ بعين الاعتبار **حقيقة التغيرات والتحولات الجديدة على الصعيدين الاقليمي والدولي.** وفي هذا الإطار يمكن الاشارة إلى الآثار والتداعيات التي نجمت عن أزمة الخليج الثانية، وبخاصة في ما يتعلق بخلق محاور جديدة للانقسام بين الأنظمة العربية، وخلق حساسيات نفسية بين الشعوب العربية. كما أن الأزمة أثارت العديد من القضايا والمشكلات ذات الصلة بالتطور الديمقراطي في المنطقة العربية، بالإضافة إلى تكريس ظاهرة تبعية بعض الأقطار العربية للعالم الخارجي[٦٥]. وفي إطار المتغيرات الدولية الجديدة يمكن الإشارة إلى بعض الأسس التي يستند إليها النظام الدولي الجديد الذي هو قيد التشكل والتبلور الآن، ومن بينها: الثورة الصناعية الثالثة، والتكتلات الاقتصادية الكبرى على المستوى العالمي، وانتهاء الحرب الباردة بمعناها التقليدي، والتحولات في أوروبا الشرقية، وتفكك الاتحاد السوفياتي وبروز الدور الأمريكي على المستوى العالمي، وتزايد احتمالات تهميش بلدان العالم الثالث ومنها البلدان العربية[٦٦].

---

(٦٥) هناك العديد من الأبحاث والكتب المنشورة بشأن أزمة الخليج الثانية. ونكتفي بالإشارة إلى: «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي: وجهات نظر (ملف)،» **المستقبل العربي،** السنة ١٤، العدد ١٤٨ (حزيران/ يونيو ١٩٩١).

(٦٦) انظر: عبد المنعم سعيد، **العرب والنظام العالمي الجديد: الخيارات المطروحة** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩١).

وفي ظل هذه الأوضاع يمكن اثارة العديد من التساؤلات حول تقليص ظاهرة التبعية للخارج كأحد المقومات لبناء المجتمع المدني في الداخل. ولا يمكن اعمال مبدأ تدعيم الاعتماد الفردي والجماعي الذي لا يزال صالحاً كشعار لتقليص ظاهرة التبعية، إذ لم يتم تجاوز بعض الآثار السلبية التي أوجدتها أزمة الخليج على صعيد العلاقات والتفاعلات بين الأنظمة العربية، بل وبين الشعوب. ويثير هذا الأمر العديد من التساؤلات والاشكاليات التي ليس هنا مجال التفصيل فيها.

وهكذا، فإن عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي تثير العديد من القضايا والتساؤلات والمشكلات على صعيد المجتمع بقواه وتكويناته ومؤسساته وأنماط ثقافته من ناحية، وعلى صعيد الدولة بأجهزتها وسياساتها في المجالات المختلفة من ناحية ثانية، وعلى صعيد العلاقة بين الاثنين، بأنماطها ومستوياتها المتعددة من ناحية ثالثة، وعلى صعيد العلاقات والتفاعلات العربية ـ العربية، والعربية ـ الدولية من ناحية رابعة.

ولذا، فإن هذه العملية تعتبر وثيقة الارتباط بالأهداف الكبرى التي تمثل أساساً للنهضة والتقدم في الوطن العربي، وهي التنمية الاقتصادية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والأصالة الثقافية والحضارية والاستقلال ازاء العالم الخارجي. وهذه الأهداف قد تطبق بطرق وآليات مختلفة في البلدان العربية، لكنها تظل في مجملها ضرورية لبناء المجتمع المدني وتدعيمه.

خاتمة: قضايا وتساؤلات حول المستقبل

تسعى الخاتمة إلى بلورة بعض القضايا والتساؤلات حول مستقبل ظاهرة المجتمع المدني في الوطن العربي. فما هي المهام الملحّة أو الأولويات في هذا الإطار؟ وما هي القوى الرئيسية المحركة لعملية بناء المجتمع المدني؟ وما هي التحديات الكبرى في هذا الشأن؟

وجدير بالذكر أن عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي يمكن أن تتم في إطار تصورين كبيرين. **الأول**، تصور ثوري، يقوم على أساس إحداث التحوّلات المطلوبة لبناء المجتمع المدني استناداً إلى عملية تغيير ثوري(٦٧) جذري، تهدم أسس المجتمع القائم، وتبني مجتمعاً جديداً. وهذا التصور لا ترجحه الدراسة على الأقل في الأجلين القصير والمتوسط ـ على الرغم من وجود مصادر للتغيير الثوري في الواقع العربي ـ وذلك نظراً لنجاح النظم القائمة في إحكام قبضتها على مختلف قوى وديناميات المجتمع من ناحية ونظراً إلى ضخامة أجهزة القمع والقهر التي تحمي هذه النظم من ناحية ثانية، ونظراً إلى تشتت وضعف قوى المعارضة وعدم امتلاكها برامج سياسية بديلة من ناحية ثالثة. كما أن بعض القوى السياسية والاجتماعية القادرة على رفع راية الرفض والتحدي في وجه النظم القائمة، وذلك من خلال ممارسة الاحتجاج الجماعي والعنف السياسي، لا تمتلك القدرة على طرح بدائل لهذه النظم.

---

(٦٧) حول الرؤية الثورية للتغيير في الوطن العربي، انظر: بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ص ٤٥٧ وما بعدها.

ولو حدث ذلك، فإنه يكون على مستوى الشعارات العامة فقط. أما التصور الثاني، فهو بناء المجتمع المدني وتدعيمه طبقاً لعملية اصلاحية تدريجية يغلب عليها الطابع السلمي. ويتضمن هذا التصور ممارسة الضغوط على النظم القائمة لإدخال بعض الاصلاحات التي من شأنها إحياء وتنشيط المجتمع المدني، دون أن يعني ذلك الإطاحة بهذه النظم. وهي اصلاحات تستهدف تحسين طرق الحكم وأساليب الادارة، وترشيد عملية صنع القرارات والسياسات، واقامة التوازن بين الدولة والمجتمع، بحيث تتحدّد واجبات الدولة وحقوقها، وواجبات المجتمع وحقوقه على نحو أوضح. وهذا التصور هو الأقرب إلى الواقع على الأقل في الأجلين القصير والمتوسط، خاصة وأن بعض النخبات الحاكمة بدأت تعي حقيقة المأزق الذي يواجه النظم والمجتمعات في الوطن العربي على حد سواء، فهي بدأت تدرك العواقب الوخيمة لتدهور وانهيار شرعيتها، ولاستمرار تحكمها في مجتمعاتها بالحديد والنار. ومن هنا كان اتجاه بعضها نحو تبني أشكال من التعددية السياسية، وذلك كأحد الآليات للخروج من مأزق الشرعية. وفي هذا الإطار فإنه من مصلحة هذه النظم ـ ولو من باب الاستمرار والحفاظ على الذات ـ أن توجد الأطر السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تمثّل مجالاً ملائماً لتدعيم وتنمية المجتمع المدني، وأن تلتحم بمجتمعاتها على أسس جديدة، بحيث لا تصبح السلطة غريبة عن المجتمع، وتكون قيم ومعايير السلطة وممارساتها متفقة مع قيم ومعايير المجتمعات التي تخضع لها. وإلا فالبديل لذلك هو استمرار علاقات الصراع والتوتر بين الدولة والمجتمع، وتفاقم التحديات الداخلية والخارجية التي قد تطيح ببعض النظم الحاكمة، دون أن يعني ذلك أن البدائل سوف تكون أفضل.

ومن بين المهام التي يمكن القيام بها في الأجلين القصير والمتوسط لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي ما يلي:

١ ـ إزالة مظاهر الاحتقان السياسي بين الحكم والمعارضة في الأقطار العربية، وذلك بطرح تصورات عملية لحل بعض قضايا الصراع والمواجهة بين الجانبين، وبالذات في ما يتعلق بتمكين مختلف القوى بما فيها القوى الاسلامية من التعبير السياسي الرسمي، وسد الفجوة بين التعددية السياسية والتعددية المجتمعية. فمن هذا المنطلق يمكن دفعها إلى المساهمة في تحمل مسؤولية الاصلاح السياسي والاجتماعي. وإذا كان يتعين على النظم الحاكمة أن تعيد النظر في سياساتها وممارساتها بالشكل الذي يخفف من حدة التوتر في المجتمع، فإنه يتعين على قوى المعارضة أن تطور برامجها وآليات عملها.

٢ ـ العمل من أجل تثبيت وتدعيم عمليات الانتقال نحو التعددية السياسية التي تمت في بعض الأقطار العربية، حتى لا يتم التراجع عنها. وهذا لا يتحقق إلا من خلال خلق وتدعيم القوى الاجتماعية والفكرية التي تدافع عن الديمقراطية. كما يتعين دفع ومساندة خطوات التحديث السياسي التي تسير فيها بعض بلدان الخليج، والعمل من أجل توسيعها (هناك اتجاه لتأسيس مجلس شورى في كل من السعودية وعُمان) وكل هذا في إطار التسليم بأن الديمقراطية لا تقدم حلاً سحرياً لمشكلات المجتمعات العربية، لكنها تمثل إطاراً أكثر ملاءمة لمواجهة هذه المشكلات.

٣ ـ قيام قوى ومؤسسات المجتمع المدني في الأقطار العربية بإعادة بناء تنظيماتها ومؤسساتها على أسس جديدة، بحيث تتم مواجهة بعض السلبيات مثل: الافتقار إلى الديمقراطية الداخلية والتقوقع في أطر نخبوية ضيقة، وكثرة الصراعات الداخلية. وفي هذا السياق، فإن الأمر يتطلب وضع أسس جديدة للتعاون والتنسيق بين قوى ومؤسسات المجتمع المدني، حتى تتمكن من ممارسة المزيد من الضغوط والتأثير في النظم الحاكمة. وهذا هو المدخل لتعميق هامش حرية حركتها واستقلالها في مواجهة تلك النظم.

٤ ـ البحث عن حلول لمشكلة التهميش الاجتماعي، وهي مشكلة تعاني منها العديد من الأقطار العربية. وهي تثير العديد من التساؤلات حول السياسات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والسكانية في هذه البلدان. وجدير بالإشارة إلى أن إدماج هذه العناصر في المجتمع يقع على عاتق النظم الحاكمة من ناحية، وقوى وتكوينات المجتمع الأكثر تبلوراً من ناحية أخرى.

٥ ـ إعادة النظر بصورة جادة في السياسات العامة في الأقطار العربية، بحيث تتم مواجهة الاختلالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية العميقة في هذه البلدان. وهذه مسائل وثيقة الارتباط بعملية تكوّن المجتمع المدني. فالسياسات العامة تستهدف المجتمع المدني، لذلك يجب أن يكون هو العامل الأساسي في صنعها وتطويرها وتغييرها.

٦ ـ إذا كانت بعض الحكومات العربية تنسحب تدريجياً من بعض مجالات الانتاج والخدمات، بحيث تحل محلها قطاعات ومؤسسات المجتمع المدني، فإن ذلك يجب أن يتم بصورة تدريجية ومنظمة، وفي إطار بعض الضوابط، حتى لا يحدث اضطراب داخل المجتمع، خاصة عندما تتنافس بعض القوى والتكوينات بصورة غير منظمة لشغل هذه المجالات دون أن تكون مهيأة لذلك بالقدر الكافي.

٧ ـ اعادة النظر في الأطر القانونية والمؤسسية في الأقطار العربية، بحيث يتم التخلص ولو التدريجي من حالة الطوارىء المعمول بها في العديد من الأقطار العربية، مع وضع حد للفساد السياسي والإداري في هذه البلدان. وكلاهما مسألة وثيقة الارتباط بموضوع المجتمع المدني. فالإطار القانوني هو الذي ينظم العلاقة بين الدولة والمجتمع ويضبطها. كما أن الفساد السياسي يعتبر بمثابة السوس الذي ينخر في مؤسسات الدولة والمجتمع.

ومثل هذه الاجراءات تعتبر خطوات هامة على طريق انجاز المهام والأهداف الكبرى التي تمثل أساساً لمشروع النهضة والتقدم في الوطن العربي، وهي: الديمقراطية السياسية والعدالة الاجتماعية والأصالة الحضارية والتنمية الاقتصادية والاستقلال الوطني. لكن، تُرى ما هي القوى والعناصر الفاعلة التي من شأنها تحريك عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي؟

وبالنظر إلى الواقع العربي الراهن يتضح أن هناك قوى عدة، تعتبر بمثابة الخلايا الحية القادرة على تحريك عملية التغيير، ومن هذه القوى ما يلي:

أ ـ المؤسسات الطليعية في الأقطار العربية. وتضم بعض الأحزاب والاتحادات والنقابات ذات الشعبية الأوسع والتأثير الأكبر، فهي قادرة على أن تحرّك قوى وفئات في المجتمع من أجل ممارسة الضغوط على النظم الحاكمة للاستجابة لمطالب الإصلاح والتغيير.

ب ـ بعض القوى الاجتماعية القادرة على الانخراط في أعمال الاحتجاج الجماعي والعنف السياسي، وتضم الطلبة والعمال وبعض التيارات الاسلامية، وبعض الأقليات. وهذه القوى يمكن أن تشكل تحدياً للنظم القائمة. وبالتالي، فهي تمثل عنصراً ضاغطاً من أجل التغيير، خاصة إذا ما تم التنسيق فيما بينها. والتحدي هنا، كيف تستطيع بعض مؤسسات المجتمع المدني كالأحزاب والاتحادات وغيرها أن تحرك هذه القوى وتلملم شتاتها لتصليب فاعليات المجتمع ازاء الدولة؟

ج ـ طلائع المثقفين ومراكز البحوث والدراسات غير المرتبطة بأجهزة الدولة، وهي تعتبر ضمن مؤسسات المجتمع المدني. والمسؤولية التي تقع على عاتقها كبيرة، خاصة بعد أن عرّت أزمة الخليج المثقفين العرب. ومن بين المهام التي يمكن أن تقوم بها هذه المراكز وتلك الطلائع في إطار عملية بناء المجتمع المدني: رصد وتحليل خريطة أو خرائط القوى الاجتماعية في الأقطار العربية، ونشر الوعي لدى هذه القوى، وطرح البدائل لمواجهة المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتكريس الفكر المدافع عن الديمقراطية. ومثل هذه المراكز مطالبة أكثر من أي وقت مضى بإعادة تقييم فلسفاتها وأدوارها وأنشطتها. ولن يتأتى ذلك إلا من خلال تعميق الوعي النقدي كمبدأ للنظر في الأنساق الفكرية والمشكلات المجتمعية في الوطن العربي.

وثمة مجموعة من التحديات الكبرى يتعين التعامل معها بجدية في إطار السعي لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي: **أولها**، أن المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في جُل الأقطار العربية تتّسم بالحدّة والتزامن، وبالتالي، فإن هذه الأنظمة ليست قادرة على التعامل مع كل هذه المشكلات وتقديم حلول فعالة لها في وقت واحد، وليست قادرة أيضاً على أن تؤجل بعض هذه المشكلات لأن ذلك قد يؤدي إلى تفاقمها في المستقبل، وهو الأمر الذي قد يهدّد النظام الاجتماعي برمته، في بعض الحالات. ولذلك تمارس أغلب الحكومات العربية سياسات الترقيع وتقديم المسكنات بشأن التعامل مع هذه المشكلات. فما هي الأولويات؟ وكيف يمكن خلق درجة معقولة من الاتفاق العام حولها داخل المجتمع؟ **وثانيها**، الربط بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، بحيث لا يؤدي إفساح المجال للقطاع الخاص المحلي والأجنبي إلى تفاقم المشكلة التوزيعية في هذه البلدان، وبالتالي فما هي أفضل الأليات لتحقيق التوازن بين الجانبين؟ **وثالثها**، انجاز الديمقراطية في إطار التبعية. فالأصل أن التطور الديمقراطي يجب أن يرتبط بالمزيد من الاستقلال وفك قيود التبعية على المستوى الخارجي. والإشكالية في الوطن العربي أن أغلب الأقطار العربية تعاني أوضاعَ تبعية هيكلية للخارج، وبالتالي، فإن امكانات الاستقلال لديها على الأقل في المستقبل المنظور محدودة. فهل يمكن انجاز ديمقراطية في ظل التبعية، وكيف؟ وإذا كان الترابط بين

الديمقراطية والاستقلال حتمياً، فما هي أفضل الآليات لتحقيق مزيد من الاستقلال في ظل المتغيرات الاقليمية والدولية الراهنة؟ ورابعها، التنسيق والتعاون بين قوى ومؤسسات المجتمع من أجل ممارسة مزيد من الضغوط على النظم الحاكمة. والاشكالية في هذا السياق كيف يمكن تحقيق التوازن بين المطالب الخاصة لبعض قوى المجتمع وفئاته والمطالب العامة التي تهمّ الغالبية؟ وخامسها، الربط بين عملية بناء الدولة وعملية بناء المجتمع. فالتلازم بين الاثنين ضروري. والتحدي هو كيف يمكن الربط بين العمليتين؟ وما هي أفضل السياسات والآليات لتحقيق ذلك؟

كافة التحديات السابقة وغيرها يجب النظر إليها في إطار الآثار والتداعيات السلبية التي نجمت أو قد تنجم عن أزمة الخليج الثانية، سواء على صعيد الأوضاع الداخلية في بعض الأقطار العربية، أو على صعيد العلاقات العربية ـ العربية، أو على صعيد العلاقات العربية ـ الدولية. فالأزمة خلقت مشكلات وتحديات جديدة، وأدت إلى تفاقم بعض المشكلات القادمة.

تُرى هل سترتفع النظم الحاكمة والقوى المجتمعية الفاعلة في الأقطار العربية إلى مستوى هذه التحديات؟! هذا هو التحدي الأكبر.

التـعقيبـات (١)

محمد صفي الدين خربوش

استمتعت أيّما استمتاع بورقة الباحث حسنين توفيق حول **بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية**. وتفترض كتابة هذا البحث ـ كما ذكر الباحث بحق ـ استيعاباً لمختلف المحاور التي تغطيها الندوة. ومن ثم، تناول البحث عدداً من الموضوعات هي صعوبات ومشكلات التعامل مع المفهوم على المستويين الفكري والتطبيقي في الوطن العربي، والتعريف النظري والإجرائي لمفهوم المجتمع المدني، وبناء المجتمع المدني في الوطن العربي: الضوابط والإطار العام، وأخيراً قضايا وتساؤلات حول المستقبل. والحقيقة أن الباحث لم يشر إلى هذه الموضوعات لماماً بل تناولها تناولاً يتّسم بالدقة والشمول. وإذا كانت هذه إحدى المزايا التي اتسم بها البحث، فقد كان يمكن للباحث ألاّ يتوقف طويلاً أمام هذه الموضوعات التي من المفترض أن تتناولها أوراق أخرى في الندوة نفسها.

وثمة ملاحظة عامة تتعلق بعنوان الورقة، فقد ذكر في مخطط الندوة في البداية أنه **بناء المجتمع المدني العربي: المؤشرات الكمية والكيفية**، ثم أصبح في البرنامج الأولي للندوة **بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية**. ولكنني أعتقد أن العنوان الأول هو أكثر ملاءمة باعتباره يقع في المحور الثاني المتعلق ببنية المجتمع المدني العربي ومستقبله. وفرق كبير بين تناول المجتمع المدني من ناحية والمجتمع المدني العربي من الناحية الأخرى، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقاً ببناء المؤشرات الكمية والكيفية لكل منهما. ولعل هذا العنوان هو السبب في اضطرار الورقة إلى تخصيص قسم ليس بالقليل منها لتناول موضوعات نظرية وأخرى متعلقة بالمجتمع المدني خارج الوطن العربي.

وأتفق مع اشارة الورقة إلى أن مفهوم المجتمع المدني يقع في دائرة المفاهيم التي لا يمكن الفصل بين مؤشراتها الكمية ومؤشراتها الكيفية على نحو دقيق، وأن الفصل بين النوعين من المؤشرات يتضمن قدراً من التعسّف. كما أتفق أيضاً مع إشارتها إلى أن العناصر الأساسية لمفهوم المجتمع المدني كما تطور في الغرب لا يمكن اعادة انتاجها بصورة حرفية في بلدان العالم

الثالث، ومنها البلدان العربية، نظراً إلى الاختلافات الثقافية والحضارية من ناحية، ونظراً إلى فجوة التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي من ناحية ثانية، لكن هناك بعض العناصر الهامة التي لا يتصور قيام مجتمع مدني بدونها من الغرب أو غير الغرب.

وانطلاقاً من هذه المقولة الأخيرة، يمكن الحديث عن مؤشرات بناء المجتمع المدني العربي. وقد أشير في مخطط الندوة إلى تعريف اجرائي للمقصود بالمجتمع المدني، في هذه الندوة، ويقصد به المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة، كما أشير إلى أن الأمثلة البارزة لمؤسسات المجتمع المدني هي الأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، والنقابات المهنية، والجمعيات الاجتماعية والثقافية. ومن الواضح أن هذا التعريف وهذه الأمثلة تشير إلى بعض العناصر العامة التي لا ترتبط بالضرورة بالمجتمع في الغرب. ويمكن في هذا السياق استخدام المؤشرات الواردة في الورقة ـ وغيرها من المؤشرات التي سيشار إليها لاحقاً ـ في دراسة الأحزاب السياسية والنقابات العمالية والنقابات المهنية والجمعيات الاجتماعية والثقافية في الوطن العربي. ومع ذلك تتسم هذه المؤسسات في الوطن العربي بسمات خاصة تميّزها عن نظيراتها في العالم الغربي، حيث تبرز أدوار النقابات المهنية والجمعيات الاجتماعية والثقافية على حساب أدوار الأحزاب السياسية والنقابات العمالية، وإن بدرجة أقل، بالرغم من توقع قيام الأحزاب السياسية بصفة خاصة بالأدوار الأهم باعتبارها مؤسسات سياسية بالأساس.

ومن ناحية أخرى، ينفرد المجتمع المدني في الوطن العربي بسمات خاصة تجعل من بعض المؤسسات التي لا تعتبر من مؤسسات المجتمع المدني في الغرب ذات أهمية قصوى.

أولاً: إذا كان الانضمام إلى مؤسسات المجتمع المدني في الغرب يتم طبقاً لمعايير انجازية حديثة كالتعليم والمهنة وليس طبقاً لمعايير وراثية تقليدية كالانتماء العائلي أو القبلي أو الطائفي، فإن هذه المؤسسات التقليدية تقوم بدور هام ـ وإن لم يكن ايجابياً بصفة دائمة ـ في حماية المواطن من بطش السلطة، في ظل غياب المؤسسات الانجازية الوسيطة المفترض أن تقوم بهذا الدور. وليس من الغريب ـ والحال هذه ـ أن نجد أن مجتمع البداوة ـ المجتمع القبلي التقليدي ـ يحقق مهام مؤسسات المجتمع المدني الحديثة في مواجهة السلطة، وأن مواطنيه يتمتعون بحريّة أكبر مما يتمتع به مواطنو المجتمعَين الحضري والريفي، مجتمعات الحضارة والعمران. يقف المواطن العربي المقيم في المدينة أو في القرية أعزل في مواجهة السلطة مع غياب مؤسسات حديثة فاعلة تقيه خطرها، بينما ما يزال نظيره المقيم في البادية آمناً ـ إلى حد بعيد ـ من عسف السلطة وبطشها. ويتعارض هذا بالطبع مع وجهة النظر التي ترى أن المدني يعني نقيض التقليدي والقبلي.

ثانياً: يفترض أن المدني أيضاً نقيض الديني، ولكن هذا ليس صحيحاً في الوطن العربي، بل إن واحدة من أهم مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي فاعلية تقوم على أساس اسلامي (أحزاب سياسية، جماعات... الخ). ولا يرتبط هذا بالمعارضة الاسلامية

فحسب، بـل إن الطرق الصـوفية المنتشرة في كثـير من الأقطار العـربية تضـطلع بأدوار هـامة وينتسب إليها عدد كبير من المواطنين.

ثالثاً: يلاحظ في الوطن العربي أن النقابات العمالية ضعيفة التـأثير ـ إن وجـدت ـ بينما يتزايد باطراد دور النقابات المهنية، ويرتبط هـذا بأمـرين: **أولهما** طبيعـة النشاط النقـابي الذي يفرض اهتماماً بالحريات السياسية وغيرها مثل نقابات المحامين والصحافيـين، **والآخر** سيـطرة اتجاهات معارضة للحكومة على مجالس ادارات النقابات، ولو لم تكن بالأساس ذات نشاط له سمة سياسية مثل نقابات الأطباء والمهندسين في مصر. ولا ريب في أن تزايد معدلات التعليم في جميع الأقطار العربية، بلا استثناء، يمثل رافداً هاماً لـزيادة حجم وقـوة النقابـات المهنية في الوطن العربي.

ومن ثم، فإن المؤشرات الكمية والكيفية لبناء المجتمع المدني العربي تتطلب دراسة عدد من المؤسسات التي لا تندرج في إطار مؤسسات المجتمع المدني في الغـرب. ويمكن حصر هذه المؤسـسات في:

- الأحزاب السياسية الحاكمة والمعارضة الشرعية وغير الشرعية.
- النقابات والاتحادات العمالية والفلاحية.
- النقابات المهنية.
- الجمعيات الاجتماعية والنقابية وتضم أيضاً الجمعيات الدينية والمنتديات الاجتماعية.

وقد قدّم صمويل هانتنغتون S. Huntington أربعة معايير يمكن استخدامهـا ـ مع شيء من التـطوير ـ للحكم عـلى مدى التـطور المؤسسي الذي بلغتـه مؤسسة أو منـظمة مـا. وهذه المعايير هي:

١ ـ القدرة على التكيّف: في مقابل الجمود.
٢ ـ الاستقلال: في مقابل التبعية والخضوع.
٣ ـ التعقد: في مقابل الضعف التنظيمي.
٤ ـ التجانس: في مقابل الانقسام.

ويضم كل من هذه المعايير الأربعة مؤشرات فرعيـة يمكن من خلالهـا دراسة مؤسسـات المجتمع المدني في الوطن العربي.

١ ـ القدرة على التكيّف

يقصد بذلك قدرة المؤسسة على التكيّف مع التطورات في البيئة التي تعمل من خلالها. إذ كلما كانت المؤسسة قادرة على التكيّـف، كانت أكثر فـاعلية، لأن الجمـود يؤدي إلى تضاؤل أهميتها، وربما القضاء عليها. وثمة عدد من المؤشرات الفرعية هي:

- التكيّف الزمني ويقصد به قدرة المؤسسة على الاستمرار لفترة طويلة من الزمن.

ـ التكيّف الجيلي ويقصد به قدرة المؤسسة على الاستمرار مع تعاقب أجيال من الزعماء على قيادتها.

ـ التكيّف الوظيفي ويقصد به قدرة المؤسسة على اجراء تعديلات في أنشطتها للتكيّف مع الظروف المستجدة.

٢ ـ الاستقلال

يقصد به ألاّ تكون المؤسسة خاضعة أو تابعة لغيرها من المؤسسات أو الجماعات أو الأفراد بحيث يسهل السيطرة عليها، وتوجيه نشاطها الوجهة التي تتفق مع رؤية المسيطر. ويعد الاستقلال المالي للمؤسسة عن غيرها ـ ولا سيما عن الحكومة ـ من أهم معايير الاستقلال.

٣ ـ التعقد

يقصد بذلك تعدد المستويات الرأسية والأفقية داخل المؤسسة، بمعنى تعدّد هيئاتها التنظيمية من ناحية ووجود مستويات تراتبية داخلها، وانتشارها الجغرافي على أوسع نطاق ممكن داخل المجتمع الذي تمارس نشاطها من خلاله من الناحية الأخرى.

٤ ـ التجانس

ويقصد به عدم وجود صراعات داخل المؤسسة تؤثر في ممارستها لنشاطها. وكلما كان مردّ الانقسامات بين الأجنحة أو القيادات داخل المؤسسة إلى أسباب عقائدية تتعلق بنشاط المؤسسة، وكانت طريقة حل الصراع سلمية كان هذا دليلاً على تطوير المؤسسة. وعلى العكس، كلما كان مردّ الانقسامات إلى أسباب شخصية، وكانت طريقة حل الصراع عنيفة، كان هذا دليلاً على تخلّف المؤسسة.

وبتطبيق هذه المعايير على مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي نلاحظ ما يلي:

١ ـ يتّسم عدد كبير من مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي بطابع المرحلية، حيث تتوارى بعد مرور فترة قصيرة على تأسيسها، ويعني هذا ضرورة قيام المؤسسات على أسس راسخة تضمن لها الاستمرار. ويستلزم هذا ضرورة تأجيل الحكم على هذه المؤسسات حتى تتضح قدرتها على البقاء. كما يتسم كثير منها أيضاً بارتباطه بشخص واحد تنحصر في يديه كل المسؤوليات (زعيم الحزب أو أمينه العام، الرئيس أو النقيب في النقابات المهنية والعمالية، رئيس الجمعية أو المنتدى، شيخ القبيلة أو الطائفة أو الطريقة). ويضع هذا قيوداً شديدة على امكانية استمرار المؤسسة بعد اختفائه أو ممارستها لنشاطها على النحو المرجوّ.

٢ ـ تخضع معظم مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي للحكومات بدرجة أو بأخرى، وقد عرفت النقابات العربية ظاهرة النقيب الذي يشغل منصباً وزارياً، ولا ريب في أن هذا الوضع يحول دون ممارسة النقابة دورها. يضاف إلى هذا بالطبع عدم قدرة هذه المؤسسات على مواجهة نفقاتها دون دعم من الحكومة، ومن ثم لا تتمتع باستقلال مالي.

يرتبط بهذا أيضاً خضوع بعض الاتحادات والنقابات العربية لجماعة أو لحزب معين دون غيره وتعبيرها عن خطه العام. ومع أن هذا ليس أمراً معيباً في حد ذاته، فإن تحول النقابة أو الاتحاد إلى التعبير عن نهج هذا الحزب أو الجماعة وكأنها فرع تابع له ينقص ـ ولا شك ـ من درجة استقلالها ويعوقها عن الاضطلاع بدورها بصورة فعالة.

٣ ـ تتسم كثير من مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي ببساطة بنيتها التنظيمية من ناحية، وتركّزها في العاصمة أو المدن الكبرى دون الأقاليم والمناطق الريفية. ويشكل هذا قيداً على قدرتها على ممارسة مهامها، وبالرغم من زيادة نسبة النمو الحضري في جميع الأقطار العربية، ما يزال نصيب الزراعة من الناتج القومي الاجمالي مرتفعاً في كثير من الأقطار العربية، كما لا تزال نسبة كبيرة من القوى العاملة العربية تعمل في الزراعة. ويكمن التحدي الفعلي أمام هذه المؤسسات في قدرتها على تجاوز المدن إلى القرى والعاصمة إلى الأقاليم.

٤ ـ تتسم كثير من مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي بعدم التجانس، إذ كثيراً ما تنشأ الصراعات داخل مجالس النقابات والمنتديات والجماعات واللجان المركزية للأحزاب، وكثيراً ما تكون هذه الصراعات لأسباب شخصية بحتة. وتمثل هذه الصراعات ـ التي غالباً ما تنتهي بإزاحة أحد الأجنحة المتنافسة وانفراد الآخر بالسيطرة ـ عائقاً أمام المؤسسات. وقد تستمر هذه الصراعات طويلاً بصورة يتوقف معها تماماً نشاط المؤسسة. ومن الأمثلة البارزة على هذه الصراعات نقابة التجاريين ونقابة المحامين في جمهورية مصر العربية.

ويلاحظ أنه يمكن استخدام هذه المؤشرات بالإضافة إلى المؤشرات الواردة في البحث القيّم للإسهام في بناء المجتمع المدني في الوطن العربي، مع ملاحظة أن كافة هذه المؤشرات الكيفية تتضمن مؤشرات كمية عند استخدامها، حيث تقاس حينئذ المدة الزمنية للمؤسسة وعدد الأجيال التي تعاقبت على قيادتها وعدد الوظائف التي قامت بها، وعدد المرات التي ارتبطت زعامتها خلالها بالحكومة، وعدد مستوياتها التنظيمية، ونسبة فروعها في الأقاليم إلى العدد الكلي، وعدد الصراعات التي مرت بها، ومدى استمرارها، وأسبابها والنتائج التي تمخضت عنها.

وفي النهاية، ثمة ملاحظتان على بعض وجهات النظر الواردة في البحث:

١ ـ أشار البحث إلى الأساس الاقتصادي لتكوّن وتطوّر المجتمع المدني محبّذاً وجود نظام اقتصادي يرتكز على دور أكبر للقطاع الخاص والمبادرات الفردية، ويسمح للأفراد بإشباع حاجاتهم الأساسية بعيداً عن الدولة... وذلك لأن تدخل الدولة في مختلف أوجه النشاط الاقتصادي والاجتماعي يقلّص من امكانية تبلور المجتمع المدني المستقل عن الدولة. قد لا تكون وجهة النظر هذه صحيحة بصفة دائمة، لا سيما وأن اتجاه العديد من الأنظمة العربية نحو تشجيع وتوسيع دور القطاع الخاص المحلي والأجنبي وهو ما أشار إليه البحث بـ «الانتقال نحو القطاع الخاص»، فيتسبّب في زيادة دور قطاع صغير من المجتمع المدني العربي (رجال

المـال والأعمال) عـلى حساب قـطاعات أكـثر عدداً، حيث استمـرت الدولـة في السيطرة عـلى الاتحادات والنقابات العمالية، في حين بدأت تقدم التنازلات لجمعيات رجال الأعمال.

٢ ـ قدّم البحث تمييزاً للأقطار العـربية طبقـاً لدرجـة التطور الاقتصـادي والاجتماعي ضمّ السـودان إلى قائمـة الأقطار التي يغلب عـلى بنيانها الاجتـماعي طابـع التكوينـات الاجتماعيـة التقليـدية، ولعـل السودان أقـرب إلى المجموعـة الثالثـة التي تبلورت فيها تكـوينات حـديثـة واستمرت بعض التكوينات التقليدية قوية. ويدعم هذا الرأي الخبرة السـودانيـة حيث تمكّنت مؤسسـات المجتمع المـدني في السودان، في منتصف الثـمانينيات من تحـدي الحكومـة، وقامت بدور رئيسي في إسقاط النظام.

المنـاقشـات

١ ـ حيدر ابراهيم علي

أتفق مع الباحث حول أهمية الجماعات والتيارات الدينية، وأنه لا يمكن تصور مجتمع مدني حقيقي بعيداً عن التيارات الاسلامية. هذا يدعو إلى ضرورة الحوار معها، ولكن لأي حوار حد أدنى من الاتفاق على مبادىء مشتركة ومتفق عليها. كذلك أرجو أن تدعو التيارات الدينية إلى الحوار وتنظمه وترعاه مع القوى السياسية الأخرى. لأن الدعوة الآن ذات اتجاه واحد، من قبل القوميين، ولا تعتبر أن القوميين لم يحاوروا إلا حيث ضعفوا وابتعدوا عن السلطة.

٢ ـ عبد الله ساعف

يتضمن عنوان البحث، والخط الرابط لعناصره لبساً مثيراً، حيث يرتكز الحديث على «بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية». ويكمن اللبس في كل ما ينطوي عليه تعبير «بناء» من دلالات وخلفيات: هل من المشروع التفكير في بناء المجتمع المدني كما أننا نتعامل مع برنامج عمل؟ ما هو دور الإرادية في سيرورة تشكيل المجتمع المدني؟ هل يمكن التخطيط له؟ هل يمكن أن يتم التعامل معه كموضوع «لسياسة عامة» معينة؟ هل ان سياسة من أجل خلق مجتمع مدني لها معنى؟

أرى أن مجال «المجتمع المدني» مجال فعل وتأثير البنى، وعلى الأمد البعيد.

٣ ـ عصام العريان

لقد وضع الباحث إطاراً عاماً وبعض الضوابط في عملية بناء المجتمع المدني، وتضمنت هذه الضوابط فقرة كاملة عن دور الاسلام في عملية بناء المجتمع المدني. ومع

اتفاقي الكامل مع ما ورد في هذه الفقرة، إلّا أن الباحث يردّنا مرة أخرى إلى تساؤلات تمّت الإجابة عنها في لقاءات سابقة، وعندما نقل الباحث عن ندوة الحوار القومي الديني التي عقدت في القاهرة عام ١٩٨٩. وليت الباحث نقل الإجابة عن هذه التساؤلات التي قدّمها المشاركون في الندوة نفسها،فليس من المعقول أن نظل ندور في ساقية وحلقة مفرغة.

لقد تساءل الباحث عن موقف التيارات الاسلامية من قضايا كثيرة ـ وأثار هذه النقطة أيضاً أثناء تعليقه الشفوي على أحد الأوراق، في مقدمتها: المواطنة ـ طبيعة وشكل نظام الحكم ـ الأقليات ـ التيارات السياسية الأخرى ـ المرأة. ومع أنه سبق الرد على هذه التساؤلات، إلا أنني سأتناول مرة أخرى الرد على الأجوبة.

المواطنة والأقليات: لقد ربطت بين الأمرين لأنهما ملتصقان، فلا تثار قضية المواطنة إلا بقصد وضع الأقليات في اطار المجتمع الاسلامي والدولة الاسلامية.

ورغم أن الاسلام هو الذي احترم الأقليات ومشاعرها وشعائرها وأديانها، وأقرّ قاعدة التعددية في اطار المجتمع الواحد والتسامح بين الأديان بقوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾[1] وإقرار وضع الذميّين والمستأمنين في إطار المجتمع الاسلامي وتقنينه بما يناسب ظروف المجتمع في ذلك الوقت مما كان سابقاً لكثير من المجتمعات الأخرى التي نفت الآخر وأدت التنوّع والتعددية في اطار مجتمعاتها، إلا أنه يجب أن نبني على هذه القاعدة وأن نقننها بصورة معاصرة ـ مع الوضع في الاعتبار، عاملين أساسيين:

(١) إن الاستعمار قسّم الوطن العربي والاسلامي بما يكرّس مشكلة الأقليات.

(٢) إنه في ظل وحدة عربية واسلامية شاملة تقل إلى حد كبير جداً مشكلة الأقليات.

طبيعة وشكل نظام الحكم: وقد قرر التيار الاسلامي منذ بدأت حركة الاخوان المسلمين أنه يسعى إلى إقامة دولة مدنية تقودها حكومة اسلامية، بمعنى أنها تأخذ بتعاليم الاسلام وتطبق أحكام الاسلام، وأن نظام الحكم الدستوري هو أقرب النظم المعاصرة إلى الاسلام، وأن الاخوان لا يعدلون به نظاماً آخر.

وفي الندوة التي عقدت أثناء معرض الكتاب الأخير في القاهرة يوم ١٩٩٢/١/٨ كمناظرة بين التيار الاسلامي والتيار القومي والعلماني حول «الحكومة الدينية والحكومة المدنية»، أكّد المستشار محمد المأمون الهضيبي رئيس الهيئة البرلمانية للاخوان المسلمين في البرلمان السابق أن الاخوان يطلبون دولة مدنية. وقد سبق الأستاذ المرشد الراحل عمر التلمساني إلى ذلك في كتابه الحكومة الدينية.

المرأة: وهنا لا أريد أن أعيد ما أكّده الاسلام بشأن حقوق المرأة ومساواتها بالرجل،

---

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

وأن الخطاب الإلهي هو للجميع. ويكفي هنا قول الحق تبارك وتعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويطيعون الله ورسوله، أولئك سيرحمهم الله، إن الله عزيز حكيم﴾[٢]. ولا شك في مشاركة المرأة بصورة كثيفة في أنشطة التيار الاسلامي على المستوى الفعّال أو التأييد والمساندة.

التيارات السياسية الأخرى: لقد وضّح التيار الاسلامي في معظم بلدان العالم الاسلامي موقفه من هذه القضية على المستوى النظري، بل لقد انتقل إلى الفعل والممارسة في صورة تحالفات وحوارات سياسية في مصر، الأردن، سوريا، تونس، باكستان، تركيا. وبذلك يجب أن يكون واضحاً أن التيار الاسلامي الغالب والأهم يحترم التعددية السياسية، ويحترم التيارات الاسلامية الأخرى سواء في صورة أحزاب قائمة أو قوى محجوبة عن الشرعية. ولا شك أن التقارب والتلاحم بين هذه التيارات سيقوي موقف التعاون بدلاً من الحوار. لذلك أرجو من السادة الباحثين والمناقشين ألا نبدأ كل مرة من نقطة الصفر، وبالتالي نظل نراوح في مكاننا، ولا نتقدم إلى الأمام.

أما عن موقع الاسلام من عملية التشريع القانوني، فهنا يؤكد التيار الاسلامي ضرورة تطبيق الشريعة الاسلامية بما تتضمنه من ثوابت وما تتيحه من مرونة في «ظل المتغيرات الحالية، وهذا نوع من الاستقلال التشريعي والأصالة التي لا بد أن يتمسك بها أيضاً التيار القومي بالذات».

وعن **علاقة النظم الحاكمة والجماعات الاسلامية**: فهي قضية تخرج عن حدود هذه الندوة، ولكن لا بد من إقرار بعض الأمور: وهو أن تقف جميع التيارات السياسية في وجه تغوّل الدولة وتسلطها وقهرها وعنفها وذلك بإقرار حق التعبير والتنظيم للتيار الاسلامي وعدم نفيه عن الساحة كما يحدث الآن في بلاد المغرب العربي وغيرها، مع فتح قنوات الحوار بين جميع القوى السياسية من جهة وبين النظم الحاكمة لإقرار صيغة للخروج السلمي من المأزق العربي الراهن، وفتح باب التعاون بين القوى السياسية لتحقيق عدة آمال:

- الوقوف في وجه الهجمة الصهيونية الشرسة ضد شعبنا الفلسطيني ودعم الانتفاضة.

- الوقوف ضد الهيمنة الأمريكية التي تؤمن نظماً عسكرية تقهر الشعب العربي بكل فصائله.

- دعم قضايا حقوق الانسان، واحترام الحريات العامة. وفي ذلك أشير إلى ما حدث في فرع المنظمة العربية لحقوق الانسان في مصر من اقصاء لكل المرشحين المنتمين إلى تيارات سياسية مختلفة لصالح اتجاه سياسي واحد رغم التفاهم المسبق على ضرورة التنوّع والمشاركة الايجابية من الجميع.

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

- تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية المستقلة.

- دعم المؤسسات النقابية المهنية والعمالية والحفاظ على استقلاليتها.

٤ - مصطفى التير

أرى أن المحاولة التي قام بها حسنين توفيق ابراهيم الرامية إلى اقتراح تعريف لمفهوم المجتمع المدني، محاولة في الاتجاه الصحيح تهدف إلى تطوير مفهوم يأخذ في الحسبان ظروف وخصائص أكبر عدد ممكن من التشكيلات التي يمكن أن تأخذها تكوينات المجتمع المدني. واقترح إضافة جملة إلى نهاية التعريف الذي يقترحه في (ثانياً) من ورقته، ويمكن أن تصاغ هذه الجملة المضافة كالتالي: «وتشاركها مهمة تنظيم أنشطة الأفراد لإنجاز الأهداف الثقافية للمجتمع. والمقصود من الأهداف الثقافية هنا ما يشير إليه هذا المصطلح في مجال علم الإناسة. وبذلك تشمل الأهداف الأخلاقية والاقتصادية والسياسية وتفريعاتها».

يتمثل الهدف من هذه الإضافة الاستبعاد من مجال المفهوم تلك التكوينات الاجتماعية في شكل هيئات أو مؤسسات أو جمعيات تعمل ضد الأهداف الثقافية للمجتمع، وترمي إلى تقويض أركانه وتهديد أمنه واستقرار مسيرته. وقد تطوّرت مثل هذه التكوينات نتيجة جهود عناصر فعالة وقرارات تنبعث من داخل المجتمع أو من خارجه وتسعى إلى تحقيق أهدافها الخاصة بوسائل معلنة أو سرية.

كما أؤكد في النهاية على أهمية الإشادة بكلمة الاستقلالية عن الدولة الواردة في التعريف المقترح، وأن تكون هذه الاستقلالية كاملة، بما في ذلك مراحل التأسس وأنشطة الاستمرار وقضية التمويل.

٥ - سعود المولى

لقد أجاد الباحث في ورقته، حين طرح مجدداً أمامنا الأسئلة والاشكاليات الفعلية التي تواجه نهضة أمتنا. فنحن أمام مفترق خطير شبيه بالمرحلة التي تلت سقوط الدولة العثمانية وتجزئة واحتلال بلادنا، بل ربما نحن أمام أخطر مفترق في تاريخ أمتنا وشعوبنا. إن حرب الخليج قد أدخلتنا في نفق الانهيار التام، فالدول منهارة والشعوب منهارة والمجتمعات منهارة. التداعي والانهيار يطالان كل بنيان أمتنا، ولعلنا نشبه ما وصفه السيد جمال الدين الأفغاني من حالة انهيار الأمم والحضارات حين قال إنه كالسيل الجارف لا ينفع الوقوف لمنعه في منتصف طريقه أو عند آخر نقطة أو في نقطة المركز، وأن جلّ ما يمكن عمله هو التلطيف والمسكنات وانقاذ ما يمكن انقاذه...

ليست القضية مجتمع اللادولة أو دولة المجتمع، إنما القضية هي قضية انبعاث ونهوض أمتنا مجدداً عبر اعادة تأسيس وعينا الحضاري ونسقنا المجتمعي، اعادة تأسيس الأمة والجماعة القومية والجماعة الوطنية والجماعة المحلية، اعادة التأسيس هذه لا يمكن أن تكون إلا على أساس العدل... العدل أساس الملك. وأنا أرى أننا لا نحكم بالعدل، ولا نحكم بالحق،

حين نلقي الاتهامات والكلام الايـديولـوجي والسياسي ضـد الآخر، هكـذا بالمطلق. فليس التيـار الاسلامي هـو الذي حكم بـلادنا منـذ قرن، وليس التيـار الاسلامي هـو الـذي دفـع الشيوعيين والقوميين والليبراليين وغيرهم إلى التقاتل والتذابح طوال هـذا القرن. وهـل ننسى عمليات السحل في الشوارع والانقلابات والتصفيات؟ إلى آخـره... ليس التيار الاسـلامي هـو القابـع في قفص الاتهام، وإنمـا العكس... تيار التحـديث والتغـريب بكـافـة أشكـالـه وألـوانه. ومـع ذلك فـإنه ليس من العـدل والحق أن يقوم التيـار الاسلامي اليـوم بنبش هذا التاريخ أو بالشماتة أو بالقدح والذم، إنما هو يقول تعالوا إلى كلمة سواء بيننا، وهو يدعـو إلى الحكمة والموعظة والكلمة الـطيبة والحـوار والمجادلـة بالتي هي أحسن، وهي دعـوة الاسلام. ولكن يبـدو أننا جميعـاً نسير وفق قـدرية حتميـة تدفعنـا إلى دوامـة العنف والنبـذ والاستعبـاد والنفي. فهل نحن مسيّرون إلى هذا القدر؟ ألا نستطيع التـوقف عند هـذا الحد والعـودة إلى الذات والانطلاق نحو البناء معاً ونحو النهوض معاً، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

٦ ـ سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل

كما قيل ليس التعقيب دائماً تعقباً، ولكنه قد يكون تزكية، وعلى أي الأحوال فإنني أقـل من أزكى البحث والباحث، وكذا فإنهما (أي البحث والباحث) في صورة أقوم من أن يحتـاجا معه إلى تزكية.

يقـدم الباحث تـطويراً في ورقتـه لمفهوم المجتمـع المدني وفق أصـول منضبطة، تشكّـل هامشاً مطولاً ومضيفاً للتعريف الاجرائي الذي تبنته ورقة العمل الأساسية التي صاغها المـركز لتحديد موضوعات البحث وعناصرها.

وهو يأخذ قضية التعـريف الاجرائي، وكـذا ما تتبعهـا من مؤشرات كمية وكيفيـة، أو كمية كيفية معاً، بما تستأهله من دقة واهتمام لا بتساهل مخل أو اختزال مضل.

إنها قراءة للمفهوم متأنية تعتبـر قواعـد المنهج وصيـغ الضبط على أعـلى درجات المهـارة والتحديد، قراءة تتكامل فيها الرؤية النظرية وإشكالاتها، والعمق الـواقعي وأزماتـه، ثم هذا الجدل والتفاعل المتبادل بين التنظير والواقع، يأخذ في الاعتبار رؤية نقدية ومراجعة للمفهـوم تتسم بالهدوء والمنهجية. ولغة البحث واضحة شديدة الوضوح، لا تداور ولا تناور حتى حينما تتحدث عن إشكالات المفهوم أو أزمات الـواقع. إن هـذا الوضـوح في الصياغـة والتكوين، وكذلك في التطوير والإضافة، فضـلاً عن الحذف أو التعـديل وحمله الـرؤية النقـدية المنهجيـة الـواعية،وهي رؤية لا تملك حيالها إلا أن تقبل هذا المفهوم «المجتمع المدني» كأحد الروافد في المشروع الحضاري، بل يجعل منه القلب في ذلك والضرورة في هذا المقام.

٧ ـ أديب الجادر

أثار أحد الاخـوان هذا المـوضوع، فـأحببت أن أوضح لمـاذا هناك تـأثير لمـنظمة العفـو الدولية أكثر من المنظمة العربية؛ أولها، عدد الأعضاء؛ هنالك عـدد أعضاء المـنظمة العـربية

بضعة آلاف وAmnesty International تضم مليوناً ونصف مليون عضو. فهذا ـ حقيقة ـ سببه منا نحن، فلماذا لا ينضم المثقفون العرب والشباب والطلاب إلى هذه المنظمة. السبب الثاني، قضية مالية، ميزانية المنظمة العربية ١٥٠٠٠٠ دولار وبصعوبة نجمع التبرعات حتى نحصلها والحساب مكشوف في أغلب الأحيان، ومنظمة العفو الدولية ميزانيتها السنوية ١٥ مليون دولار. السبب الثالث، هو من جهتنا نحن، لماذا لا يتبرع الاخوان من الذين أوضاعهم المالية حسنة، ويساهمون؟! السبب الآخر، هو أن الدول العربية تخاف من الاعلام الغربي. وهذه قضية مهمة جداً. لو قارنّا التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الانسان بمنظمة العفو الدولية في ما يخص الوطن العربي ـ دولة دولة ـ لوجدنا أن تفاصيل الانتهاكات في الوطن العربي مدونة في تقارير المنظمة بتفصيل أكثر، وربما أدق مما هو موجود في تقارير منظمة العفو الدولية. تقارير المنظمة العربية تصدر سنوياً قبل صدور تقارير منظمة العفو الدولية، لكن ما إن يصدر تقرير منظمة العفو الدولية حتى تنشره أجهزة الاعلام الغربية كلها فيصل إلى المواطن العربي. تقاريرنا نرسلها بالبريد فتمنع، والصحف العربية أغلبها لا تنشر، أو تمنع من النشر. لكن حتى إن لم تتدخل منظمة العفو الدولية، فإن اذاعات مثل الـ BBC و Voice of America ومونت كارلو تنشر هذه التقارير. فعلى الأقل ـ وهذه مناسبة متاحة ـ نرجو من الاخوان أن يعملوا ما باستطاعتهم، على ضم أكبر عدد من الأعضاء إلى المنظمة، ليسهموا مساهمات أكثر، وينشطوا في الاعلان عن الانتهاكات التي تجري.

٨ ـ باسم سرحان

أود التقدم بالشكر للزميل مقدم البحث على بحثه القيم حيث نزل بمفهوم المجتمع المدني إلى مستواه الامبريقي الملموس، محدداً المؤشرات الكمية والكيفية بكفاءة عالية وبشكل متميز. كما أنني أتفق معه في أن النموذج المسيطر على فكر المثقفين العرب والمثقفين في العالم الثالثعن المجتمع المدني هو النموذج الليبرالي، كما يتجسّد في أوروبا الغربية والولايات المتحدة. ورغم مآخذنا العديدة على ذلك النموذج فإننا لا ننكر أنه قد أضحى اليوم مطلباً لشعبنا العربي.

وأود الآن إبداء ملاحظات شخصية حول معنى المجتمع المدني وعلى أي نحو نريده أن يكون عندنا.

يكون مجتمع ما مجتمعاً مدنياً إذا كانت درجة التوازن بين الشعب والحكام لصالح الشعب، بحيث يتوفر للشعب فرصة وإمكانية ووسيلة ضبط الحكومة أو الحاكم، بما في ذلك القدرة على تغييره سلمياً. كما أنه يسمى مدنياً كلما تمّ حصر صلاحيات وسلطات الدولة في مجالات عديدة من الحياة الاجتماعية واليومية للناس كالحياة الأسرية والحريات الفردية وحرية التعبير السياسي والأدبي والثقافي. ويكون المجتمع مدنياً كلما كان هناك توازن نسبي في القوة الاقتصادية بين الطبقات عبر توزيع الثروة بشيء من العدل النسبي، سواء عبر تأمين الحاجات الأساسية للناس أو عبر تحديد سلّم معقول للأجور والمكافآت.

وأودّ التحدث عما لا نريده في المجتمع العربي كشرط أساسي وأولي لبناء مجتمع مدني. لا نريد حاكماً مدى الحياة مهما بلغت عبقريته ووطنيته. ولا نريد حاكماً بأمر الله، أو حاكماً يدعي ذلك. فكلاهما ينسف أساس المجتمع المدني نسفاً كاملاً.

وأما كيف سنحصل على التوازنات المختلفة والضرورية مع الحكام العرب، فأرى أن ذلك ممكن فقط عبر النضال الاجتماعي السلمي أو الثوري (العنيف) تبعاً لمتطلبات الوضع القائم داخلياً وخارجياً.

وأخيراً، أود الإشارة إلى أمر تحدث فيه أكثر من زميل في هذه الندوة ألا وهو دور القوى الاسلامية في بناء المجتمع المدني العربي. ففي رأينا لا يمكن بناء مجتمع مدني عربي دون القوى الاسلامية. ولكن برامج بعضها في الهيمنة السياسية تنسف أي أساس للمجتمع المدني. ولدي سؤال واحد للقوى الاسلامية حول تصورها للمجتمع المدني: هل يعتبرون المرأة، وهي تشكل نصف عدد السكان، جزءاً لا يتجزأ من القوى الفاعلة في بناء ذلك المجتمع؟ وليس دور المرأة سوى قضية واحدة من عدة قضايا شائكة حول تصور القوى الاسلامية للعمل الاجتماعي ولدور القوى الاجتماعية المختلفة. ومن هذه القضايا معضلة الاتجاه الاسلامي الرأسمالي والاتجاه الاسلامي الاشتراكي أو الجماعي، التي لا يتاح لنا الخوض في تفاصيلها. ولا بد من مناقشة هذه المسائل وغيرها مناقشة دقيقة مع القوى الاسلامية للتوصل إلى تصور مشترك للمجتمع العربي الذي سنعمل على بنائه.

٩ ـ ليلى شرف

أبدأ بشكر المحاضر والمعقب على الورقتين القيّمتين المتكاملتين اللتين قدماها، واللتين نقلتانا إلى المجال العلمي الواقعي.

مع بدايات عهود الاستقلال عرفنا في مجتمعاتنا بذور ديمقراطية، وهياكل للحكم ضعيفة ولكنها كانت على الأقل أشكالاً كان يمكننا أن نطورها ونوسع مجالاتها لتشكل نظماً أو نظاماً ديمقراطياً حقيقياً.

الذي حدث هو أن حتى هذه الأشكال الضعيفة سقطت عند التحدي الأول، وغابت ولا تزال غائبة. كثير منا ـ وأنا بين هذا الكثير ـ يحلو له أن يقول إن ديمقراطيتنا سقطت لأنها كانت نقلاً لديمقراطيات في مجتمعات أخرى، ولعل ما نعنيه بذلك هو أننا ركّبنا ديمقراطية في مجتمع مدني تركيبة خاصة به على مجتمع مدني له إرث طويل من التشكيلات المختلفة. مجتمع لم يكن بعد قد طوّر أشكالاً حديثة للمجتمع المدني تستطيع أن تحمل ديمقراطيته الجديدة ربما باستثناء الجمعيات السياسية النضالية التي توقّف دورها عندما توقّف نضالها.

وهنا أشير إلى ملاحظة الطاهر لبيب حول أن نشأة المجتمع المدني جاءت كأنها معادية للسلطة، وخاصة أن السلطة الحديثة التي نشأت مع الاستعمار وبُعيده هددت بشكلها الحديث الكثير من تركيبات المجتمع المدني التقليدية القبلية وصلاتها وزعاماتها العائلية وتأثيراتها. . . الخ، وإن كانت قد حاولت تطويعها للاستفادة منها.

واليوم نحن لا نزال، بعد حوالى نصف قرن على الاستقلال في أكثر البلدان العربية، في حالة انتقالية بين المجتمع المدني التقليدي ومؤسسات المجتمع المدني الحديث، يتداخل هذان النوعان أو يتكاملان أحياناً، ويتنافران أحياناً أخرى.

الخطير في نظري هو أننا عدنا نبني ديمقراطياتنا الحديثة، حيثما تحدث هذه التجربة اليوم، وحيثما نتكلم عنها من فوق، أي ديمقراطية الحكم، السلطة، دون الالتفات إلى بناء مؤسسات المجتمع المدني المتطورة القوية لكي تسند العملية الديمقراطية، وتكمل الحلقة التي تحتاجها الديمقراطية. وأخشى أن حركة الديمقراطية سيسهل ضربها أو تعطيلها مرة أخرى قبل أن تتجذر بسبب ضعف أو غياب مؤسسات المجتمع المدني الحديث، وتحالف مؤسسات المجتمع المدني القديم مع السلطة لاسترداد موقعها.

١٠ ـ حسنين توفيق ابراهيم يردّ

أود أن أعبّر عن خالص الشكر والتقدير لكل الأساتذة والزملاء والأصدقاء الذين طرحوا تعقيبات وتقييمات جيدة وجادة حول بعض القضايا التي أثارها البحث. وأخص بالشكر التعقيب القيّم الذي قدّمه محمد صفي الدين خربوش.

ولا أجد نفسي في اختلاف أساسي مع أي من المساهمات المطروحة، فأغلبها يثري البحث، بإلقاء الضوء على بعض الجوانب التي لم يعالجها أو عالجها بصورة موجزة. وفقط أود تأكيد عدد من النقاط، منها ما يلي:

١ ـ لقد كان عنوان البحث الأصلي كما جاء في ورقة تكليفي بكتابته من قبل المركز «بناء المجتمع المدني العربي: المؤشرات الكمية والكيفية». وبعد تأمل طويل حول معنى «مجتمع مدني عربي» في ضوء التباينات والتفاوتات بين الأقطار العربية ـ وذلك على الرغم من وجود بعض الخصائص المشتركة بينها ـ من حيث درجة التطور الاقتصادي والاجتماعي ودرجة تبلور القوى والتيارات السياسية والتكوينات الطبقية ودرجة التجانس القومي وطبيعة التكوينات الاجتماعية. وفي ضوء ذلك شعرت بصعوبة الحديث عن «مجتمع مدني عربي» بالمعنى العلمي والمنهجي، وإن كان ذلك ممكناً بالمعنى الايديولوجي. ولذلك فضلت استخدام «المجتمع المدني في الوطن العربي» أو «المجتمع المدني في الأقطار العربية» وقد جاء عنوان الندوة متوافقاً مع توجه البحث في هذا الإطار.

٢ ـ اتفق تماماً مع كل ما ذكر حول ضرورات اعادة تأسيس الديمقراطية أو المشروع الديمقراطي في الوطن العربي. لكن ما أود تأكيده هو ضرورة سلوك بعض الآليات والاجراءات التي من شأنها وقف التدهور والحد من الانهيار، حتى يتم تأسيس مثل هذا المشروع، وهو بالقطع عمل سيحتاج إلى بعض الوقت ومزيد من الجهد. وفي هذا الإطار أؤكد أهمية مراجعة مواقفنا إزاء الديمقراطية الليبرالية. فالديمقراطية، وبغضّ النظر عن الصور والأشكال التي يمكن أن تتخذها تشير إلى مجموعة من القيم الانسانية العامة، وهي تتمثل في: احترام حرية التعددية التنظيمية، السياسية وغير السياسية وكفالة حق المشاركة السياسية؛

واحترام مبدأ تداول السلطة طبقاً للإرادة الشعبية؛ وتوفير ضمانات احترام حقوق الانسان. ومن هذا المنطلق فإن الديمقراطية قيم ومؤسسات وآليات. والقيم مطلقة ولا تقبل التجزئة، لكن المؤسسات والأساليب التي تجسّد هذه القيم، في الواقع يمكن أن تختلف طبقاً للاختلافات الثقافية والحضارية بين المجتمعات.

٣ ـ مرة أخرى أؤكد أهمية تعميق المعرفة العلمية بالخريطة المجتمعية في الأقطار العربية. وهذه مسؤولية الباحثين والمفكرين ومراكز البحوث في المقام الأول.

٤ ـ اتفق تماماً مع كل ما ذكر حول ضرورات انضاج قيم وتقاليد الحوار داخل التيارات السياسية والفكرية في الوطن العربي على المستوى الأول وبين القوى والتيارات المختلفة على المستوى الثاني. ويفترض ذلك ضرورة قيام كل من هذه التيارات بعملية نقد ومراجعة جادة لأفكارها وممارساتها وعلاقاتها بالتيارات والقوى السياسية الأخرى من ناحية، وبالنظم الحاكمة من ناحية ثانية، وبالمجتمع من ناحية ثالثة.

وهذه المراجعات النقدية من شأنها خلق الأرضية الملائمة للتنسيق والتعاون والتفاعل بين القوى والتكوينات والتيارات في المجتمع، وذلك بالشكل الذي يمكنها من ممارسة المزيد من الضغوط على النظم القائمة، وذلك في اطار السعي لإقامة التوازن بين الدولة والمجتمع، وصياغة العلاقة بينهما على أسس صحية وصحيحة.

الفصل السادس عشر

بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية

برهان غليون

أولاً: تحديد معنى المجتمع المدني

يبدو لي أن إحدى الصعوبات الكبرى في التوصل إلى مواقف مشتركة في موضوع المجتمع المدني، كما هو الحال في كل المواضيع السياسية والاجتماعية التي تتعلق بالوطن العربي اليوم، نابعة من انعدام التحديدات الدقيقة للمصطلحات التي نستخدمها، وبالتالي عدم ثبات المعنى، والحديث عن أمور مختلفة، مع الاعتقاد أننا نتحدث عن أمر واحد. وينبع عدم التحديد من أمور ثلاثة رئيسية: (١) من جدة استخدام هذه المصطلحات المنقولة عن ثقافة سياسية أخرى، وبالتالي افتقار مستخدميها أنفسهم إلى معرفة جميع المعاني والسياقات التي ارتبطت بها واختزالها عادة إلى معنى ضيق واحد يستجيب للحاجة الطارئة لاستخدامها؛ (٢) من التبدل السريع في المضمون النظري للمصطلح الناجم عن تبدل التجربة العملية السريع أيضاً لمجتمعاتنا؛ (٣) من السياق الجديد الذي تُستخدم فيه، والذي يرتبط ارتباطاً كبيراً في مجتمعاتنا الراهنة بالسجال السياسي العقيدي والعملي.

ومن يتأمل في تطور استخدام مفهوم المجتمع المدني في الفكر السياسي العربي المعاصر يلاحظ لا محالة المصادر الثلاثة لهذا الاختلاط وعدم التحديد. ولهذا لن يكون من الممكن استخدام المفهوم بصورة عملية والاستفادة منه في التحليل النظري للمجتمع العربي من دون تحريره من اختلاطات ثلاثة. **الاختلاط الأول** هو الذي يجعل من المجتمع المدني، وهو الأمر البارز في كل النقاشات الدائرة اليوم، رصيد قيم الحرية والتحرر ويضعه في موضع النقيض من السلطة والدولة وما تنطويان عليه بداهة من القيم الاستبدادية. وفي هذه الحالة لا ندري ما هو مصدر التميز في المجتمع المدني في مقابل المجتمع السياسي، اللهم إلّا في كونه يمثل نوعاً «متقدماً» من السياسة أو من المجتمع السياسي، هو مجتمع الديمقراطية أو دولة الديمقراطية. وعدا عن أن من الخطأ الكبير الاعتقاد بأن الحرية بمعناها السياسي المعاصر هي

ثمرة تطور المجتمع المدني وليس الدولة، ليس لهذا الاستخدام أي علاقة بالمعنى الأول والأصيل الذي ارتبط به. فهو لم يتحوّل في فلسفة السياسة المدنية إلى مفهوم علمي إلا لأنه قام على تعيين مجال متميز للممارسة الاجتماعية وتحديد نوع من النشاط مختلف عن السياسة، فأصبح مفهوماً اجرائياً مفيداً. أما الاختلاط الثاني فهو نابع من مطابقة مفهوم المجتمع المدني مع مفهوم الشأن الخاص المتعلق بالفرد وحياته الشخصية مقابل الشأن العام والدولة التي تهتم بالأمور الوطنية. وفي هذا المنظور يصبح التحرر والتقدم في اتجاه الديمقراطية رهين العودة إلى الفردية وسيطرة المصلحة الشخصية. أما الاختلاط الثالث فهو نابع من محاولة جديدة لوضع مفهوم المجتمع المدني في مقابل مفهوم المجتمع الأهلي. ومصدر هذه المحاولة توظيف هذا المفهوم توظيفا سياسياً في وجه التيارات أو الحركات التي يُنظر إليها كتيارات أو حركات حاملة القيم التقليدية. وفي هذه الحالة يكون المجتمع المدني مطابقاً للتنظيمات والبنى الحديثة من حزبية ونقابية وتنظيمات نسائية، ويستخدم في هذا السياق كآلة حرب ضد بنى المجتمع القديمة الدينية أو القبلية أو الجهوية.

إن خطاب المجتمع المدني في الفكر السياسي العربي الراهن يعيد تجديد عقائدية الحداثة التي فقدت الكثير من مشروعيتها ومصداقيتها بعد ما أصاب المشاريع اليسارية والقيم الاشتراكية عامة من إخفاق. فجميع هذه الاختلاطات تجنح في الواقع إلى تحويل مفهوم المجتمع المدني إلى محول لعقائدية اجتماعية حديثة مناهضة للعقائدية الاسلامية، وتؤسس للتحالف الجديد الذي يتكوّن اليوم بين النخبات الحديثة الخائفة على وضعها السياسي ومواقعها بين الدولة والسلطة الشمولية أو الاحتكارية، التي ينظر إليها في هذا المنظار كضمانة أساسية لاستمرار حركة التحديث والعقلنة الاجتماعية.

إن ربط مفهوم المجتمع المدني بالديمقراطية ليس له في الواقع إلا وظيفة واحدة هي إعطاء نوع من المشروعية السياسية لمشروع الحداثة الذي تمثّله الدولة، أي لمشروع التحويل البيروقراطي المدني أو العسكري للمجتمعات العربية، وهو التحويل الذي فقد منذ فترة الأهداف الواضحة والمقنعة. وليس للاستخدام الواسع اليوم لهذا المفهوم إذن أي محتوى علمي، ولا يقصد على الاطلاق إلى تعميق فهم آلية تحول المجتمعات العربية ودور العناصر أو البنى المدنية والسياسية في ذلك. إنه محاولة لإعادة بناء العقيدة الحداثية للنخبة المتراجعة على أسس تتماشى مع مناخ الحقبة التي نعيش وتتفق مع افتقار السلطة الراهنة إلى أي مشروع اجتماعي حقيقي، باستثناء الردّ على ما تسميه حركة الردة أو العودة إلى الوراء، أي باختصار مقاومة ومواجهة تيارات نقض الدولة ورفضها، وهي التيارات التي تتخذ اليوم من الاسلام مصدراً لعقيدتها السياسية ولكنها يمكن أن تمتح في حقب أخرى من مصادر ومرجعيات مختلفة.

إن اصلاح العمل بهذا المصطلح وجعله من جديد مفهوماً اجرائياً علمياً وليس محوراً لتجديد عقيدة سياسية وشعاراً في الحرب العقائدية والسياسية الراهنة في المجتمعات العربية، يقتضي إذن توضيح المضمون العلمي لهذا المفهوم من جهة، وإبراز الفائدة الفعلية التي يمكن

أن تنجم عن استخدامه في تحليل التحول الاجتماعي السياسي والمدني في المجتمعات العربية المعاصرة.

أول عناصر هذا الاصلاح هو التركيز على أن المجتمع المدني هو مفهوم نظري مجرد وليس واقعاً عملياً اختبارياً قائماً بذاته أو ليس شيئاً جاهزاً. إنه أداة نظرية، والأداة النظرية هي بمثابة المبضع عند الطبيب الجراح، لا ينبغي أن نخلط بينها وبين الجسد الذي نشرحه، هدفها المساعدة على تمييز دوائر تمفصل أحد أوجه البناء الاجتماعي السياسي مع الأوجه الأخرى والدور أو الوظيفة التي يقوم بها في إطار البناء الشامل والمتكامل الذي لا يعمل إلا كوحدة واحدة. وهذا يعني أن المجتمع المدني أو النشاط الاجتماعي الذي نحاول الامساك به وتمييزه باستخدامنا مصطلح المجتمع المدني لا يمكن أن يفهم كحقيقة تجريبية، أي في الواقع، بالانفصال عن الدولة أو عن تطور نوعية العلاقة السياسية عامة. إنه يحاول أن يكشف عن أحد مستويات تنظيم المجتمع البشري الأدنى، أي أيضاً الأعمق الذي لا تستطيع السياسة بما هي نشاط رسمي شديد التنظيم والتحديد تحقيقه، في الوقت الذي لا تستطيع أن تقوم هي نفسها من دونه أو خارجه. فالتنظيم المدني للمجتمع هو القاعدة، أو الطبقة الوسيطة من التنظيم الذي لا يخلو منه ولا يمكن أن يخلو منه أي مجتمع بشري منظم، وانعدامه يعني الدخول في الهمجية. ولكنه ليس كافياً كتنظيم للقيام بجميع الوظائف التي يحتاجها سير الحضارة كما هي عليه اليوم. وتعتبر الدولة كمركز لتنظيمات من نوع جديد، أكثر قدرة على مركزة الجهد الانساني، ومن ورائها السياسة كتوليد وتسيير لهذه المركزية، سلطة وممارسة يومية، اكتشافاً لمستوى أعلى في التنظيم الاجتماعي اقتضاه التطور الحضاري والتقني. ولذلك فإن المجتمعات البشرية التي لم تعرف الانتقال من مستوى التنظيم الأول المدني إلى مستوى التنظيم السياسي وتكوين السلطة المركزية، اضطرت إلى الاندماج بغيرها أو البقاء في مستوى متدنٍ من النمو الحضاري. لكن نشوء مستوى جديد لتنظيم الجهود الانسانية داخل مجتمع ما لا يعني ولم يعنِ أن أشكال التنظيم السابق، المدني، فقدت دورها ومكانتها في التاريخ وفي المجتمع. فالتطور لا يعني استبدال بنية بأخرى، ولكنه يعني تفتح امكانات جديدة في بنية قائمة، وبالتالي فتح حقول جديدة للممارسة والتنظيم تزيد من الطابع العضوي للمجتمع، وتخلق توازنات متعددة وعميقة تسمح له بتبني استراتيجيات والقيام بممارسات جماعية أعظم. إن اكتشاف مفهوم الجيش الوطني مثلاً في المجتمعات الحديثة لم يلغِ مستويات العمل والتنظيم العسكري البدائية، القبلية والمليشيّة، ولكنه فتح آفاقاً أكبر للاستراتيجيا لأنه سمح بتكوين جيوش عظيمة في العدد والعدة.

وبالنسبة إلى المجتمعات البشرية التي استطاعت أن تصعد خطوة اضافية في طريق التنظيم الاجتماعي، لم يعنِ تطوير بنية سياسية جديدة متمحورة حول جهاز الدولة وسلطتها محو البنى المدنية السابقة، أي أشكال التنظيم الديني والقبلي والعائلي والأسري التي عرفتها المجتمعات الانسانية جميعاً قبل أن تولد الدولة، وإنما سمح بتوسيع دائرة التساكن والتعايش البشري، أي بخلق أطر أكثر فاعلية في بناء مجتمعات سياسية كبيرة قادرة على توفير شروط التراكم الضروري للتنمية الحضارية. لكن الدولة والسياسة بقيتا تستندان إلى التنظيمات

المدنية السابقة وتعتمد عليها. ولا يمكن تصور نشوء الدولة العربية الاسلامية الأولى من دون وجود البنى الاجتماعية المدنية التي استفاد منها الاسلام كبانٍ لسلطة مركزية جديدة على أسس عقيدية، ونعني بهذه البنى القبيلة ونظام القيم الأخلاقي المرتبط بها، أي العصبية والتضامن، وإن حاول نقله أكثر ما يمكن إلى تضامن أشمل، ديني. إن السياسة لا تحتاج كي تقوم إلى إلغاء البنى المدنية ما قبل السياسة ولكنها، بما تقدمه من مبادىء أسمى ومؤسسات أكثر فاعلية، تتيح توحيد هذه البنى المدنية وجمعها تحت رايتها. وهي لا تتقدم كسياسة، أي كحالة أشمل، إلا بقدر ما تنجح في معالجة تناقضات المؤسسات المدنية وتعمل على عقلنتها ووضعها في سياق ومنطق جديد هو المنطق الوطني الشامل. ولذلك لا قيمة للسياسة إلا إذا ارتبطت بهذا المجتمع المدني، بمعنيين: أخذاً وعطاءً. إنها لا تستطيع أن تبقى إلا بقدر ما يستمر المجتمع المدني في خلق العصبيات والقيم والبنى اللاسياسية الأولى، الأسرة والفرد والعقيدة والعادة. . . الخ، ولا يستطيع هذا المجتمع أن يحفظ توازنه وينظّم نفسه في مرحلته المتقدمة، إلا بقدر ما تستمر الدولة وتنجح في معالجة التناقضات التي تنجم عن صراعاته الطبيعية.

فمن خصائص المجتمع المدني أنه متعدد وتعددي، والتعدد يعني التناثر والتنافر والصدام والتناقض. إنه قائم على تضامنات جزئية. وأحد المصادر الكبرى لنمو السياسة ومبرر وجودها هو تقديم فرصة تجاوز هذا التناثر والتعدد والتناقض وجعل هذا المجموع المتنافر يتصرف كوحدة وينتج إرادة واحدة. لكن هذا التعدد والتنافر هو أصل الثروة والإثراء أيضاً. إن التشكيل الصلد الذي لا تباين فيه هو تشكيل ميت. وأهمية المجتمع المدني بتناقضاته وتعدديته هي بالضبط تكوين دينامية الابداع والخلق والتغير في المجتمعات. فلو أرادت السياسة أن تحل محل المجتمع المدني، وتصرفت على أساس أنها نمط التنظيم الجامع والمانع للحياة والنشاطات الاجتماعية لقتلت المجتمع وأجهزت عليه. وهو ما نعيشه جزئياً في العديد من الأقطار العربية. إن نمط التنظيم السياسي لا يمكن أن يكون خلّاقاً إلا في تنظيم النشاطات المتعلقة بتوحيد ومركزة الجهد البشري المادي والنظري، وهو جهد إبداعي تعريفاً، ومتى ما طمح إلى أن يحلّ محل تنظيمات المجتمع المدني التعددية التي تتيح وحدها الخلق والابداع، فقد مفعوله السياسي والمدني معاً. إن غاية السياسة هي التسامي والتجاوز من أجل التوحيد الأشمل، في حين أن غاية المجتمع المدني هي حفظ التمايزات وكفالة الخصوصيات والتضامنات الجزئية الحية والضرورية.

باختصار، إن المجتمع المدني لا يتميز عن السياسة في أنه سياسة ديمقراطية أخرى ولكن في أنه نمط من التنظيم الاجتماعي يتعلق بعلاقات الأفراد في ما بينهم لا بوصفهم مواطنين أو أعضاء في وطن، أي لا من حيث خلق رابطة وطنية شاملة (الأمة والدولة)، ولكن من حيث هم منتجون لحياتهم المادية وعقائدهم وأفكارهم ومقدساتهم ورموزهم. وكل ذلك ليس من وظيفة السياسة بالمعنى الضيق المستخدم اليوم، ولا تستطيع السياسة أن تقوم به من دون أن تحنّط الانتاج والعقيدة والمقدسات وتجعل منها أصناماً. وبهذا المعنى يطلق اسم مدني على التنظيمات والبنى وبالتالي على التضامنات النابعة عنها، التي تختص بانتاج حياة البشر

الاقتصادية والأخلاقية والأسرية والتي لا تخضع لتنظيم رسمي شامل وعام من قبل السلطة المركزية.

وهذا يعني أن من الصعب فهم الحد الفاصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي من دون فهم طبيعة السلطة والسياسة. فحدود المجتمع المدني تختلف أيضاً مع تغير النظم الاجتماعية. وما كان يعتبر في حقبة ما من شؤون المجتمع المدني يمكن أن يصبح من شؤون المجتمع السياسي، والعكس صحيح. وقد كان الدين كمنبع لتكوين السلطة المركزية ومرتكز لها في الدولة العربية الاسلامية التاريخية يدخل في دائرة المجتمع السياسي، بل المحور الرئيسي له. وقد تحوّل الدين في الدولة والنظام السياسي الحديث في أوروبا بعد الثورة السياسية إلى شأن من شؤون المجتمع المدني، وفرض عليه ذلك.

وكانت التنظيمات الاقتصادية، أي كل ما يتعلق بتحديد علاقات العمل والانتاج في مستواها المعاش، التجارة والصناعة والحرفة والزراعة، تمثل شأناً خاصاً، ثم أصبحت تتضمن مستوى سياسياً عندما فرضت الحاجة الحضارية تدخل الدولة في هذه الحياة الاقتصادية. ومن هنا نشأ علم اقتصادي جديد أطلق عليه اسم الاقتصاد السياسي. والسبب في ذلك أنه لم يعد من الممكن ترك تنظيم الحياة الانتاجية في المجتمعات التي زادت تعقيداً لقانون أو منطق التضامن العفوي والأخلاق العامة الاحسانية أو الأنانية، وأصبح تنظيم الاقتصاد العقلاني يحتاج إلى رؤية عامة، سياسية، وطنية.

وبالمقابل، يمكن المجتمع المدني أن يكون مصدراً لقيم المحافظة والرجعية مثلما يمكن أن يكون مصدراً لقيم الحرية والتقدم. إن ما يميز التنظيمات المدنية عن السياسية إذن عنصران:

١ ـ التنظيمات السياسية مركزية، أي تختص بتكوين السلطة المركزية وحمايتها بينما تقوم التنظيمات المدنية على الخصوصية والاستقلالية الذاتية وتنمية التضامنات الجزئية، أي أنها تنطبق على نشاطات لا تتدخل السلطة المركزية في تنظيمها المباشر.

٢ ـ إن التنظيمات السياسية رسمية تبنى فيها العلاقات على أساس قانون ثابت وعام ومجرد وموضوعي، في حين أن التنظيمات المدنية تخضع لقواعد غير مرسمة، رهينة بصورة أكبر لتبدل ميزان القوى أو العادة أو الأخلاق أو المصلحة. وهذا لا يعني أن التنظيمات المدنية لا تقوم بالقسر والضبط الدقيق لسلوك الأفراد، ولكن طريقة تكوين السلطة الداخلية فيها وممارستها مختلفة عن الشأن السياسي. فهي بعكس ما يحصل في الدولة وتكوين السلطة المركزية، لا تخضع المؤسسات التي تعبر عنها لقواعد واحدة مقننة من قبل السلطة المركزية ولا تنطبق على الجميع أو لا تطبق بالضرورة داخل المؤسسة المدنية بالدرجة نفسها. ولا يعني الشأن الخاص هنا الشأن الفردي. فالدين ليس شأناً خاصاً، ولكنه شأن عام من حيث انه ينظم علاقة تشمل جماعة كبرى، ولكن الخاص يعني هنا ما هو مباح ولا شأن للدولة في تنظيم علاقاته الداخلية، أو ما كنا نطلق عليه بلغتنا الكلاسيكية ميدان الحرمات التي يشكل خرقها تهديداً للسلام العام وتجاوزاً من قبل السلطة المركزية لصلاحياتها.

وعلى هذا الأساس تعتبر مدنية كل التنظيمات الاقتصادية أو الثقافية أو الدينية التي تغطي ساحة النشاط الحر، غير المنظم بنظام واحد وعام من قبل السلطة، والذي يسمح لهذا النشاط بالنمو والتنافس والتجدّد والإبداع. ولا تعني الحرية هنا أن الفرد لا سلطة عليه غير نفسه، ولكنه يشير إلى نمط مختلف من السلطة وطريقة ممارستها وأدوات العقوبة والجزاء التي ترتبط بها بالمقارنة مع النمط السياسي للسلطة. وكذلك لا يعني عدم تطبيق قانون عام أن التنظيمات المدنية لا تخضع لقواعد وقوانين خاصة، ولكنها ليست شكلية ومرسمة كقوانين الدولة.

إن التنظيم المدني ينطوي، ككل تنظيم بشري، على عناصر سلطة داخلية تتضمن استخدام وسيلتي القمع والاقناع في سبيل ضبط نشاط الأفراد المنخرطين فيه وسلوكهم. ولكن في جميع ذلك يتميز نشاط السلطة في التنظيمات المدنية بأنه أكثر مرونة وتعددية، ويرتبط بعوامل عديدة متبدلة، مثل الظروف التي تمارس فيها والتقديرات الشخصية للقادة وقوة العلاقات الشخصية وجاذبية المصالح المادية. إنها تنظيمات شديدة المرونة وقابلة للتأقلم بشكل أفضل مع الظروف والأوضاع المتبدلة في الزمان والمكان. ولذلك لا يمكن الاستغناء عنها. في حين يشكل الثبات والتجريد والعمومية وعدم التمييز في التطبيق شرطاً تعريفياً من شروط السلطة السياسية.

وفائدة هذا التعريف أنه يعين لنا بالضبط حدود المستوى من التنظيم الاجتماعي الذي نطلق عليه المجتمع المدني، في العصر الحديث. فالجمعيات والنقابات والتكوينات العشائرية والطائفية والقبلية والعائلية، والثقافة والأخلاق والعادات والتقاليد، كلها من ميدان المجتمع المدني. وليس هناك في هذا المعنى أي مجال ولا قيمة للتمييز بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي الذي يسعى من خلاله البعض إلى ادانة جزء من النشاط المدني وتحبيذ جزء آخر. إذ بالرغم مما يمكن هذا التمييز أن يقدمه من وسيلة لإنكار شرعية وجود التكوينات والعادات والقيم القبلية أو الطائفية، فإنه يمنع من فهم طبيعة القوى الفعلية التي تحرك المجتمع كمجتمع مدني، وبالتالي من رؤية المهمات التي ينبغي على السياسة في المجتمعات العربية أن تعالجها وتقدم إليها الحلول. فهدف السياسة كما قلنا ومبرر وجودها هو أن تساعد المجتمع المدني على تجاوز تشتته وتناقضاته، لا إنكار قيمه وتنظيماته أو فرض نماذج وأنماط جاهزة عليه لا يعرف أين يقيمها أو يجد لها المكان والمجال بين بناه القائمة. إن إدخال أنماط جديدة في مجتمع ما يتوقف على النجاح في معالجة البنى القائمة وإفساح المجال أو خلق شروط نمو هذه الأنماط، وفي مقدمتها أنماط السياسة الحديثة.

لكن المهم في كل ذلك هو إدراك حقيقة أساسية وجوهرية هي أن الدولة والمجتمع المدني ليسا أمرين مستقلين واحدهما عن الآخر، ولكنهما مترابطان كلياً. إن لكل دولة ولكل نظام سياسي المجتمع المدني الذي يتماشى معه. بل إن المجتمع المدني هو جزء من السياسة بمعناها الواسع والعميق، أي أن من غير الممكن فهم مصير المجتمع المدني في الوطن العربي وتأثير العوامل الداخلية والخارجية فيه من دون فهم تطور الدولة الحديثة وعلاقتها بالمجتمع.

فالمجتمع المدني كالسياسة علاقة تكرسها سلطة معنوية أو سياسية تضبط سلوك الأفراد والجماعات. لقد كانت الدولة الدينية مثلاً هي الردّ السياسي على مشكلة العصبية القبلية وتناقضاتها، وأصل تجاوزها وايجاد الحل الملائم لها في الاخوّة الشاملة التي تنميها الجماعة العقدية مقابل الاخوّة الدموية التي تقوم عليها العصبية القبلية. وكانت النظم التمثيلية والليبرالية هي الردّ على تفاقم التقسيم الطبقي المادي الذي بعثته الرأسمالية ونظام الأجور والأرباح ووسيلة تجاوزه في الوقت نفسه، وايجاد الحل المناسب له في مفهوم الأمة والمواطنية.

ثانياً: أزمة المجتمع المدني العربي الحديث: المجتمع العالمي المفتوح والدولة المغلقة

بصورة عامة لا يمكن الدولة أن تنشأ عند أي شعب خارج المجتمع المدني وضده إلّا في حالات معدودة: انهيار التنظيمات الاجتماعية المدنية المعروفة، الاقتصادية أو العقائدية لسبب أو آخر مثل الأزمات التاريخية العميقة التي يمكن أن تصيب المجتمعات، والغزو الخارجي الذي يفرض على المجتمع أنماط تنظيم لا علاقة لها بقيمه وتنظيماته المدنية تهدف بالضبط إلى كسر بناه وتشتيت قواه من أجل تحقيق السيطرة عليه. والحالة الثالثة عندما تستمد الدولة والسلطة المركزية أخلاقيتها وعقائديتها من أنساق نظرية وسياسية خارجية لا علاقة لها بالمجتمع الأصلي.

وقد أدت التجديدات الاقتصادية والتقنية والعلمية التي عرفتها المجتمعات الأوروبية أولاً والتي تحقق تعميمها، في شكل أو آخر، على بقية أنحاء العالم عن طريق الرأسمالية وغزوها الشامل العسكري ثم الاجتماعي والاقتصادي، إلى تغيير جذري في نمط السياسة المدنية، وبشكل خاص في طبيعة العلاقة القائمة بين المجتمع المدني والدولة. إن بنى المجتمع المدني الحديث ليست شيئاً آخر سوى هذه الرأسمالية وأنماط الاستهلاك والتبادل والتضامن والعصبيات القومية التي نشأت عنها في أوروبا. وعلى هذه الأنماط الجديدة أقيمت الدولة الحديثة، كشكل من أشكال تنظيم ومعالجة تناقضات المجتمع المدني الناشىء والطريقة الناجعة لتوجيه نشاطاته وقيادتها. ولم تكن الظاهرة الاستعمارية التي عرفها العالم في القرن الماضي إلا إحدى وسائل هذه المعالجة لتناقضات المجتمع المدني الرأسمالي الحديث وتجاوزها بتوسيع دائرة الاستغلال الخارجي وتوحيد الجماعة الوطنية في مشروع قومي يجنح إلى توسيع دائرة المنافع والمصالح المستفادة من الاستعمار والغزو.

ولعل الظاهرة الأعظم التي عرفتها المجتمعات الانسانية في العصر الحديث مع نمو الرأسمالية وانتشار الاستعمار الذي أعقبها هي إدخال أنماط الانتاج والتفكير والاستهلاك والتبادل الجديدة، الرأسمالية وشبه الرأسمالية وتفرعاتها الكمبرادورية والطفيلية والمختلطة، في جميع البلدان. وكان من نتيجة تعميم هذا النمط الجديد من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، أي من المجتمع المدني، تدمير الدول التقليدية التي كانت قائمة في هذه البلاد

وانهيار النظام السياسي تماماً. وسبب هذا الانهيار هو بالضبط اخفاق هذه الدول، من منظور القيم التي كانت تحركها والوسائل التي كانت تملكها في ضبط هذا التيار التغيري المتواصل في بنية المجتمع المدني، وبروز القوى الجديدة الاقتصادية والاجتماعية التي لم تعرف كيف تتعامل معها، وتفاقم التناقضات الكبرى التي لم يكن لديها القدرة على السيطرة الفعلية عليها. ولا يزال القسم الأكبر من مجتمعات العالم التي تعرضت لهذا التحول التاريخي الكبير عاجزة عن بلورة النظام السياسي، أي الدولة القادرة على التحكّم بآليات التغيير التقني والاقتصادي والثقافي العالمي. وهذا هو سبب انعدام الاستقرار والتقلبات المستمرة التي تعيشها.

ومما يزيد من عجزها عن التحكم بتيارات التغيير العالمي استمرار تقدم هذه الثورة الحضارية وتعاقب الكشوف والفتوح العلمية والتقنية التي تبشر اليوم بثورة معلوماتية جديدة تشكل الاتصالات، وبالتالي التداول الموسع للأفكار والمعلومات والقيم والمعاني والرموز الناجمة عنها، محور نشاطها وتقدمها على الصعيد العالمي كله. ويعني هذا انفتاح الفرصة أمام توحيد المجال العالمي دون أن يعني ذلك توحيد امكانات التعامل بهذه المادة الثورية الجديدة في كل الأقطار. بل بالعكس تماما، إن توحيد المصير العالمي يتناقض جذرياً مع تفاوت القدرة على التعامل بالثورة التقنية العلمية والاستفادة منها. وهذا يعني تراجعاً مستمراً ومتفاقماً في مقدرة النظم السياسية أو الدول القائمة في البلاد التابعة والضعيفة على مسايرة تغيرات المجتمع المدني والسيطرة عليها، أو بشكل أدق امكانية التعاون والتطابق والاتساق بين بنى المجتمع المدني والمجتمع السياسي. وفي الواقع إن ما حصل في اطار المجتمع العربي في القرن الأخير هو انقلاب شامل في بنية المجتمع المدني كله: في نظم الانتاج والاستهلاك والتعاون والتضامن والعلاقات الأسرية والقبلية والمدينية وفي طرق التعبير ونظم الأخلاق والمطامح والآمال.

فعلى مستوى الانتاج انهارت الصناعة الحِرفية انهياراً شاملاً منذ نهاية القرن الماضي، وحلّت محلها شيئاً فشيئاً قنوات التجارة الخارجية، وبصورة خاصة مع الدول الصناعية الغربية، ثم دفعت في ما بعد إلى قيام بعض الصناعات التحويلية والاستهلاكية. ونشأت في الأقطار التابعة طبقات اجتماعية جديدة وتفككت الطبقات الحِرفية القديمة. وبالارتباط بذلك نشأت تنظيمات جديدة تسيطر اليوم على عالم العمل والانتاج هي النقابة، وحلّت محل تنظيمات الأصناف والتجمعات الحِرفية التقليدية. كما ولدت توجهات عامة جديدة حوّلت البلدان الغربية إلى قطب الجذب الفكري والاقتصادي بعد أن بقيت تركيا والشرق عامة هما هذا المركز إلى منتصف القرن الماضي. وتبدلت بنى المجتمعات الحضرية والريفية، أي التنظيم المديني والعمراني، فتعاظم دور المدن وحجمها، وتقلص دور الريف وزاد ارتباطه كما لم يحصل من قبل واندماجه رمزياً أو سياسياً أو مادياً بالمدينة. وتبدلت علاقات الجماعات داخل المدينة وفيما بينها، فانفتحت الأحياء المختلفة بعضها على البعض الأخر بعد أن كانت تشكل عوالم مستقلة ومنفصلة ومعادية ومتنافسة. وازداد بشكل عام حجم التبادل والتواصل بين جميع السكان وأبناء المجتمع، واختلاطهم بعضهم ببعض، كما تعاظمت درجة الاندماج

والتعارف بين جميع أجزاء البلد أو القطر الواحد. وأصبح من الممكن قيام دول شبه وطنية، أي مرتبطة إلى هذا الحد أو ذاك بمطامح المجتمع وإرادته، أو بالأحرى نشأت بنية مدنية تتيح ظهور مثل هذه الدولة ومثل هذه البنية الوطنية للسلطة، وإن لم يتحقق ذلك من الناحية العملية بعد في كل مكان.

وقد بدّل ذلك كله من أسلوب تصور الناس أنفسهم وتحديدهم كيانهم الجماعي. فمع انهيار الأصناف وتزايد التبادل الرمزي والمادي بين الأفراد، ضعُف الانتماء الطائفي الذي بقي يمثل لقرون طويلة أسلوب التنظيم الرسمي والتضامن لدى الجماعات الكبرى، وهو ما كان يعرف باسم نظام المِلل العثماني. وإذا كان الشعور الطائفي لم يختفِ نهائياً، فإن أشكال الولاء القومي الجماعي قد فرضت نفسها وأصبحت هي السائدة، في حين أصبح التعبير عن العصبية الطائفية مثله مثل التعلق بالعصبيات العائلية والعشائرية والجهوية قيمة سلبية، وأصبح الأفراد يعيشونها كعلاقة لا شرعية ينبغي تجاوزها والتغلب عليها. وإذا كان الدين كمصدر للتصورات الكبرى للعالم والكون لا يزال قائماً وفاعلاً، فمما لا شك فيه أن أشكال التدين قد تبدلت كثيراً كما تبدّل موقع الدين ودوره في بناء وتغذية رؤية الانسان العربي فرداً وجماعة للعالم والكون. ودخل إلى جانب التصورات الدينية التقليدية تصورات أساسية نابعة من التفسيرات العقلانية والانسانية الجديدة للمعاني الدينية ومن التحليلات العلمية أو التقدم في النظرية التاريخية. وحتى على مستوى تكوين الضمير الفردي والأخلاقي لم يعد الدين هو المصدر الوحيد للقيم المحفزة والمحركة. وحلت النزعة إلى تأكيد سلطة القانون وترسيخ فكرة حقوق الفرد محل قيم الاحسان والصدقة والاخوّة كأساس لبناء التضامن الاجتماعي. وأدى تبدّل أساليب الانتاج والتبادل المادي إلى تبدّل مقابل في قيم وأنماط الاستهلاك الاجتماعي، وقاد هو نفسه إلى اعادة تكوين القيم الاجتماعية والمواقع والثروات. لقد اهتزّ عالم المجتمع المدني اهتزازاً شاملاً في أقل من قرن وتغير من النقيض إلى النقيض. ومن هذا الاهتزاز وبسببه تتفجر أزمات السياسة والمجتمع والاقتصاد والهوية معاً من دون الوصول إلى أي حل مقبول بعد.

فالتغير الذي وصفناه لا يعني أن المجتمع المدني العربي قد أصبح مجتمعاً عصرياً، أي ينتج قيم العصر ويقوم عليها ويحققها معاً وإن كان قد أصبح حديثاً. فالحداثة لا تعني هنا المعاصرة، بل نشوء أساليب تماثل في الشكل الأساليب العصرية في الاقتصاد والثقافة والمجتمع، ولكنها لا تنتج القيم نفسها ولا تتحرك بها. ولا يعني ذلك أن هذه الحداثة لا قيمة لها وأنها تخفي كما يقول البعض بنية تقليدية لا تزال تفرض نفسها من ورائها وتتحكم في عمق السلوك والفكر العربيين. كما لا يعني أيضاً أن ما حصل هو نشوء بنية مزدوجة تتعايش فيها أنماط وأساليب الانتاج والتنظيم والتفكير القديمة والحديثة وتتصارع دون أن تؤثر واحدتها في الأخرى، كما يميل البعض الآخر من المحللين إلى الاعتقاد ان ما حصل هو انهيار شامل لمنطق اشتغال وفاعلية النمط المدني القديم وافساد عميق لآليات عمل واشتغال النمط المدني العصري. ومن هذا الانهيار وذاك الإفساد قام البنيان الجديد المدني والسياسي للمجتمع العربي، بنيان يختلف عن البنيان الذي عرفته المجتمعات الصناعية الغربية كما يختلف كلياً عن

البنيان التقليدي الذي عرفته مجتمعاتنا في الماضي. والفارق بين هذه البنى القديمة والعصرية، وبين البنية الجديدة للمجتمع المدني العربي هو أن العناصر نفسها لم تعد تنجز المهام نفسها ولا تقود إلى النتائج ذاتها. إن الرأسمال الذي كان يشكل، كعلاقة تحكم تنظيم قوى الانتاج البشرية والمادية، محرك التراكم والتقدم التقني والعملي الرئيسي في الاقتصادات الغربية قد تحوّل في الاقتصاد التابع، وهذه صفة جوهرية في البنيان الجديد، إلى وسيلة للاستنزاف والفصل بين العمل ووسائل العمل (وهي التقانة في يومنا هذا) وانتقال الثروة من المحيط إلى المركز. والعصبية الطائفية التي كانت تشكل الوسيلة الرئيسية في تنظيم المشاركة العامة، أي في تعميق التواصل بين جميع أطراف المجتمع المكوّن من جماعات محلية منفصلة ومتناثرة وبين السلطة، وبالتالي في توزيع هذه السلطة، قد أصبحت في المنظومة الحديثة وسيلة لاحتكار السلطة والسيطرة على سلطة الدولة من الداخل من قبل فريق واحد وتخريب قوامها كسلطة وطنية. والدين الذي كان معقل عقيدة جامعة قامت من حولها وبها الدول والأمم، أصبح اطاراً لبناء عقائد ومذاهب سياسية حزبية تعمل في اطار الدولة الوطنية القهرية. والقيم القانونية ومفاهيم الحق الجديدة التي قضت أو تكاد تقضي على قيم الصدقة والتكافل والاحسان، لم تعمل كما هو منتظر منها على تأكيد قيم النّدية والمساواة والسيادة والحرية في العلاقات بين الأفراد ولكنها أنتجت وتنتج كل يوم أسوأ علاقات الأنانية والشره والوصولية والانتهازية والتمييز شبه العنصري، الاجتماعي والثقافي والسياسي والتنافر والعدوان على حقوق الأفراد وكراماتهم من قبل أعضاء الفرق الحاكمة مثلما هو الحال في وسط الجمهور العام.

فالبنيان الجديد ليس بنياناً عصرياً ولا بنياناً قديماً ولكنه نمط هجين قائم بذاته، هو نمط المجتمعات المقطوعة الرأس، أي التي فقدت عنصر توازنها ورشدها واتساقها الداخلي، وفقدت وتيرة تقدمها وتحولها الخاصة، وأصبحت حركتها مرهونة بحركة غيرها. وإذا كانت هناك خصائص كبرى يمكننا أن نصف بها النمط الجديد للمجتمع المدني العربي المنبثق عن مرحلة التحوّل الحديثة هذه، فهي عدم الثبات والتقلب السريع والمتواصل وغياب المقومات الذاتية والاتساق الداخلي وانعدام فرص وآليات تحقيق التوازنات الكبرى، المادية منها بين النتاج والاستهلاك والطلب والعرض، أو المعنوية التي تعبّر عنها الآمال والمطالب والحاجات المتباينة والمتعارضة لمختلف تجمعات السكان. فما نحن بصدده ليس بنياناً عصرياً وإن التقت فيه كل مظاهر الحداثة وليس نظاماً قديماً وإن التقت فيه كل مظاهر التنظيمات القديمة. ولا يغيّر من ذلك القدرة على التمييز بين عالمين متميزين، فهما موجودان فعلاً، ولكن فصام الشخصية ليس تعبيراً عن تعايش شخصيتين والتقائهما في المكان نفسه وليس حاصل جمعهما، ولكنه المرض واختلال النظر العقلي الذي يعبّر عن انهيار التوازن الداخلي للشخصية الواحدة. إنه نمط من الانحلال والتفكك وانعدام القدرة على الربط والاجتماع على الذات والاستقلال ومن ثم توليد الحد الأدنى من الاجماع المطلوب لانتاج الحركة الفاعلة والوعي الذاتي الجماعي. إن السمة الأولى لهذا المجتمع المدني هي الارتهان. ويعني الارتهان أن البنيان المدني الراهن هو التجسيد لهذا الفصام التاريخي النابع من انعدام السيطرة على المصير

والتحكم بالذات. والفصام الذي يعيشه المجتمع المدني، أي انعدام التوازن الداخلي، وفقدان الوعي السليم والمطابق بالذات وبالواقع الموضوعي الخارجي معاً، هو القاعدة التي يقوم عليها الانفصام التاريخي بين الدولة والمجتمع المدني نفسه.

والنتيجة الأولى التي نستمدها من هذا التحليل هي أن هذا النمط الاستثنائي من المجتمعات المدنية لا يملك الحد الأدنى من الاستقلال الذاتي والقدرة على الحركة المستقلة التي تتيح له أن يصدر هو نفسه ومن ذاته عناصر تنظيمه الأوسع والأشمل، أعني السياسة والسلطة المركزية أو الدولة. إن تضارب العناصر المتعددة والنابعة من مصادر وتجارب ومنظومات حضارية وتاريخية عديدة ومتباينة فيه يفقده أي تاريخية خاصة، ويجعل من الصعب عليه أن يفرز من ذاته عناصر اتساقه وتنظيمه وانسجامه. ويحتاج دمج هذه العناصر وتوحيدها إلى فصلها عن تواريخها الخاصة الماضية، ونشوء وعي جديد قادر على تجاوزها معاً وصهرها في تركيب جديد، فكري ومادي. وهو ما لا يمكن الوصول إليه إلا عبر التجربة التاريخية القاسية المشتركة ومن خلال الصراع في البحث عن الاتساق الذاتي والتوازن الداخلي.

وفي انتظار ذلك يستمر المجتمع المدني في مقاومة عناصر تمزقه وتوتره الدائمة ويجنح إلى أن يكون تجسيداً للحشد المتراكم من الأفكار والقيم والأفراد والمنظومات والتركيبات والبنى المتنافرة أكثر مما يميل إلى التصرف ككيان موحد من الداخل. وهذا يعني أن بقاءه متحداً لا يمكن أن يحصل إلا بفضل قوة خارجية. وهذه القوة الخارجية ليست في الوطن العربي إلا الدولة التي ورثت الأجهزة الادارية التي تركها المحتل القديم وعملت على تعزيزها، بعد خروجه، الفئات أو العناصر الاجتماعية التي نجحت في وضع يدها عليها، ولا تزال تستخدمها في سبيل تحسين مواقعها في النظام الاجتماعي العام. والواقع أن علاقة هذه الدولة بالمجتمع المدني، مهما كانت نوعية المصالح الطبقية أو الاجتماعية الظرفية التي تمثلها، هي علاقة الوعاء بالحساء. فهي تمسك المجتمع المدني المتنافر والمائع مثلما يمسك الوعاء الحساء ويمنعه من الانسكاب وذلك في مقابل نموذج الدولة التي تشكل أسلوب بناء القاعدة النظرية، القانونية أو الأخلاقية، التي تضبط سلوك الأفراد والجماعات وتنظم سلوكهم من الداخل، والتي تشتق هي نفسها من تهيكل المجتمع المدني. فهي لا بد أن تكون في الحالة الأولى بالضرورة دولة قهرية، ولا يفسر بقاءها إلا شعور جميع عناصر المجتمع المتنافرة والمتصارعة أن زوالها، أي اختفاءها أو تبدّلها من سلطة قهر إلى سلطة تداول، يعني انحلال الوحدة الاجتماعية ذاتها وتفكك عناصر البنيان «القومي» وتناثرها في كل مكان. إن المجتمع المدني العربي اليوم يشكل قوة متفجرة لا تملك بعد في ذاتها مبدأ توجيهها الذاتي وتحكّمها بنفسها.

هذا هو الذي يفسّر العلاقة التي نشأت وتطورت بين الدولة والمجتمع في الوطن العربي. وقد كان من الطبيعي أن تسعى الفئات أو النخبات الليبرالية الأولى التي سيطرت على جهاز الدولة إلى استغلال تناقضات المجتمع المدني ونقاط ضعفه الشديدة من أجل تخليد هيمنتها والتجديد لنفسها في الحكم. وفي غياب تبلور إرادة ذاتية لهذا المجتمع كان من الوهم تصور أن تقوم الفئة الحاكمة بمبادرة خاصة في سبيل تحويل الدولة من جهاز قهر وجمع بالقوة

إلى وسيلة لتعميق الوحدة وصهر العناصر المتنافرة. والواقع أن هذا الصهر هو جوهر مسألة تكوين الأمة في كل المجتمعات التابعة. وتحوُّل الفئات الحاكمة إلى العائق الأساسي اليوم أمام تطوير جهاز الدولة وممارسة السلطة بما يسمح بتحقيق هذا الصهر هو الذي يدفع إلى ظهور المعركة الديمقراطية الرامية إلى تحرير الدولة من الطبقة القائدة والفاسدة، ومن ثم اصلاحها، بمظهر المعركة الوطنية ويطابق بين هدفي الصراع القومي والديمقراطي.

وقد حاولت نخبات الجيل الثاني التي ورثت الدولة بالانقلاب أو الثورة، وكانت تنتمي في أصولها إلى طبقات مهمشة أو شبه مهمشة في النظام السابق، أن تطوِّر في اطار الصراع ضد النخبات الليبرالية خطاباً متمحوراً على بناء الأمة والقومية بالفعل وأن تطبِّق سياسة مختلفة عن السياسة الأولى وتجعل من الدولة وسيلة لتوحيد الجماعة الوطنية أو خلقها من العدم. وفي هذا السياق ومن أجل هذا الهدف حُوّلت السياسة من بحث عن التسوية والتعاون بين مختلف أطراف وفئات المجتمع لتحقيق أهداف ممكنة وواقعية إلى ثورة على هذا المجتمع وإرادة تحويل له بالقوة والقسر. والواقع أن ما نتج عن هذه التجربة، حتى قبل أن تسير نحو الانحطاط والتفسخ والفساد الذي يزكم الأنوف، هو عكس ما كان يتوخى منها تماماً. فباسم بناء الدولة والأمة تم التخلي كلياً عن استقلالية المجتمع المدني، بل إنكار حق هذا المجتمع في الوجود. وهكذا اعتقدت الفئة الحاكمة «القومية» ان من حق الدولة وواجبها التدخل في كل صغيرة وكبيرة من حياة المجتمع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية. فالسلطة المركزية تبيح لنفسها دون أي مراقبة أو قيد، إعادة تشكيل علاقات الملكية في الاقتصاد، كما تبيح لنفسها أن تقرر نوعية الخطابات التي ينبغي للإمام أن يلقيها في المسجد والعقائد والتفسيرات والأفكار التي ينبغي للمواطن الصالح أن يؤمن بها ويتداولها في السر والعلن. والواقع أن إلغاء كل استقلالية للمجتمع المدني وتحويل أي ممارسة أو نشاط فردي أو جماعي، ثقافي أو اجتماعي أو اقتصادي، إلى نشاط ذي طبيعة سياسية، أو تسييس المجتمع المدني بشكل كامل، لم يعمل على تغيير هذا المجتمع بقدر ما دفع إلى خلق الدولة الشمولية والسلطة المطلقة التي قادت الاقتصاد والثقافة والفكر إلى الانهيار الكامل. فبقدر ما كانت الدولة تطمح إلى التغيير، أي إلى تغيير واقع المجتمع المدني المتنافر، كانت تجنح إلى احلال السياسة محل الثقافة والاقتصاد والمجتمع وتقضي بالتالي على مستويات أساسية، وإن كانت متأزمة، من مستويات تنظيم التجربة والممارسة الاجتماعية. وبالقضاء على قوانين العمل الاقتصادي وقوانين التفاعل الثقافي والفكري وقوانين التراتب والتواصل الاجتماعي، وإحلال بيروقراطية الدولة، المتشابهة والمتماثلة، محل العناصر الفاعلة في كل ثنايا المجتمع، عمّ الموت كل مكان، ولم تلبث الدولة أن وجدت نفسها تعيش في فراغ شامل. لقد أجهزت البيروقراطية على الحياة وعلى القوى الحية والمتصارعة للمجتمع المدني التي تغذيها، كما يجهز الجراد على الحقول الخضراء ويأتي عليها على بكرة أبيها.

ولعل الدرس الأهم لهذه التجربة هو أن الدولة الشمولية المتسلطة لم تشكل أي حل لما يعانيه المجتمع المدني العربي الهجين. وبدل أن تعالج التشوّه الجزئي أجهزت على الجسد كله. ولكن ما هو أخطر من ذلك هو أن القضاء على المجتمع المدني، بصرف النظر عن

الخراب الهائل الذي حصل، عندنا وعند دول الكتلة الشرقية التي دخلت في مسلسل مماثل، لم يساعد على تقدم السياسة ولا على تطوير منطقها الداخلي وعقلانيتها، ولكنه قاد في الوقت نفسه إلى انحطاطها واخضاعها إلى منطق المجتمع المدني نفسه. وهكذا أصبحت الدولة مؤسسة خاصة، توظف سيطرتها المطلقة وتغلغلها في كل ثنايا المجتمع من أجل خدمة مصالح الفئة الحاكمة، وليس من أجل تعظيم المصالح العامة. وصارت تنظر إلى أي حركة أو نأمة أو إشارة تصدر عن المجتمع المدني على أنها معارضة سياسية ورفض لسلطة الدولة وتهديد مباشر لوجود الأمة والقومية والثورة. ودفعها ذلك إلى الانكفاء بشكل أكبر على نفسها وقواها الردعية الخاصة وتنميتها، وبالتالي تخصيص القسم الأكبر من موارد الدولة لا لتوفير حاجات المجتمع وإنما لتعظيم وسائل القضاء عليه. لقد تحوّلت دولة التثوير الكامل إلى دولة الفتك الشامل. وصار التفنن في اكتشاف أو اختراع وسائل الارهاب والقهر الجديدة، والدخول إلى أعمق دخيلة الفرد وهتك حرمته النفسية والخاصة ـ قانون الأحوال الشخصية الفعلي، والتعبير عن الهوس اليومي والجامع لدى السلطات الحاكمة وخوفها من ظهور المعارضة. وبعكس ما كان متوقعاً، لم تنفع تشنجات المجتمع الذبيح وردود أفعاله العصبية في اقناع السلطات القائمة بضرورة التراجع عن هذه السياسة، ولكنها بقدر ما كانت توحي لها بأن نبع المقاومة لا يزال حياً، وتعزز لديها الاعتقاد بعجزها عن التحكم بالمجتمع، كانت تدفعها إلى جعل السياسة استراتيجيا خاصة بالثأر والانتقام. والحال أن ما نحن بصدده اليوم هو مواجهة منظمة وشاملة بين مجتمع تختمر فيه بسرعة إرادة التمرد الشامل على الدولة، ودولة لا هدف لها سوى البحث عن أفضل السبل لخنق المجتمع وإحصاء أنفاسه عليه وتجهيز وسائل الحرب واغتنام كل فرصة داخلية أو خارجية لتدعيم معسكرها. وفي المحصلة ليس أمام الدولة من خيار إذا أرادت أن تستمر في اخضاع المجتمع لإرادتها بالقوة إلا تدميره الكلي. ولا يكمن المخرج من هذا الوضع في إزالة الدولة أو القضاء عليها وإنما في تحويل الإرادة التي تسيّرها من إرادة خارجية، مرتبطة بعصبة أو عصابة، إلى ارادة داخلية، أي نابعة من المجتمع ذاته وتابعة له.

هذه العلاقة الاستثنائية بين الدولة والمجتمع المدني هي التي تفسّر الأزمة التي يعيشها الفكر السياسي العربي التقليدي، كما تفسر أزمة الممارسة السياسية عامة وفي مقدمتها إخفاق الهيئات والمؤسسات المدنية والأحزاب في مواجهة هذا الوباء الحقيقي للدولة القهرية. وهي التي تفسّر أيضاً كيف ارتبط في العقد الماضي التصدي لهذه الدولة بفكرة إحياء المجتمع المدني ومؤسساته القطرية. فالمؤسسات المدنية، وبالتالي العلاقات الاجتماعية التي تبنيها بين الأفراد والجماعات، هي التربة التي تنشأ فيها السياسة كعلاقة رسمية مركزية، وتستمد منها نشاطها وحيويتها. وإذا قتلت هذه العلاقة، أي إذا جرفت التربة كما حصل عندنا، لم يعد هناك لا فكر ولا اجتماع ولا اقتصاد، وفقدت السياسة بالتالي مبرر وجودها وغايتها. أي باختصار إذا اغتيل الانسان داخل الانسان زالت من الأصل الحاجة إلى ايجاد نظام يساعد على توجيه وتسيير وإدارة حياته وجهوده المادية والمعنوية.

وقد ذكر الكثير عن أسباب أزمة المعارضة العربية وتنظيماتها المختلفة. وما لا شك فيه

أن هذه التنظيمات تفتقر إلى عناصر عديدة لا بد منها لقيام أي نشاط سياسي أو مدني فعال، وفي مقدمتها الوعي والرؤية الصحيحة الموضوعية والقدرة التنظيمية. لكن ما لا شك فيه أيضاً أن هذا الافتقار لا ينبع من نقائص ذاتية تتعلق بالأشخاص أو الفئات المبادرة بقدر ما يرتبط بالنظام السياسي الاجتماعي القائم نفسه. إنه يتعلق بالمفهوم السائد عند السلطات والمثقفين والعناصر النشيطة من النخبات الاجتماعية عن وظيفة السياسة والمجتمع المدني معاً، ونظرتهم إلى المؤسسات والمنظومات الشعبية ودورها.

ولعل النتيجة الرئيسية لممارسة هذا المفهوم من قبل النظام السياسي الذي عرفته الأقطار العربية على اختلاف تجاربها وتكويناتها، والذي يقوم على الخوف من المجتمع المدني لتنافره، والعمل بكل الوسائل لقمعه ومنعه من الحركة والنمو، وفرض الحصار عليه، هي توحيد السلطة عامة في المجتمع كمقدمة لاحتكارها المطلق من قبل الفئة الحاكمة. والمقصود بالتوحيد هو التوحيد في بنية السلطة ذاتها وجعلها جميعاً سلطة سياسية، ثم بالضرورة سياسية - بيروقراطية، ومنع نشوء أي شكل من أشكال السلطة الاجتماعية التي تقوم على انتاجها والتعامل بها والمنافسة عليها كل المؤسسات الأهلية أو المدنية. والواقع أن تدمير المجتمع المدني لا يعني شيئاً آخر سوى تدمير هذه السلطات المدنية الوسيطة وحرمانها من التكون وإلغاء مبدأ وجودها حتى لا تشكل حاملاً ممكناً لبذور بناء سلطة سياسية جديدة معارضة تحدّ من سلطة الفئة الحاكمة أو تهدّد احتكارها المطلق لسلطة الدولة. ولا يقلل من قيمة هذا التدمير أن هذا النظام أو ذاك قد أبقى على واجهة للمعارضة الشكلية في بعض الأقطار، فقد كان الهدف من هذه المعارضة أن تغطي على انعدام السلطة المدنية وغياب المبادرة الذاتية الاجتماعية.

والحال أن أي مؤسسة لا سلطة لها لا يمكن أن تخلق أي رهان حقيقي داخلها ولا يمكن أن تثير أي جاذبية ومنافسة. إن الاخفاق في بناء المؤسسات الأهلية والأحزاب المعارضة الجديدة نابع من حقيقة أنه ليس من الممكن في اطار المفهوم السائد للسياسة بناء سلطات اجتماعية جزئية أو شبه سياسية من دون الصدام المباشر والشامل بالدولة القائمة. وهو ما يلغي مبدأ العمل المدني من الأساس ويلحقه كما حصل بالفعل بالسياسة والدولة. وكانت سيطرة الدولة على ميادين هذا العمل المدني جزءاً من تأكيد مشروعية وجودها، باعتبارها سلطة التحكم الشامل، في ظرف انعدام أي مشروعية أخلاقية أخرى لها. ولذلك أيضاً لم تنمُ في المجتمعات العربية في العقدين الأخيرين إلا القوى التي نشأت منذ البداية خارج الشرعية القائمة وبمعزل عنها. وهي تعاني اليوم، بعد أن أصبحت قوى مؤثرة، من قوانين هذا النظام ذاتها. فهي إما أن تنضوي تحت رداء الشرعية، أي تلغي نفسها كقوى مستقلة، أو تقبل بمبدأ الحرب الشاملة والمعلنة مع الدولة القهرية.

إن أي سلطة مدنية لا يمكن أن تنمو وتستمر من دون أن تحتفظ بحد أدنى من الاستقلال الذي يتيح لها أن تقيم رهانات خاصة تتأسس عليها علاقات اجتماعية متميزة. فإذا اعتبر النظام القائم أن مثل هذه الرهانات ليست ممكنة أو مقبولة نظراً لما تنطوي عليه من

مخاطر على وحدة الارادة السياسية أو بقاء الدولة والنظام، وحرمها بالتالي من هذا الحد الأدنى من الاستقلال الذي يجعل لسلطتها قيمة ذاتية، لم يبقَ أمام هذه المؤسسات إلا أن تختار بين التخلي عن طبيعتها كأطر حرة أو مستقلة نسبياً لبلورة النشاطات والسلطات الاجتماعية الوسيطة والمدنية، أو أن تتحول، إذا أرادت الحفاظ على وجودها بأي ثمن، إلى تابع لسلطات قائمة حقيقية أو تضع نفسها تحت حمايتها، وتصبح أداة من أدوات السلطة السياسية. فهي لن تستمر وتكسب مصداقيتها إلا إذا علقت نفسها بسلطة ذات مصداقية، أي ذات محتوى وجدوى، وهي هنا سلطة الدولة أو الحزب الذي يملك جزءاً من سلطة الدولة.

لكن من الطبيعي عندئذ أن تتغير غايات هذه المؤسسات والحوافز التي تدفع الأفراد إلى الانخراط فيها والعمل في اطارها. وقد دلّت التجربة التاريخية أن المؤسسات الأهلية التي لم يكن لها مقوم آخر غير التعامل مع الدولة والعمل في ظلها لم تستطع أن تطور أي رهان حقيقي يستمد قيمته من نشاطها المعلن بقدر ما أصبحت إطاراً جزئياً أو فرعياً للتنافس والصراع السياسي الذي يتّسم وحده في هذا النظام بالأصالة والجدوى. إن الحافز الرئيسي الذي يحفز الأفراد على الانخراط في نقابات الحكومة القهرية، والحديث هنا عن الانخراط الطوعي طبعاً، هو السعي إلى استخدام النقابة كوسيلة للنفاذ إلى السلطة والصعود السريع إلى المناصب السياسية. ولذلك كان من الصعب الإبقاء على مثل هذه المنظمات من دون خلق رهانات جزئية موازية ترتبط أساساً بتوزيع المنافع المادية أو استغلال الأمراض النفسية والنزعات الشخصية المتطرفة، ومن دون العمل على تنمية قيم الانتفاعية والوصولية والارتزاق. وهذا هو مصدر التخريب والإفساد الذي عرفته النظم والنخبات الوطنية، وهو القاعدة التي تفسر تعميم الفساد والخراب الأخلاقي والسياسي والاجتماعي الراهن. ينطبق هذا على المنظمات المهنية كما ينطبق على الأحزاب والمنظمات الشعبية التي عرفها العديد من المجتمعات العربية، ويفسر النمو الثابت والجماعي والعام لقيم الانتهازية والنفعية والوصولية التي عمّت الطبقة السياسية والنخبة العربية من الخليج إلى المحيط. فهذا النمو لا يعبّر عن عطب أخلاقي لدى كل فرد من أعضاء هذه النخبة بقدر ما يعكس في عمومية تأثيره منطق النظام العام وتوظيفه الفساد كآلية سياسية وبنية من بنى النظام المدني القائم.

إن أصل الفساد في كل المجتمعات لا يكمن في حقيقة الأمر إلا في وضع مؤسسات المجتمع المدني ومصالحه في خدمة مصالح النخبات المتنافسة على السلطة، أي في جعل العمل الاجتماعي وسيلة للصعود إلى المناصب العليا بدل أن يتحول الصعود إلى هذه المناصب واحتلالها الشرعي إلى مصدر لخدمة المجتمع المدني وتنمية نشاطاته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولا يختلف الوضع اليوم عما كان عليه منذ سنوات. لكن الأمر الجديد هو أن المجتمع الدولي الذي يغذي تفكك المجتمع المدني العربي ويمنعه من التبلور والانصهار وتحقيق التوازن الداخلي هو في طريقه اليوم إلى أن يطور وسائل جديدة لم نعرفها من قبل للتدخل العسكري والسياسي والثقافي حتى يمدّ في قدرته على التحكّم بالمجتمع المدني العربي والسيطرة عليه من الداخل.

وإنه لمن غرائب التاريخ ومفارقاته أن يبدو عامل التخريب والتهديم عامل بناء أو تشجيع على البناء. إن الحديث المتزايد في الدول الغربية عن الديمقراطية وحقوق الانسان، بل ضغطها من أجل ذلك لن يساعد إلّا على تعميق ارتباط المجتمع المدني المحلي بالخارج أيضاً، وبالتالي التحكّم به من الخارج مادياً ومعنوياً. وفي هذه الحالة ليس من الممكن قيام نظام سياسي ذي حد أدنى من الفاعلية والمصداقية قادر على معالجة تناقضات المجتمع الذاتية. وليس هناك امكانية لبناء النظام المدني من دون بناء الدولة كمعالجة له، أي من دون أن يحصل التفاعل بين الاثنين، فهما مفهومان متميزان لكنهما واقعان متلازمان. إن الدولة لا تقوم دون مجتمع مدني تستمد منه قيمها وقواها وسياساتها، وبالتالي من دون أن تتمتع بالحد الأدنى من السيطرة عليه، معنوياً ومادياً، كما أن المجتمع المدني لا وجود له كمجتمع متميز في الدائرة العالمية من دون حماية الدولة. إن الديمقراطية ليست الثمرة المباشرة لهذا المجتمع المدني الحديث أو القديم أو ذاك، ولكنها ثمرة التطابق والاتساق الجدلي والدينامي بين نمط من أنماط المجتمع المدني وابداعاته السياسية المركزية، أي بين البنى السياسية التمثيلية والبنى المدنية النابعة من انحلال العصبيات العائلية والعشائرية وتدعيم قيم الفردية والحرية الشخصية. ولا تحصل الدكتاتورية في المجتمعات الحديثة إلا بسبب انعدام هذا التطابق والتوافق سواء بسبب تخلّف الرأسمالية وبالتالي اعادة توظيف العصبيات القديمة في سياق جديد سياسي، أو بسبب انعدام البنى التمثيلية الفعلية، أو أخيراً بسبب عدم التفاعل الحقيقي بين البنى المدنية والسياسية. ولن يكون للتدخل الخارجي نتيجة أخرى إلّا زيادة الهوّة بينهما بهدف استتباع الدولة والمجتمع معاً وتحويلهما إلى أداة في الاستراتيجيا العالمية للدول الكبرى.

إن الدكتاتورية ليست مرتبطة إذن بالبنى المدنية القديمة، وليس لها أي علاقة بنظم الاستبداد السابقة. إنها تعكس التناقض والانقسام الذي خلقته الرسملة غير المكتملة أي المشوهة في المجتمعات العربية، ومن ثم انعدام أي اتساق وتفاعل وتناغم داخل مؤسسة المجتمع المدني نفسه. وبالمثل لا تنبع الديمقراطية من البنى المدنية الحديثة عفوياً، النقابية أو الفردية، بل من الواضح أن هذه البنى الحديثة هي التي شجّعت ولا تزال على تعزيز السلطة القهرية سواء من أجل تأكيد نفسها ضد أشكال التنظيم المدني السابقة أو بحثاً عن ممارسة وتحقيق قيمها الذاتية الجزئية في اطار احتواء الدولة والسياسة لها. وهو الأمر الذي نشهده في افتقار هذه المؤسسة المدنية إلى الاستقلالية الفعلية عن الأحزاب والمنظمات السياسية. بل إن تطورها ونموها بقيا رهينين بتعلقها بهذه الأحزاب.

وتؤكد تجربة دول العالم الثالث جميعاً، والدول الغربية قبل أن تصل إلى مرحلة النضج والاستقرار بسبب سيطرتها العالمية، ارتباط مراحل التخلخل في البنى الاجتماعية بنمو مفرط في النزوع إلى تكوين السلطة المطلقة والتنظيم السياسي القسري للمجتمع. والدولة الحديثة هي الإطار الذي نمت فيه السلطة الفاشية والنازية مثلما هي الإطار الذي نمت فيه السلطة الديمقراطية. وليس من المبالغة القول إن الحديث المتزايد اليوم عن المجتمع المدني، بمعنى تنظيمات المجتمع المدني الحديثة التي توضع في مواجهة التنظيمات المدنية القديمة، الدينية أو العائلية، يخفي نزعة تصفوية واستبعادية لا ينبغي التقليل من مخاطرها. وهذا لا يعني أبداً أن

البنى القديمة تخفي نزعة ديمقراطية. إن المقصود كما هو واضح هو تأكيد العلاقة بين النظام السياسي والنظام الاجتماعي المدني. إن كل نظام سياسي لا ينجح في خلق فرص تجاوز تناقضات المجتمع المدني والسيطرة عليها، وأهمها في البلدان الفقيرة اليوم التفاوت المرعب بين الطبقات، يسقط لا محالة تحت أقدامها ويتحوّل بالضرورة إلى نظام قهري. والمشكلة في المجتمعات العربية كما ذكرنا هي عدم وجود مجتمع مدني متسق أساساً، وانقسام هذا المجتمع وتشتته بين نزوعَين متعارضَين يشدّه الأول نحو الاندماج بالخارج ويدفعه الثاني في ردة فعله على الضغط الخارجي إلى العودة المستمرة نحو الماضي.

ثالثاً: كيف يمكن إعادة بناء المجتمع المدني العربي، إذن؟

هذا السؤال يقودنا إلى العوامل الداخلية. ولا يمكننا في هذا المجال أن نستمر في التأمل النظري من دون التفكير في التجربة العملية التي قمنا بها في العقد الماضي عن وعي وتصميم. فمنذ نهاية السبعينيات أصبح الاعتقاد قوياً لدى البعض منا، أنه لم يعد من الممكن مواجهة السلطة القهرية الشمولية في بعض الأقطار العربية على صعيد العمل السياسي نفسه، ذلك أن الدولة قد سدت عملياً كل منفذ للعمل السياسي العام، أي الذي يتخذ من تغيير السلطة أو حتى تعديل سلوكها منطلقاً لتفكيره وممارسته. ومن هنا اعتقدنا أن الطريق الوحيد للالتفاف على هذا الحصار الشامل الذي نجحت السلطة القائمة في فرضه على المجتمع، وعلى كل عمل سياسي، هو العودة إلى إحياء وتشغيل البنى الاجتماعية المدنية ما تحت السياسية كوسيلة لبث دم جديد في المجتمع وإعادة تكوين القوى الحية التي سوف تشارك في المستقبل، وعندما يحين الوقت وتسنح الفرص، في العملية السياسية التغييرية. وقد حاولت أنا نفسي أن أطوّر هذه الفكرة منذ منتصف السبعينيات ووضعت من أجل ذلك كتابيَّ: **بيان من أجل الديمقراطية**، **ومجتمع النخبة** في نقد ايديولوجية الحداثة. وكانت استعادة فكرة المجتمع المدني ونقد التمركز والتمحور في العمل الوطني حول الدولة، والدعوة إلى العودة إلى المجتمع نفسه أهم ما جاء فيهما. وكنا نعتقد، أن من الممكن المراهنة في هذا على أن السلطة المركزية لن تشعر بالخطر الشديد على وضعها ووجودها عندما يتعلق الأمر بإحياء التنافس والصراع حول سلطات لا مركزية، نقابية أو دينية أو اجتماعية أو ثقافية.

والحال أن المجتمع كان قد سبقنا إلى اكتشاف الامكانات التي يختزنها الرجوع إلى المجتمع المدني، وفي مقدمته القوى الأكثر قلقاً وبحثاً عن التغيير فيه. وبينما كان المثقفون مترددين جداً في الابتعاد عن لعبة السياسة بالرغم مما أصبحت تمثله من ممارسة مازوشية أكاد أقول لا إنسانية، وبالأحرى نشاطاً خلاقاً، كانت الأوساط الشعبية ونصف الشعبية تعيد احتواءها الأطر الدينية، من مساجد وزوايا وطرق عبادة وتضامنات أخوية واجتماعية وعقائدية، لتقيم عليها أكبر ظاهرة من ظواهر إحياء المجتمع المدني التي عرفتها المجتمعات العربية في نصف القرن الأخير. أما القوى السياسية والاجتماعية التي كانت تحرك الأحزاب والتنظيمات القديمة، اليسارية والقومية فقد احتاجت إلى جهد كبير ووقت لا حساب له حتى

تقتنع بأن بناء جمعيات حقوق الانسان أو مؤسسات العمل الشعبي، يستحق الجهد ويؤلف عملا سياسياً اجتماعياً وليس جزءاً من إعادة إحياء العقيدة البرجوازية والليبرالية الرجعية. وبينما نجحت الحركات الاسلامية التي بدأت بما يشبه حلقات التدريس والتضامن في المساجد البعيدة عن أعين السلطة، في التحوّل بسرعة على اثر تفاقم أزمة السلطة القائمة إلى قوى سياسية كبرى، أخفقت التيارات القومية واليسارية عامة في أن تجعل من الروابط والجمعيات المدنية التي استثمرت فيها، وأهمها جمعيات حقوق الانسان، أطراً حية لتبلور وتجدد قوى المجتمع المدني. وباستثناء عدد محدود منها نجح في أن يحتفظ بالحد الأدنى من دعم المثقفين والقوى السياسية المحتاجة إليها، كما في تونس قبل التغيير، وجزئياً في المغرب، وفي الجزائر بعد التغيير، تحوّلت معظم هذه الروابط إلى بنى بيروقراطية ميتة لا روح فيها ولا قيمة لنشاطها. ولم يكن السبب عجز هذه الروابط نفسها ولكن افتقار النخبة الحديثة، التي كانت المراهنة عليها في التثمير في هذه المؤسسات والانخراط بها، للحماسة والرغبة والاستعداد لتغيير طرق تفكيرها القديمة البالية وعملها. لقد كان من الصعب عليها التخلّي عن المراهنة المطلقة والثابتة التي خبرتها من قبل على الدولة، سواء من أجل الاحتفاظ بالمنافع والمصالح القائمة أو من أجل سد الطريق على الخصوم السياسيين الجدد.

ولكن لا الحركات الاسلامية التي نجحت نجاحاً كبيراً أحياناً في إعادة إدخال المجتمع في السياسة عن طريق احتواء وتنشيط أطره المدنية، وليس الدينية العقيدية فقط، ولكن أيضاً التعاونية والتضامنية والعائلية، أقول لا هذه الحركات نجحت في فرض التراجع على السلطة المركزية وتجديد السياسة المدنية، ولا حركات حقوق الانسان، التي راهن عليها البعض القليل منا، ساهمت مساهمة حقيقية في فتح طريق الاصلاح. ليس من المبالغة القول إن عقداً من العمل على هذا المنوال قد أوصلنا إلى مأزق وطريق مسدود جديد. وقد عبّر عن ذلك التأييد الواسع الذي لقيه المشروع العسكري العراقي عند الجمهور العربي الذي وجد فيه الأمل الوحيد في فرض التغيير وتحريك الأوضاع الساكنة، كما عبّر عنه أيضاً التراجع السريع للأنظمة السياسية، التي بدت في مرحلة أولى وكأنها أحست بالمأزق وسعت إلى تجديد طرق الحكم في اتجاه الديمقراطية، نحو نوع جديد من الأنظمة الفاشية والعسكرية. لقد قاومت الدولة والسلطة المركزية القهرية كل محاولات التغيير التي قامت على المراهنة على تشغيل منابع القوة في المجتمع المدني. وهذا لا يعني أنها لم تهتز ولن تهتز أبداً. بل إن ضغط الحركة الدينية قد عمّق من أزمتها كما لم يحصل من قبل وسوف يزيد لا محالة من تفككها. ولكن تقدم العمل الوطني لم يعد ممكناً من دون التفكير والتأمل العميق بالتجربة السابقة وبلورة استراتيجيات جديدة تتفق والأوضاع الطارئة. ولعل السبب الرئيسي في اخفاقنا في الخمسة عشر عاماً الماضية في فرض التحويل الديمقراطي نابع من تردد الطبقة الوسطى والقوى السياسية المرتبطة بها، العلمانية كما يقال، في الاستثمار الفعلي في المجتمع المدني، والاستمرار على خط المماحكة السياسية والتثبت على استراتيجيا الحركة القومية واليسارية التقليدية التي تصنم الدولة ولا ترى بديلاً عن العمل لها والتعامل معها وبها.

وبالرغم من أنه لا يزال من المبكر استخلاص دروس هذه التجربة التي لم تصل إلى نهايتها بعد، فإن هناك على الأقل ملاحظتين يمكن الإشارة إليهما. الأولى أنه، وبسبب التدويل العالمي لنظم الاجتماع المدني والسياسي معاً، أي لوجود الدولة ذاته كما دلت على ذلك حرب الخليج، لم يعد من الممكن استمرار المراهنة على المجتمع المدني كما نظرنا إليه في السابق. إن الدولة قادرة في اطار التحالفات الدولية التي تستطيع أن تحصل عليها اليوم على سحق إرادة أي مجتمع مدني، مهما كانت قوته، وفرض العبودية والاستسلام عليه حتى لو كانت نتيجة ذلك الانهيار الاقتصادي والدمار العام، كما هو حاصل اليوم في معظم المجتمعات العربية. لقد فقدت النخبات الحاكمة أي شعور وطني ولم يعد يحركها إلا شعور الأمن والحفاظ على نفسها ومصالحها ووجودها في الحكم.

وقد بينت التجربة أن مؤسسات المجتمع القديم قد فقدت فاعليتها ومقوماتها الذاتية. وهذا ما يعكسه الجنوح السريع للحركات الاسلامية إلى التشمير في السلطة والتحوّل إلى أحزاب سياسية. وفي المقابل لم تظهر مؤسسات المجتمع المدني الحديث أي قدرة على أن تقوم بنفسها وتعمل باستقلال عن الدولة ومن دون حمايتها وكفالتها. وإذا كان من الصعب بعد على المجتمع المدني العربي في تمزقه الراهن التوصل إلى توليد حركة مستقلة قوية وقائمة بذاتها نتيجة انعدام فرص الإجماع الممكن والتفاهم فيه، فإن العودة إلى إحياء العمل السياسي سوف تكون حتمية في السنوات القادمة، وفي الظروف وحسب المعايير التي تفرضها الدولة والسلطات القائمة في كل قطر ومنطقة. وهذا لا يمنع احتمال التفاهم بين النخبات الاجتماعية المختلفة كما لا يمنع احتمال لجوئها إلى وسيلة الحرب الأهلية. ولن يكون هناك امكانية لتجاوز مخاطر الحرب هذه إلاّ إذا تحقق مسبقاً، في السنين القادمة، تجديد جذري لمفهوم السلطة والسياسة واصلاح عميق وحقيقي للدولة.

وهذا يعني أن عمليات اعادة تجديد المجتمع المدني بالعمق، أي على مستوى القيم والأخلاقيات والثقافة يجب أن تترافق اليوم باستراتيجية تآلفات كبرى لتغيير السلطة وتجديد بنى الدولة ومفهومها ووسائل عملها. وإذا كانت فكرة السياسة قد تمحورت في العقود الماضية حول عملية الاستيلاء على الدولة كما لو كانت الحصن الذي يشكل التحكّم به السيطرة على العملية الاجتماعية كلها وقلب جميع المعايير، وهذا أحد الأوهام الكبرى للفكر الثوري الماضي، فإن من غير الممكن اليوم الاحتفاظ بدعم الجمهور والمجتمع المدني وكسب ثقته من قبل النخبات الجديدة الراغبة في التغيير من دون طرح مشروع منطقي واقعي وعملي عقلاني للتغيير السياسي. ولكن المشكلة الكبرى هي في طرح هذا المشروع، وقبل ذلك في اعادة تحديد معنى المجتمع المدني ومعنى المجتمع السياسي وحدودهما.

فلا بد أن ندرك أن تدعيم المجتمع المدني لا يرتبط بالقضاء على الدولة أو حتى، بالضرورة، بإضعافها كمقر للسلطة المركزية. فالمشكلة الكبرى لا تكمن في الدولة فحسب ولكن أيضاً وفي البداية في بنية المجتمع المدني. والنقد الرئيسي الذي يمكن توجيهه إلى الدولة الاستبدادية والشمولية التي بررت نفسها دائماً وبرر المجتمع والرأي العام وجودها بضرورة

استخدام القوة لمعالجة تناقضات المجتمع المدني هو أنها لم تستطع بالضبط تحقيق هذه المهمة. والكسب السياسي الرئيسي للوعي السياسي العربي هو إدراك أن القهر والقمع لا يشكلان وسيلة ناجعة لمواجهة حاجات تطوير المجتمع المدني وتنظيمه.

ولذلك أيضاً، ومن هنا، ينبغي التمييز بين شعار المطالبة بإحياء المجتمع المدني الذي يتوقف عليه إعادة تكوين القوى الاجتماعية والفكرية الضرورية للعمل السياسي وبين شعار الديمقراطية الذي يتعلق بموضوع معالجة الدولة نفسها كوسيلة لا بد منها لإيجاد المخرج السليم لتناقضات المجتمع المدني. إن الديمقراطية ليست ولن تكون، في هذا المنظور، التجسيد الطبيعي لإحياء المجتمع المدني أو اعادة الاعتبار إليه، ولكن قبل ذلك وأهم من ذلك الدواء السياسي لمعالجة مشاكل هذا المجتمع المدني والتغلّب عليها. فمعالجة مشاكل المجتمع المدني لا تتحقق من ذاتها ولكنها تحتاج إلى الدولة، والمطلوب تحديد نوعية هذه الدولة التي تستطيع بالفعل أن تقدم الجواب الصحيح والسبل الكفيلة بتحرير المجتمع المدني من تناقضاته وتفجير طاقاته وإمكاناته التي لا تشكل شيئاً آخر إلا الطاقات المادية والفكرية للمجتمع. إن الحل لا يكمن إذن في رفض الدولة ولا في المعارضة بين الدولة والمجتمع المدني، ولكن في تغيير الدولة ذاتها من الداخل، أي في تبديل نمط الارادة التي تسيّرها، وتحويلها من إرادة خارجية، مرتبطة بعصبة أو عصابة، إلى إرادة داخلية، أي نابعة من المجتمع ذاته وتابعة له. وإذا لم ننجح في فهم هذه الاشكالية الخاصة بالمجتمع المدني والدولة، وبشكل خاص، مشكلة أن الموضوع يتعلق بالمجتمع المدني كما يتعلق بالدولة، لن يكون من المستغرب أن ينقلب الفكر السياسي العربي مرة أخرى، عندما يكتشف صعوبة ترسيخ الديمقراطية في إطار استمرار النمط الراهن للمجتمع المدني، على نفسه من جديد ويعود إلى تأكيد الطابع الحتمي والضروري للسلطة الشمولية والاستبدادية. والواقع أن هذا الانقلاب يكاد يبدأ قبل أن نشرع في السير في اتجاه الديمقراطية. فليست عملية استبعاد القوى الاجتماعية الاسلامية الجديدة من مفهوم المجتمع المدني بعد خلط هذا المفهوم بالسياسة، إلا وسيلة تسعى النخبة الحاكمة أو السائدة من خلالها إلى إعادة الشرعية إلى سياسة القهر والاستبعاد باسم ضرورة حماية المجتمع والاحتفاظ بوحدة السلطة والدولة، حتى لو صبغت هذا الخطاب الاستبدادي الجديد بصبغة الدفاع عن مجتمع مدني جعلته مساوياً للقوى السياسية التي تمثلها أو تدعّمها ومطابقاً للنخبات الملتفة حول الدولة.

أما الملاحظة الثانية فهي أنه من غير الممكن مواجهة التغيير عامة في الظروف الراهنة لتدويل عالم الانتاج الاجتماعي والاقتصادي والرمزي على قاعدة التشتت القائم للقوى ومن منطلق العمل القطري المحدود والدولة الصغيرة. وتفرض ثورة المعلومات والاتصالات على جميع الشعوب اليوم، التفكير بالمعايير القارية الكبرى وليس بمعايير الدول والتكوينات الرسمية المجردة. إن الدول الصناعية الكبرى دون استثناء، من الولايات المتحدة التي وحّدت اقتصادها مع كندا والمكسيك، إلى اليابان التي تجمع حولها النمور الآسيوية الجديدة، إلى أوروبا التي تستعد لعصر الوحدة الاقتصادية الشاملة، إلى الاتحاد السوفياتي الذي يسعى

بجميع الوسائل إلى الاحتفاظ بوحدته المهددة، تفكر بمعايير القارات والمدنيات: كالمدنية الأمريكية والمدنية اليابانية والمدنية الأوروبية. لكن إذا كانت هذه الدول نفسها تعمل المستحيل لإبقاء العمل في الأقطار الصغيرة داخل نطاق الحدود الوطنية التقليدية، وقد أصبح عملاً لا جدوى منه في حسابات التنمية الحضارية الشاملة، فإن النظم الحاكمة تذهب أبعد من ذلك بسبب سياستها وتفرض على الشعوب من خلال مخاوفها الأمنية تقليص العمل الوطني ذاته وعدم التفكير أبعد من منطق المصالح والحاجات الشخصية والجزئية والعائلية.

إن اعتبار المدنية هي الوحدة الأساسية وليس الدولة هو جزء من الاستراتيجيا العالمية التي تتبلور اليوم. فالأقطار التي سوف تنجح في تجاوز التقسيم التقليدي الماضي للدول والوصول بالتالي إلى توحيد المجال أو الفضاء الثقافي والحضاري الذي يجمع بين شعوبها ويميزهم عن غيرهم هي التي سوف تحظى بالمكانة الأفضل في تقسيم العمل العالمي المتزايد وتضمن لنفسها أفضل الفرص لدفع عملية التنمية الحضارية في العقود القادمة من معايير المنافسة العالمية المنظورة.

ولا ينبع تطوير هذه الاستراتيجيات الكبرى من التأمل الفكري المحض وليس هو ثمرة للارادة الذاتية. إن التدويل الراهن للعملية الحضارية أو ما يطلق عليه البعض عولمة الاقتصاد والعلاقات السياسية والثقافية عامة يعمل لا محالة على تطوير اتجاهين متناقضين. الأول ايجابي هو ما تفيده ثورة المعلومات والاتصالات في تقديم فرص التوحيد الفعلي للفضاءات الكبرى الثقافية التي كانت الوسائل القديمة عاجزة عنها. وفي ما يتعلق بنا، ليس هناك أدنى شك أن هذه الثورة سوف توحد التفكير العربي والمشاعر العربية، سواء أقام بذلك العرب أنفسهم من خلال استغلال التقنيات الجديدة، أو قامت به الدول الصناعية الكبرى التي سوف تستغل ثورة الاتصالات لتعميق سيطرتها وتوسيع نفوذها في المجال العربي. وفي جميع الأحوال سوف يتعرّض الشعب العربي لتأثيرات موحدة أكثر فأكثر. ويتوقّف على مبادرتنا العربية نحن تحديد طبيعة هذه التأثيرات، أي محتواها الذي يمكن أن يكون توحيد العرب على منطق التبعية والاستهلاك من خلال البرامج المستوردة أو الخارجية المفروضة وغير المختارة وبث قيم الدونية واجترار العجز والأسى وانحلال الشخصية الثقافية والقومية، أو توحيدها من منطلق الشعور بالكرامة الثقافية والسيادة وضرورة التنمية الثقافية والحضارية.

أما الاتجاه الثاني، فإنه نابع من الأول ويقوم على تعميق تواصل النخبات الحاكمة وغير الحاكمة بالنظام العالمي السائد وتمثلها قيمه وانفصالها المتزايد عن شعوبها وبالتالي امكانية تحويلها إلى أدوات لتطبيق السياسات الخارجية والأجنبية. ومن أجل ذلك تبذل الدول الأوروبية جهداً متميزاً لتغير عقلية وثقافة هذه النخبات وجعلها تخجل من ثقافتها وقيم شعوبها. وفي هذا السياق يتم الآن تطوير استراتيجيا واعية وشبه رسمية لتدمير عنصرين وقيمتين رئيسيتين في المدنية العربية كلها، أعني مفهوم الوحدة أو التضامن العربي ومبدأ إحياء الثقافة العربية والانتماء إلى حضارة الاسلام. إن الجهد المكثف الذي تبذله دوائر الثقافة الغربية الرسمية وغير الرسمية لإظهار الاسلام بمثابة المصدر الأول لما يعيشه النظام العربي

الراهن، السياسي والاقتصادي والأخلاقي من عيوب وعاهات، وجعل التخلي عن الاسلام هو شرط التمدن أو التعامل السلمي والسليم مع الغرب، ليس إلا جزءاً من استراتيجيا الحرب الحضارية والمواجهة الشاملة التي تتبلور وتتنامى تحت أنظارنا، والتي تدرك أن السيطرة على الجماعات الكبرى أو منعها من التقدم يستدعي حل شخصيتها ودفعها إلى التخلي عن القيم الأخلاقية والرمزية التي تكوّن لحمتها العميقة. وإذا لم ننجح نحن في استغلال فرص التقدم الذي تتيحه ثورة الاتصالات لصالح بناء الفضاء العربي المستقل، وهو جوهر المجتمع المدني المعاصر، فإن ثمار هذا التوحيد سوف تقع في أيدي الدول الكبرى التي ستنجح في استتباع الفضاء الثقافي العربي. وهذه المرة لن يكون التقسيم جغرافياً كما حصل في القرن الماضي، أعني قرن الاستعمار، ولكنه سوف يكون اجتماعياً وقطاعياً. فكل دولة كبرى سوف تحظى بتأييد قسم من الرأي العام أو شريحة من شرائح النخبة المحلية. وفي هذه الحالة سوف نتحول إلى جسد تسيره رؤوس عديدة متنافرة ومتصادمة.

والخلاصة أن استراتيجية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي لم تعد ممكنة على أساس بناء بعض الجمعيات الصغيرة هنا وهناك. فقد تجاوزت مستلزمات هذا البناء ما يمكن هذه الجمعيات أن تقدمه، كما أن الأوضاع السياسية والأزمة العميقة التي تعيشها الدولة الوطنية تحتم الإعداد لاستراتيجيات كبرى تتعلق مباشرة بالسياسة. ولكن حتى في هذا المجال لم يعد من الممكن الاحتفاظ بالسياسة، أو النجاح في العمل السياسي وتحقيق أهداف التغيير المنشود من خلال التثبت على الدولة وسياسة الدولة، وإنما ينبغي رؤية السياسة في ما وراء الدولة وفوقها، أي في عملية توحيد وتنظيم المجال والفضاء العام للمدنية العربية ذاتها. فنحن نعيش في الواقع لأول مرة التقارب المتزايد بين المدني والسياسي وزوال الفوارق بينهما، بل تجاوزهما في مفهوم الاستراتيجية الشاملة التي تشكّل حاصل جمع وتنظيم هذه العناصر المختلفة المدنية والسياسية للجماعة الكبرى بهدف خوض الحرب الحضارية والانتصار فيها، أي حرب الابداع والتنمية والتفوق العلمي والتقني. وقد تحوّلت الدولة الصغيرة بالفعل من منظار التطور الراهن إلى عنصر من عناصر المجتمع المدني العالمي، وصارت وكالة أو إدارة محلية لتنظيم عمل الشركات والقوى الاقتصادية الأجنبية. وبقدر ما تفقد هذه الدولة سيطرتها الفعلية على العملية الانتاجية والثقافية سوف تفقد أيضاً سيادتها وتتحول إلى مقر لسلطة جزئية اجتماعية لا تملك مقومات قرارها. ومن الصعب على الدولة التي تصبح قطعة غيار في المنظومة الدولية الاقتصادية للرأسمالية أن تكون مصدر قيم السيادة والقانون التي يحتاج إليها بناء الأمة التي لا تقوم من دونها حرية.

وإذا كان من الصحيح القول إنه لا مجتمعَ مدنياً اليوم من دون نظام سياسي قادر على حماية هذا المجتمع من التخريب والاحتواء الخارجي الجدي والفعلي، فمن الصحيح أكثر أن لا سياسة اليوم في إطار-التنافس الراهن من دون تجاوز الدولة كما هي قائمة، والتفكير الجدي في التكلات الجيو ـ سياسية، أي في تكوين الكيانات الجماعية متعددة الدول والأقاليم. ويستدعي إحياء العمل السياسي الوطني إذن تكثيف الاستثمارات في العمل الفكري والثقافي

والاعلامي الهادف إلى خلق وحدة في الفكر والردّ على حاجات الاستهلاك الثقافي والعلمي والفني والابداعي على مستوى المدنية العربية كلها، وهذا هو اليوم أهم عمل سياسي، كما يستدعي تطور العمل الثقافي والعلمي خلق الأدوات السياسية والاجتماعية والمدنية التي تستطيع أن تساهم في تقديم اطار فعال للنشاط ما فوق الدولوي ـ القطري الذي تزداد الحاجة إليه بقدر ما تُظهر الدولة عجزاً أكبر عن فهم الطلب المتزايد على التضامنات والاستثمارات الحضارية الكبرى، والرد الايجابي عليها. إن بناء المجتمع المدني في الوطن العربي وفي كل قطر يتطلب اليوم بناء السياسة العربية في ما وراء سياسة الأقطار وبما يمكّن من تجاوزها والجمع بينها في الوقت نفسه. إنه يعني بناء الجماعة العربية نفسها، من حيث هي علاقة تجمع بين أفراد متعددين ومن حيث هي علاقة مع الخارج والعالم، تعبر عن آمال ومطامح ومصالح واحدة. وهو يعني تجديد استراتيجيات البحث والممارسة العربية، وتنظيم استخدام الدولة العربية القائمة كأداة في هيكلة الجماعة الكبرى وتنمية الوعي العربي. فليس المقصود إلغاء أحد، لا على صعيد الدول ولا على صعيد تعددية الأطراف في المجتمعات، ولكن ايجاد القاعدة التي تجعلها تعمل معاً وفي سبيل هدف واحد بدل أن تعمل واحدتها ضد الأخرى، يحيّد بعضها بعضاً وتستنزف طاقاتها الذاتية وقواها في تأكيد جزئياتها على حساب تأكيد وجودها وحقيقتها الكلية على الصعيد العالمي. إن المشكلة الأساسية ليست سياسية ولا مدنية حصراً، ولكن جيو ـ سياسية، أي بناء استراتيجيا المدنية العربية، كحاصل جمع وتفاعل الشعوب والدول والأقطار، في المواجهة الحضارية.

التعقيبات (١)

أسعد عبد الرحمن

برهان غليون معروف بأبحاثه العلمية الجادة ذات الطبيعة الفكرية النظرية، لكن غير التجريدية، المكرّسة لمعالجة الأوضاع العربية. وتماماً مثلما أنت لا تملك ـ أثناء قراءة كتبه وأبحاثه ـ الإفلات من قياس مضامين تلك الكتب والأبحاث في ضوء الواقع العربي المعاش في عالم التطبيق، فإنه أيضاً ـ في ما هو مؤكد بالنسبة إليّ ـ لا يكتب تلك الدراسات ذات المنحى الفكري النظري إلا وفي ذهنه أن يعكس فيها الواقع العربي كما هو قائم في حيز التطبيق الفعلي مع جهود دائبة لتجاوز ذلك الواقع. ومثل هذا الاستنتاج، سرعان ما يتعزّز ـ على نحو واسع ـ حين تقرأ بحثه الأخير: «بناء المجتمع العربي المدني: دور العوامل الداخلية والخارجية» حيث يعرض لتلك العوامل في بناء فكري نظري منطقي تحت عناوين ثلاثة: **أولاً**: تحديد معنى المجتمع المدني، **ثانياً**: أزمة المجتمع المدني العربي الحديث: المجتمع العالمي المفتوح والدولة المغلقة، **ثالثاً**: كيف يمكن اعادة بناء المجتمع المدني العربي، إذن؟

* * *

تحت العنوان الأول الخاص بتحديد معنى المجتمع المدني العربي، يبذل الباحث جهداً مشكوراً في معالجة صعوبة كبرى ناجمة عن «انعدام التحديدات الدقيقة للمصطلحات التي نستخدمها» في موضوع المجتمع المدني. وهو بعد أن يعدّد منابع ثلاثة رئيسية لواقع عدم التحديد ذاك يؤكد أن «مفهوم المجتمع المدني» لن يكن قابلاً للاستخدام في «التحليل النظري للمجتمع العربي» ما لم يتم «تحريره من اختلاطات ثلاثة». وما إن ينتهي برهان غليون من ذلك حتى يسارع إلى «توضيح المضمون العلمي» لذلك المفهوم «وإبراز الفائدة الفعلية التي يمكن أن تنجم عن استخدامه في تحليل التحوّل الاجتماعي السياسي والمدني في المجتمعات العربية المعاصرة». وفي كل هذا، ينجح الباحث في تسجيل مجموعة نقاط بارزة، صحيحة موضوعياً وجدلياً، وعلى نحو دقيق وهام جدير بنا تسليط الضوء عليها. وهذه النقاط/ الاقتباسات البارزة هي:

الاقتباس الأول: إن «نشوء مستوى جديد لتنظيم الجهود الانسانية داخل مجتمع ما لا يعني ولم يعن أن أشكال التنظيم السابق، المدني، فقدت دورها ومكانتها في التاريخ وفي المجتمع. فالتطور لا يعني استبدال بنية بأخرى، ولكنه يعني تفتح امكانات جديدة في بنية قائمة، وبالتالي فتح حقول جديدة للممارسة والتنظيم تزيد من الطابع العضوي للمجتمع، وتخلق توازنات متعددة وعميقة تسمح له بتبني استراتيجيات والقيام بممارسات جماعية أعظم. إن اكتشاف مفهوم الجيش الوطني مثلاً في المجتمعات الحديثة لم يلغ مستويات العمل والتنظيم العسكري البدائية، القبلية والمليشية، ولكنه فتح آفاقاً أكبر للاستراتيجيا لأنه سمح بتكوين جيوش عظيمة في العدد والعدة». وهكذا، نرى أن الباحث لا يقع ـ كما كثيرين ممن نصادفهم في الحياة الفكرية العربية ـ في ما يمكن تسميته «القفز الفكري» حيث يجري ـ دون أية مراعاة للواقع الجدلي ـ تقطيع الوشائج الموضوعية المتينة بين بنى وصيغ وميكانزمات الماضي ـ الذي هو الحاضر بكثير من مضامينه وجوانبه ـ عن الحاضر ـ الذي هو المستقبل بكثير من مضامينه وجوانبه.

الاقتباس الثاني: «إن السياسة لا تحتاج كي تقوم إلى إلغاء البنى المدنية ما قبل السياسية، ولكنها، بما تقدمه من مبادىء أسمى ومؤسسات أكثر فاعلية، تتيح توحيد هذه البنى المدنية وجمعها تحت رايتها. وهي لا تتقدم كسياسة، أي كحالة أشمل، إلا بقدر ما تنجح في معالجة تناقضات المؤسسات المدنية والعمل على عقلنتها ووضعها في سياق ومنطق جديد هو المنطق الوطني الشامل». ومجدداً، نرى هنا هنا دليلاً جديداً على وعي برهان غليون العلاقات الجدلية كما تقوم في المجتمعات.

الاقتباس الثالث: «وهذا يعني أن من الصعب فهم الحد الفاصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي من دون فهم طبيعة السلطة والسياسة. فحدود المجتمع المدني تختلف أيضاً مع تغير النظم الاجتماعية، وما كان يعتبر في حقبة ما من شؤون المجتمع المدني يمكن أن يصبح من شؤون المجتمع السياسي، والعكس صحيح». ومرة ثالثة، نضع الأصبع من جديد على الفهم الجدلي للأمور، الذي يمارسه برهان غليون.

وفي معرض تسجيل اتفاقي مع الباحث ـ وقبل الانتقال إلى نقاط اختلافي مع «قوة» بعض استنتاجاته ـ أجدني متحمسا لتثبيت استخلاصين من استخلاصاته التي يقول فيها: «فهدف السياسة كما قلنا ومبرر وجودها هو أن تساعد المجتمع المدني على تجاوز تشتته وتناقضاته، لا إنكار قيمه وتنظيماته أو فرض نماذج وأنماط جاهزة عليه». وفي هذا متابعة منطقية للاستخلاص السابق ذاته حيث يكتب: «فلو أرادت السياسة أن تحل محل المجتمع المدني، وتصرفت على أساس أنها نمط التنظيم الجامع والمانع للحياة والنشاطات الاجتماعية لقتلت المجتمع وأجهزت عليه، وهو ما نعيشه جزئياً في العديد من الأقطار العربية».

ومع اتفاقي العام مع ما يورده الباحث تحت العنوان الأول «تحديد معنى المجتمع المدني» فإنني أعتقد أن هذا الجزء من البحث يشكو من مشكلة. وهذه الأخيرة تنبع ـ في ما يتراءى لي ـ من الحرص الشديد على الوصول إلى كنه مفهوم المجتمع المدني وما يواكب ذلك من رغبة برهان غليون ـ التي أشعر أنها عارمة ـ لوضع تمييز واضح حاد بين الدولة السياسية والمجتمع السياسي في جانب، والمجتمع المدني في جانب ثانٍ. غير أن هذا الجهد الضروري قد انتهى ـ في ضوء النصوص المثبتة ـ إلى حديّة شديدة قد تربك القارىء. وفي هذا السياق، فإن حدّية شديدة تتبدى في عبارة الباحث: «... إن من الخطأ الكبير الاعتقاد بأن الحرية بمعناها

السياسي المعاصر هي ثمرة تطور المجتمع المدني وليس الدولة». والسؤال هنا: كيف لنا أن ننكر دور تطور المجتمع المدني في بلورة الحرية وتكريسها؟

وتتكرر الحدّية المشابهة في عبارة الباحث: «... إن غاية السياسة هي التسامي والتجاوز من أجل التوحيد الأشمل، في حين أن غاية المجتمع هي حفظ التمايزات وكفالة الخصوصيات والتضامنات الجزئية الحية والضرورية». ومرة ثانية: لماذا حرمان غاية «المجتمع المدني» من بعض غاية السياسة بشكل قد يوحي أن ليس ثمة تداخلاً، ولو بسيطاً، بين الغايتين؟

وللمرة الثالثة، تتكرر الحديّة في عبارة برهان غليون: «إن التنظيمات السياسية رسمية تبنى فيها العلاقات على أساس قانون ثابت وعام ومجرد وموضوعي، في حين أن التنظيمات المدنية تخضع لقواعد غير مرسمة، رهينة بصورة أكبر لتبدل ميزان القوى أو العادة أو الأخلاق أو المصلحة». ومرة ثالثة، نسأل: «هل الأمور هي ـ حقاً ـ بهذه القوة من القطعية»؟ وكيف يستقيم هذا مع ما ذهب إليه من قول «إن التنظيم المدني ينطوي، ككل تنظيم بشري، على عناصر سلطة داخلية تتضمن استخدام وسيلتي القمع والاقناع في سبيل ضبط نشاط الأفراد المنخرطين فيه وسلوكهم. ولكن في جميع ذلك يتميّز نشاط السلطة في التنظيمات المدنية بأنه أكثر مرونة وتعددية، ويرتبط بعوامل عديدة متبدلة، مثل الظروف التي تمارس فيها والتقديرات الشخصية للقادة وقوة العلاقات الشخصية وجاذبية المصالح المادية: إنها تنظيمات شديدة المرونة وقابلة للتأقلم بشكل أفضل مع الظروف والأوضاع المتبدّلة في الزمان والمكان. ولذلك لا يمكن الاستغناء عنها. في حين يشكل الثبات والتجريد والعمومية وعدم التمييز في التطبيق شرطاً تعريفياً من شروط السلطة السياسية». وأيضاً كيف تستقيم الاستنتاجات أعلاه مع ما ذهب إليه أيضاً في الأسطر التي تسبق مباشرة بحث العنوان الرئيسي الثاني «لكن المهم في كل ذلك هو ادراك حقيقة أساسية وجوهرية هو أن الدولة والمجتمع المدني ليسا أمرين مستقلين واحدهما عن الآخر، ولكنهما مترابطان كلياً. إن لكل دولة ولكل نظام سياسي المجتمع المدني الذي يتماشى معه. بل إن المجتمع المدني هو جزء من السياسة بمعناها الواسع والعميق أي أن من غير الممكن فهم مصير المجتمع المدني في الوطن العربي وتأثير العوامل الداخلية والخارجية فيه من دون فهم تطور الدولة الحديثة وعلاقتها بالمجتمع. فالمجتمع المدني كالسياسة، علاقة تكرسها سلطة معنوية أو سياسية تضبط سلوك الأفراد والجماعات».

باختصار شديد، إننا في معرض وصفنا أعلاه مشكلة الصياغة الحادة لبعض الحقائق التي نصادفها في هذا الجزء من البحث، إنما نختلف مع الباحث على «درجة التمايز» القائم بين «السياسة» أو «المجتمع السياسي» من جهة، وبين المجتمع المدني من جهة ثانية، ولا نختلف معه اطلاقاً على التمايز نفسه الذي نراه ونقره.

* * *

وتحت العنوان الثاني «أزمة المجتمع المدني العربي الحديث» ثمة الكثير الكثير مما نتفق فيه مع الباحث ومما لا تسمح شروط التعقيب ـ كما حدّدتها مراسلات الجهة الداعية ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بالتوقف عنده وإبرازه عبر تسليط ضوء إضافي عليه. وهذا الواقع ينقلنا فوراً إلى عرض مواقع الاختلاف مع بعض ما جاء في بحث برهان غليون.

أولاً: أعتقد أن دقة الباحث ـ المعهودة عنه ـ قد خذلته جزئياً عندما سمح لموجة من الحماسة أو التفاؤل أن تجرفه عن خط دقة الوصف المطلوب للواقع على حقيقته حين قال ما نصه: «... وإذا كان الشعور الطائفي لم يزل نهائياً، فإن أشكال الولاء القومي الجماعي قد فرضت نفسها

وأصبحت هي السائدة، في حين أصبح التعبير عن العصبية الطائفية مثله مثل التعلق بالعصبيات العائلية والعشائرية والجهوية قيمة سلبية، وأصبح الأفراد يعيشونها كعلاقة لا شرعية ينبغي تجاوزها والتغلب عليها. وإذا كان الدين كمصدر للتصورات الكبرى للعالم والكون لا يزال قائماً وفاعلاً فمما لا شك فيه أن أشكال التدين قد تبدلت كثيراً كما تبدّل موقع الدين ودوره في تقديم رؤية الانسان العربي فرداً وجماعة للعالم والكون وتغذيتها. ودخل إلى جانب التصورات الدينية والتقليدية تصورات جديدة أساسية نابعة من التفسيرات العقلانية والانسانية الجديدة للمعاني الدينية ومن التحليلات العلمية أو التقدم في النظرية التاريخية. وحتى على مستوى تكوين الضمير الفردي والأخلاقي، لم يعد الدين هو المصدر الوحيد للقيم المحفزة والمحركة. وحلّت النزعة إلى تأكيد سلطة القانون وترسيخ فكرة حقوق الفرد محل قيم الإحسان والصداقة والأخوّة كأساس لبناء التضامن الجماعي». والسؤال المركّب المحدد هنا: هل، حقاً، تقلصت المشاعر الطائفية الدينية؟ وهل حقاً، فرضت أشكال الولاء القومي الجماعي نفسها وأصبحت هي السائدة؟ وهل؟ إلى آخر ما تتضمنه هذه الفقرة من أقوال/ استخلاصات متفائلة جداً؟!

ثانياً: في معرض حديثه عن استمرار «المجتمع المدني في مقاومة عناصر تمزقه وتوتره الدائمة» لا يجد برهان غليون ضمانة له سوى «قوة خارجية» هي «الدولة» التي «لا بد أن تكون... بالضرورة دولة قهرية». ومع الاتفاق هنا مع الكاتب في ما ذهب إليه أعلاه، فإنني أعتقد أنه كان من الضروري أن يستطرد قليلاً فيصف تلك الدولة بأنها «دولة قهرية» تستند إلى «قاعدة» ذات طبيعة مغُلقة سواء كان اسمها «طائفة» أم «عائلة» أم «عزوة فئوية مناطقية» أو «عزوة فئوية جهوية»!

ثالثاً: في معرض حديثه عن نشوء الدولة الشمولية في الوطن العربي، يختم برهان غليون بقوله: «لقد أجهزت البيروقراطية على الحياة وعلى القوى الحية والمتصارعة للمجتمع المدني التي تغذيها كما يجهز الجراد على الحقول الخضراء ويأتي عليها على بكرة أبيها». ثم يستطرد: «لقد تحولت دولة التثوير الكامل إلى دولة الفتك الشامل». وفي هذا الصدد، وبغض النظر عن كون هذه العبارات وغيرها مما واكبها أو سبقها «قوية جداً» أم لا، كيف يستقيم هذا مع ما انتهى إليه الباحث حين كتب ما نصه بالحرف الواحد: «... والحال أن ما نحن بصدده اليوم هو مواجهة منظمة وشاملة بين مجتمع تختمر فيه بسرعة إرادة التمرد الشامل على الدولة»؟ وبعبارات أوضح، السؤال هنا هو: إما أن يكون برهان غليون قد بالغ في صياغة عباراته السابقة التي وصف فيها «انجازات» الدولة الشمولية على صعيد «الإجهاز» على المجتمع المدني أو «الفتك الشامل» به، أو أن يكون يبالغ في وصف المجتمع المدني الذي «تختمر فيه بسرعة إرادة التمرد الشامل»؟

رابعاً: على أن نقطة الخلاف الرئيسية مع العنوان الثاني من البحث تتركز على عدد من العبارات «القوية جداً» و«القاطعة الحاسمة» التي وردت في مواضع متعددة على امتداد عدد من الصفحات من نوع (بل أقوى) مما أوردناه تحت بند «ثالثاً» أعلاه. ومع أن تلك العبارات هي عبارات دقيقة وبالتالي ليست بالقوية (أو القاطعة) طالما أن الباحث يتحدث عن النظام السياسي في قطر عربي بعينه أخاله يعنيه، فإنه يشمل جميع النظم العربية في الأقطار المختلفة، وفي ظني أن الكاتب هنا يسحب ما هو سائد حقاً في نظام عربي معين فيجعله ـ بطريقة لا تخلو من تعسف علمي ـ «منطبقاً» على نظم عربية أخرى. وفي هذا السياق، ومع أن مختلف

أنماط الدولة في النظم العربية القائمة لها مشاكلها الحقيقية والكبرى مع المجتمعات المدنية فيها، فإن ثمة فوارق واضحة في درجات القمع والتدمير والاستغلال بين أطراف منظومة تلك النظم، الأمر الذي تجاهله الباحث، أو سمح لنموذج سياسي عربي واحد بعينه أن يستحوذ عليه، وسمح بالتالي لنفسه بتعميم «حالة» ذلك النظام على النماذج الأخرى. وحقاً، لا أرى كيف يمكننا أن نعمّم فنضع أنماط علاقة المجتمع المدني بالدولة في الأردن، وفي لبنان، وفي تونس، وفي مصر، وفي سوريا، وفي العراق، وفي السعودية، وفي اليمن، وفي السودان، وفي الجزائر، وفي المغرب، وفي ليبيا، وفي باقي الأقطار العربية الأخرى، في سلة واحدة؟!

* * *

وتحت العنوان الثالث «كيف يمكن اعادة بناء المجتمع المدني العربي، إذن؟» تقع «النهاية السعيدة» من زاوية اتفاقي شبه الكامل مع معظم ما يورده برهان غليون. غير أن الأمر لا يخلو من بعض الملاحظات على عبارات يوردها الباحث ونقتبسها تباعاً مع إبداء الرأي في مضامينها.

أولاً: يقول الكاتب: «إن الجهد المكثف الذي تبذله دوائر الثقافة الغربية الرسمية وغير الرسمية لإظهار الاسلام بمثابة المصدر الأول لما يعيشه النظام العربي الراهن، السياسي والاقتصادي والأخلاقي من عيوب وعاهات، وجعل التخلّي عن الإسلام هو شرط التمدن أو التعامل السلمي والسليم مع الغرب، ليس إلا جزءاً من استراتيجيا الحرب الضارية والمواجهة الشاملة التي تتبلور وتتنامى تحت أنظارنا، والتي تدرك أن السيطرة على الجماعات الكبرى أو منعها من التقدم يستدعي حل شخصيتها ودفعها إلى التخلي عن القيم الأخلاقية والرمزية التي تكوِّن لحمتها العميقة. وإذا لم ننجح نحن في استغلال فرص التقدم الذي تتيحه ثورة الاتصالات لصالح بناء الفضاء العربي المستقل، وهو جوهر المجتمع المدني المعاصر، فإن ثمار هذا التوحيد سوف تقع في أيدي الدول الكبرى التي ستنجح في استتباع الفضاء الثقافي العربي»(١).

والسؤال هنا: وماذا عن صدق نيات معظم العلمانيين العرب ودوافعهم إذ ينادون بفصل الدين عن الدولة؟ إنني أخشى من أن تؤدي العبارة العامة (والقومية النبض) الواردة أعلاه إلى قيام البعض (ممن له مصلحة) بالاستنتاج (!!!) بأن الحركة العلمانية العربية هي «جزء» من المؤامرة التي يشير إليها الباحث والتي يحيكها الغرب ضد الإسلام والعرب.

ثانياً: تمنيت لو ان الباحث في خلاصة بحثه، قد استطرد كي يوضح لنا كيف ينوي أن يكسو «الهيكل العظمي» الذي يقدمه إلينا ببعض «اللحم». فمثلاً، كيف يمكننا أن ننجز «الإعداد لاستراتيجيات كبرى تتعلق مباشرة بالسياسة» وتكون بديلاً للجهود «الصغيرة» الراهنة لبناء المجتمع المدني؟ وأيضاً، تمنيت لو أن برهان غليون قد فصّل أكثر في شرح الكيفية التي يمكن فيها تحقيق ما جاء في عبارته الختامية التي تقول: «إن بناء المجتمع المدني في الوطن العربي وفي كل قطر يتطلب اليوم بناء السياسة العربية في ما وراء سياسة الأقطار وبما يمكن من تجاوزها والجمع بينها في الوقت نفسه. إنه يعني بناء المجتمع المدني العربي نفسه»، أو بالأحرى «بناء استراتيجيا المدنية

(١) الصفحة ما قبل الأخيرة.

العربية في المواجهة الحضارية». ولأن هـذا الجانب المتعلق بـالخلاصة يختص بالجـانب الأهم من البحث نظراً إلى ارتباطه ببرنـامج المستقبـل والإجابـة عن السؤال الأبرز «مـا العمل؟»، فـإنه الجانب الذي يستحق من قلم الباحث عرضاً مطولاً لأفكار برهان غليون في هذا الصدد.

ولذلك كله، نغتنم فرصة اختتـام هذا التعقيب لنـوجه إلى بـرهان غليـون دعوة حـارة للإفاضة في عرض آرائه التفصيلية مجيباً عن السؤال المركزي: كيف يمكن اعادة بنـاء المجتمع المدني العربي، إذن، وخصوصاً أن برهان غليون معروف بقـدراته المتميـزة في مجال استشراف المستقبل وفي مجال ما يلزم لكي تأتي تطورات المستقبل على النحو المنشود؟!

التعقيبات (٢)

عبد الخالق عبد الله

تعالج ورقة الزميل برهان غليون أكثر من موضوع. تبدأ الورقة بنقد الاستعمالات المختلفة لمفهوم المجتمع المدني، ثم تتعرض للعوامل التأسيسية الكبرى التي شكلت المجتمع المدني العربي الحديث، وتنتهي بوضع استراتيجيا لإعادة بناء المجتمع العربي الراهن.

كل هذه الموضوعات الشائكة تتناولها هذه الورقة بأسلوب نقدي مكثف ومتدفق ومتزاحم. لذلك فإنها تتسم بالصعوبة المعتادة أصلاً في كتابات الباحث، والصعوبة المرتبطة أساساً بالواقع العربي الصعب الذي يبدو أنه يزداد صعوبة كلما ازداد اقترابنا منه. الواقع العربي هو كاللغز المحيِّر الذي يزداد غموضاً كلما اعتقدنا أننا استطعنا فك رموزه وطلاسمه وقوانينه.

علاوة على ذلك، فإن ورقة برهان غليون تتسم أيضاً بأنها ورقة متعبة ومرهقة. إنها متعبة في تأكيداتها وتعميماتها. بداياتها متعبة كما أن نهاياتها واستنتاجاتها متعبة. تنتهي ورقته بإقرار صورة قاتمة وغارقة في السواد حول واقع المجتمع المدني العربي في علاقته بالعوامل الداخلية والخارجية، وعلى رأسها الدولة السلطوية والنظام الرأسمالي الغربي. المجتمع المدني العربي يبدو من واقع تحليل برهان غليون كأنه يدور في حلقة مفرغة من عدم التماسك والتفكك وغياب الاتساق وفقدان التوازن وعدم الفعالية. المجتمع المدني العربي يتسم بكل هذه الصفات ويواجه مشكلات عويصة وتحديات صعبة وخيارات شائكة. كل المحاولات التي بذلت والتي تبذل لإعادة إحياء المجتمع المدني ولإعادة الحيوية إلى مؤسساته تصطدم بقيود الدولة السلطوية من ناحية وقيود النظام الرأسمالي العالمي من ناحية أخرى. ولم يعد هناك من مخرج سوى المزيد من التشوّه والتفكك والمزيد من فقدان الوعي.

هكذا هي ورقة برهان غليون التي تضعنا مباشرة دون لف ودوران في قلب مأزق المجتمع المدني العربي وأمام المعضلة المجتمعية العربية كما تطورت خلال المئة سنة الأخيرة. لقد تشكّل المجتمع المدني العربي الحديث بفعل عوامل تاريخية خارجية محددة، بيد أن هذه

العوامل ما زالت فاعلة وحاضرة وحاكمة وتعيد انتاج تشوّه هذا المجتمع في كل مرحلة من مراحل تطوره.

إن موضوع دور العوامل الداخلية والخارجية في بناء المجتمع المدني العربي هو بلا شك موضوع شامل ومتداخل أشد التداخل. فالعوامل التي أثّرت والتي ما زالت تؤثر في بناء المجتمع المدني العربي هي عوامل متنوعة ومتعددة ومتشعبة في عناصرها وحلقاتها ومستوياتها ومراحلها. إن هذه العوامل تتفاوت في كونها عوامل كلية وجزئية، عوامل بنيوية وتفصيلية، عوامل ثابتة وطارئة وعوامل آنية وأخرى عميقة. ولا شك أن مجرد رصد هذه العوامل هو في حدّ ذاته عملية في غاية الصعوبة. أما تحديد اتجاهات وطبيعة وأثر هذه العوامل فهو بالتأكيد عملية تحليلية ومنهجية معقدة خالصة إذا أخذنا بالاعتبار عنصر الزمن، ذلك أن العوامل التي أسست المجتمع المدني العربي المعاصر ربما كانت مختلفة عن تلك العوامل اللاحقة التي حدّدت تطوره خلال المراحل التاريخية الأخيرة. لقد شهد المجتمع المدني العربي تغيرات شتى، وكانت السنوات منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وخاصة خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات من أكثر السنوات معايشة للتحوّلات المرتبطة بالظروف والمستجدات العالمية والاقليمية والمحلية التي كانت لها تأثيراتها الحاسمة في بناء المجتمع المدني العربي أو المجتمعات المدنية العربية.

إن السؤال المحوري الذي يتبادر إلى الذهن في هذا المحور بالذات، هو كيف برز وتطور المجتمع المدني في الوطن العربي؟ كيف تأسس المجتمع المدني العربي الحديث والمعاصر؟ ما هي ظروف تكوّنه وما هي العوامل التي أثّرت في تطوره وما هي الظروف التي أدت إلى أن يفقد هذا المجتمع فعاليته واستقلاليته؟ ثم كيف نعيد الثقة إلى هذا المجتمع الذي فقد الثقة بنفسه وكيف نعيد إليه العافية والحيوية والفعالية؟

برهان غليون يجزم بأن العامل الخارجي كان ولا يزال هو العامل الأساسي والحاسم في فهم التشوّه الراهن الذي يميّز المجتمع المدني العربي. بالنسبة إليه، فإن هذا العامل الخارجي هو ليس مجرد عامل مهم وحاسم، إنه القانون العام والحاكم والمحدِّد. لا بد من الرجوع دائماً إلى هذا العامل الخارجي، ولا بد باستمرار من الرجوع إلى التاريخ ولا بد من تجاوز العوامل التفصيلية والجزئية، بل لا بد من تجاوز الخصوصيات المحلية لكي نفهم جوهر كيف برز المجتمع المدني العربي وتطور.

إن الأطروحة المركزية في ورقة برهان غليون هي أن كل مشاكلنا الحديثة والمعاصرة، القريبة والبعيدة، الصغيرة والكبيرة، كل اخفاقات المجتمع والاقتصاد، كل تعثرات الدولة والثقافة هي من فعل هذا القانون العام. إنها جميعاً من نتاج تلك الحركة التاريخية الكبرى المتمثلة في انتشار الرأسمالية خارج أوروبا والتمدد الرأسمالي على الصعيد العالمي. لقد عمّت نتائج هذه الحركة كل العالم وأدت إلى انقلاب جذري وعميق في بنية المجتمع المدني العربي شمل نظم الانتاج والاستهلاك، كما شمل العلاقات الأسرية والقبلية وطرق التعبير ونظم الاخلاق والمصالح، ومسّ حتى الآمال والتطلعات الفردية والمجتمعية.

إن ورقة برهان غليون لا تناقش العوامل التي أثّرت في بناء المجتمع المدني العربي فحسب، بل هي في الحقيقة تضعنا أمام القضية الحضارية الكبرى. إنها تتطرق إلى قضية العلاقة مع العالم الرأسمالي الامبريالي، إنها تعالج العلاقة الكلية مع الغرب الليبرالي الصناعي العقلاني الحديث. هذه هي القضية المحورية في هذه الورقة. وهذه هي أيضاً القضية التي تتكرّر باستمرار بأشكال مختلفة عندما نتناول معظم قضايانا الحياتية والمصيرية المعاصرة. اليوم أيضاً ونتيجة المستجدات الدولية المتلاحقة نواجه من جديد الغرب الرأسمالي والليبرالي.

لقد حقّق النموذج الليبرالي أكبر انتصار له في هذا القرن. لقد انتصرت القيم والمُثل والمبادىء والأفكار الليبرالية وكسبت معركة البقاء والفناء مع الشيوعية ومع النموذج الاشتراكي السوفياتي. ولم يعد يجد النموذج الليبرالي من ينافسه أو حتى من يتجرّأ على الاستخفاف بمسلّماته وبديهياته وقدراته. لقد انتصر وأثبت صلاحيته وأصبح هو النموذج الفكري والسياسي السائد. هذا الانتصار الساحق يتضمن «نهاية التاريخ» كما يدّعي فرنسيس فوكاياما. وهنا أيضاً يتجدّد التحدي والاستفزاز. نحن الآن مجدداً أمام النموذج الليبرالي بكل ما له وما عليه، بكل تأثيراته الايجابية والسلبية على حاضرنا ومستقبلنا. لقد اتضح لنا أننا عندما نتصدّى لهذا النموذج نهزم وعندما نتقمصه نهزم. عندما نتعامل معه نهزم، وعندما نبتعد عنه ونتجاهله نهزم أيضاً. منذ أكثر من مئة سنة ونحن نصارع ونناطح، ننفعل ونتفاعل مع هذا النموذج، ولا يبدو أننا قد حسمنا أمرنا منه، بل لا يبدو أننا سنحسم الأمر قريباً. ذلك أننا بكل تأكيد مقبلون على مرحلة جديدة من التفاعل والانفعال. هنا يكمن المأزق، وهنا تكمن المعضلة والحلقة المفرغة بالنسبة إلى المجتمع المدني العربي. النموذج الرأسمالي والليبرالي كان ولا يزال المرآة بالنسبة إلينا. إنه المرآة التي تحدّد من نحن والمرآة التي تعكس حسناتنا وسيئاتنا. إن هذا النموذج هو المؤثر الأكبر في نمو المجتمع المدني العربي وتشوهه. هذا هو جوهر ما يطرحه برهان غليون. هذه هي الصورة الكبرى والصورة الكلية بعيداً عن التفصيلات الصغيرة. وهذا هو الإطار العام للمجتمع المدني العربي.

أنا أتفق مع هذا الطرح، بيد أنني أيضاً مدرك أن مثل هذا الطرح يعاني التبسيط والاختزال. إنه يعاني قدراً من الحتمية التاريخية ويعاني تغليب العام على الخاص. بل إن هذا الطرح وهذا التحليل يعانيان أيضاً الهروب إلى الخارج. عندما يناقش بعضنا المأزق العربي ويحلله يهرب ذهنياً وحتى نفسياً إلى الخارج، إلى حيث يقف التاريخ وليس إلى حيث ينتهي التاريخ.

المناقشات

١ ـ عصام نعمان

برهان غليون هو أحد القلائل القادرين في الوطن العربي وفضائه الثقافي على صياغة قومية، بمعنى شمولية، لوقائع الحياة العربية، وتناقضاتها وطموحاتها، ليومها وغدها. غير أن كفاية برهان غليون وشموليته تشكوان في بحثه الجيد من نقص ملموس يتبدى في عدم توثيقه وعدم التمثيل على ما يتضمن من اكتشافات ومقولات.

إن بحثاً بهذا العمق والشمول يستلزم توثيقاً جيداً ليس من أجل ضمان الصحة والثبوت، فالباحث مشهود له بالأمانة الفكرية، لكن من أجل تسهيل وتصويب المحاولات البحثية اللاحقة التي يُسهم بحث غليون في استثارتها والحث على مباشرتها. إن برهان غليون، بثقافته العميقة ورؤيته الشمولية، مطالَب دائماً بأن يضطلع بمهمة الترشيد إن من حيث بيان المراجع والمصادر أو من حيث بيان الأمثلة الميدانية مما يساعد على توفير دليل نظري للراغبين في توسيع دائرة البحث والتوثيق والتفكير والإبداع.

في اطار التمثيل على صحة بعض الاكتشافات والمقولات التي انطوى عليها بحث برهان غليون والعمل على تجسيدها وتطويرها، أسمح لنفسي بأن أدلي بدلوي في هذا السياق. فالباحث يدعو في إحدى مقولاته الأساسية الماتعة إلى «رؤية السياسة في ما وَراء الدولة وفوقها، أي في عملية توحيد وتنظيم المجال والفضاء العام للمدنية العربية ذاتها». والسبيل إلى ذلك، في رأيه، إنما يكون بتجاوز المدني والسياسي «في مفهوم الاستراتيجيا الشاملة التي تشكّل حاصل جمع وتنظيم هذه العناصر المختلفة المدنية والسياسية للجماعة الكبرى بهدف خوض الحرب الحضارية والانتصار فيها، أي حرب الابداع والتنمية والتفوق العلمي والتقني».

نعم، من أجل الانتصار في حرب الابداع والتنمية والتفوق العلمي والتقني، أطرح

فكرة اضطلاع مؤسسات المجتمع الأهلي أو المدني بمهمة اعادة النظر بنسق القيم السائد بغية تأهيله لتوليد انجازات الإبداع والتنمية.

إن في صلب نسق قيمنا السائد، أولوية للسياسة بين الأنشطة العامة وهالة مضخمة بل امتيازاً لمراكز السلطة في تراتبية التقدير والتنويه. فما زال السياسي، لا سيما الحاكم (أو الحاكمون)، هو البطل الأول المميّز في نسق قيمنا. الشرف والمكانة والامتياز ما زالت لشاغل المركز السياسي. وكلما ترفّع في سلّم السلطة كان الشرف والمكانة والامتياز والاعتبار أكبر وأشمل.

أرى أنه آن الأوان لإعادة النظر في نسق القيم السائد خاصة لهذه الجهة بالذات، فتعمل مؤسسات المجتمع المدني على إبراز الأنشطة المدنية الأخرى وتعظيم شأنها ومنفعتها ودورها في ترقية حال المجتمع والأمة.

آن الأوان لتعظيم شأن الكاتب والعالِم والباحث العلمي والفنان والتقني والعامل الاجتماعي والمرأة العاملة وفاعل الخير في أي ميدان، فتنشدّ الأنظار باتجاه المتفوقين من هؤلاء وتلتهب المخيلات والطموحات سعياً وراء مزيد من الابداع في شتى الميادين والأنشطة.

في شتى بلدان العالم المتقدم جوائز متعددة لتكريم التفوق في مختلف الميادين، تتوجها جميعاً جائزة عالمية، أو بالأحرى فوق ـ قومية، هي جائزة نوبل في حقول السلام والآداب والعلوم. أما السياسيون فيبقى مجال تكريمهم شبه الوحيد هو الانتخابات، ففيها يُكرم المرء أو يهان.

تُرى، هل كثير علينا جائزة أو جوائز قومية كبرى في حقول العلوم والفنون والتقانة والخدمة العامة؟

آن الأوان، في وطننا العربي، لإنزال السياسة من مرتبة البطولة إلى مرتبة الوظيفة.

٢ ـ سعود المولى

بداية، لا بد من الاعلان عن تبنّي المنحى العام لبحث برهان غليون، مع تأييد بعض ما جاء في ملاحظات المعقبين، وهي ملاحظات أضافت الكثير، وأنا سأتوقف عند ثلاث نقاط.

١ ـ تساءل أسعد عبد الرحمن في تعقيبه عن «صدق نيات معظم العلمانيين العرب ودوافعهم» وذلك رداً على ما جاء عند برهان غليون من حديث عن هجمة دولية ثقافية مكثفة لإظهار الاسلام بمظهر المصدر الأول لعيوب وعاهات النظام العربي الراهن وجعل التخلي عن الاسلام هو شرط التمدن والدخول في الحضارة. أعتقد أن ملاحظة برهان غليون صحيحة في حدود أن النخبات العلمانية الحديثة تلتحق في معظمها (إلا من عصم ربك) بقطار النظام العالمي الجديد، وبالأنظمة الاستبدادية المحلية كمصدر للتحديث وللعقلانية في مواجهة «الأصولية» و«التطرف» أو «المجتمع المتخلف التقليدي المحافظ». وملاحظة أسعد عبد

الرحمن صحيحة في حدود ملاحظة ما يجري اليوم من استعجال للوصول إلى السلطة لدى بعض التيارات الاسلامية، ومن نزعات لا ديمقراطية، استبدادية، تفردية، نابذة... الخ. لدى تيارات اسلامية أخرى، إن هذا يؤكد ضرورة الانطلاق من شروط تحقيق المصالحة داخل كياننا الاجتماعي، وشروط الاتفاق على ما يُنظم حوارنا واختلافنا السياسي في داخل البناء الجماعي (الأمة، الجماعة، الدولة، المجتمع ومؤسساته... الخ) وهو أمر غائب لدى العديد من التيارات الاسلامية كما كان غائباً أصلاً لدى جلّ أو كل التيارات العلمانية وقوى ونخبات التحديث عموماً.

٢ ـ تدفعني هذه الملاحظة إلى الإشارة إلى نقطة مركزية وردت في بحث برهان غليون، وهي تتعلق بمسألة إعادة تجديد الثقة بعقيدة التحديث حيث تقوم نخبات التحديث بالتحالف مع الأنظمة والحكومات لقمع التيارات الشعبية الاجتماعية والسياسية. وفي هذا المجال، نقول إنه إذا كان من الصحيح أن الخطاب السياسي لجبهة الانقاذ الاسلامية وهو خطاب استقطابي، توتيري، قد يكون ساهم في تعميق الانقسام داخل المجتمع الجزائري وفي تكتيل قوى التغريب والتحديث وصولاً إلى الأحداث الأخيرة، فبماذا تفسر تكتل قوى التحديث والتغريب في تونس ضد واحد من أبرز وأفضل ممثلي تيار المصالحة والوفاق والحرية والديمقراطية في الساحة الاسلامية؟ عنيت به الشيخ راشد الغنوشي وحركته المضطهدة المحاصرة. إن هذا يقودني إلى طرح قضية استقواء بعض نخبات التغريب والتحديث بالقوى الغالبة القاهرة (أكانت خارجية أم داخلية) ضد مجتمعها وضد قطاعات وفئات أساسية من هذا المجتمع. وأحد وجوه هذا الاستقواء يتبدى في الاستقواء الايديولوجي والفكري من خلال استخدام لغة ومنطق ونماذج الغرب في الأبحاث والكتابات كما في الندوات والمؤتمرات. وأخطر وجوه هذا الاستقواء يتمثل اليوم في تمرير المفاهيم والقوالب المعلّبة عبر الصحف والمجلات المرتهنة التابعة للنفط والحكومات أو عبر التلفزة المحتكرة من قبل الشركات الأمريكية والغربية عموماً.

٣ ـ النقطة الثالثة تتعلق بما قاله المعقِّب عبد الخالق عبد الله حين انتقد الورقة لأن كاتبها يركّز أو يجعل من العامل الخارجي هو الحاسم في عملية بناء المجتمع المدني في بلادنا. والحقيقة أن عنوان الورقة يتحدّث عن دور العوامل الداخلية والخارجية، والورقة لم تتطرق إلى توصيف وتحليل دور العوامل الخارجية رغم أن المنحى العام لها واضح في شأن تحميل هذه العوامل الخارجية الدور المركزي الحاسم وهو ما أتفق فيه مع الباحث وأنتقده لعدم التوسّع في التوصيف والتحليل حول ذلك لأن هذه النقطة باعتقادي هي المفصل الرئيسي وعبر التاريخ الحديث لأمتنا وبلادنا، وهي المفتاح لفهم عملية تشوه وتعطل امكانات التطور والابداع داخل نسقنا الحضاري ـ التاريخي ـ المجتمعي الذي ضُرب وأخرج عن سكّته وعن سياقه وادخل في سياقات أخرى لا هي بالأصيلة ولا بالمعاصرة، لا بالقديمة ولا بالحديثة... الخ فكان التشوّه وكان المكمن الأساسي للداء، وهو ما تتفرّع منه كل أزماتنا الأخرى، ودون التقليل من أهمية عوامل التخلف الداخلية.

ومن هنا أولوية مطلب الاستقلال في مشاريعنا النهضوية كافة ومنذ مطلع هذا القرن.

٣ ـ نجلاء بشور

في الحقيقة أن أبحاث اليوم القيّمة جداً تثير الكثير من النقاط للنقاش، إذ هي تعالج صلب موضوع الندوة، ولكنني بسبب ضيق الوقت سأقتصر في مناقشتي على موضوع واحد وحسب، وهو يتعلّق بالعلاقة بين الأحزاب السياسية ومؤسسات العمل الأهلي، فهذه قضية كانت دوماً مثاراً للجدل لا سيما بين العاملين في مجالات العمل الأهلي بشكل عام. وفي هذه الندوة بالذات، وردت عدة مواقف كان منها ما يبدي نقده لظاهرة محاولات تحكّم الأحزاب السياسية، واعتمادها أساليب المحورة والتسلّط داخل هذه المؤسسات، وهذا ما أود مناقشته.

فمن منطلق ضرورة ارتباط الهيئات الأهلية بالقضايا الوطنية العامة وربطها بالقضايا الحياتية لمختلف فئات المجتمع وذلك حتى تصبح أكثر فاعلية وتأثيراً، لا يوجد ضير في اعتقادي من ارتباط القوى السياسية بهيئات اجتماعية وثقافية من هذا النوع، بل إن هذا هو حق لها وواجب عليها في آن معاً، لكن المشكلة تكمن في كيفية تعامل هذه القوى مع الهيئات الأهلية وفرضها المفاهيم والممارسات الحزبية العنيفة التي تتمثل بالتسلط بدل الانفتاح والاستئثار بدل الاستقطاب، واستبدال المصلحة الحزبية الخاصة مكان الخدمة العامة التي تفترضها هذه المؤسسات. بل لقد حولت هذه القوى هيئات المجتمع الأهلي إلى مجال لممارسة سلطتها المتسمة بالتنافس مع الحركات الأخرى وهي ظاهرة تسود في ممارساتها بشكل عام بحيث يتحوّل الحزب من وسيلة إلى هدف.

وهنا استطرد فأقول إن الحركات السياسية، لا سيما القومية منها، كانت مقصرة في اهمالها الجانب الاجتماعي والشبابي تحديداً في عملها ونضالها. بل ألفت إلى نظرة فوقية إلى مثل هذه المؤسسات قد سادت من قبل القيادات والكوادر الحزبية، معتبرة إياها أقل أهمية ومستوى من العمل السياسي البحت.

فالاهتمام بالمؤسسات الأهلية هو ظاهرة حديثة في بعض هذه القوى والحركات السياسية، ولا بد هنا من الاشارة إلى ريادة الحركات الاسلامية في لمس أهمية مثل هذه المؤسسات وبنائها في أكثر من بلد عربي.

٤ ـ فهمية شرف الدين

عندما نقرأ ورقة برهان غليون، نستحضر على الفور شخصية المثقف العضوي التي تحدّث عنها غرامشي، وتستقيم في الذهن المقالات الكفاحية والنضالية التي أفقدها الفشل المتنامي لحركات التحرير في العالم الكثير من بريقها، ولكننا في مرحلة دقيقة من تاريخنا السياسي تستلزم منا موقفاً نظرياً يتعدى هذا الانقسام ما بين الجماعات المختلفة؛ فالواقع العربي لا يحتمل التوسع في الثنائيات التي تمنح البراءة لفريق وتجرّم الفريق الآخر. نحن في مستنقع الهزيمة وعلينا أن نقيم خطاباً على حدود متسعة من الموضوعية تتيح لكل القوى أن تقيم في ما بينها شيئاً مما نسميه التوافقية أو Consensus، حول الحدود النظرية التي لا تقبل

التنازع، وتتيح استخدام مفاهيم المجتمع المدني أي الديمقراطية والتسامح والقبول بمقولات الصراع السلبي الذي ينجز معاركه من داخل تحوّلات القوى الاجتماعية وبالاتكاء عليها. إن تاريخنا المعاصر القريب الذي عايشناه بتفاصيله، بنجاحاته وبانكساراته، هو تاريخ غني بالدروس والعبر، وأية محاولة لتوظيفه من قبل المثقفين أو السياسيين هي بحد ذاتها مساهمة في إعادة انتاج الهزائم. فالتاريخ محل للقراءة والاستنتاج، ومحل للمقارنة، ولن يكون مفيداً انتقاء سلبياته وبناء خطاب هجومي عليها. كما أنه من غير المفيد استحضار ايجابيات مرحلة قضت، واعتبارها صالحة وبناء خطاب استنهاضي عليها. إننا أمام وقائع موضوعية يتداخل فيها العالمي والمحلي، ونحن أمام مسار تاريخي ابتدأ بالاستقلال السياسي وينتهي الآن إلى ما يشبه فقدان هذا الاستقلال. ولعلنا لا نختلف مع برهان غليون في تشخيص الاشكالية، ولا نختلف معه في تحديد المسؤولية عما سبق، كما نوافقه على الدور الذي يعطيه للعوامل الخارجية في تحويل مسار التاريخ. إلا أن الانحياز الذي يتبدى في محاكمة العوامل واعطائها دوراً مختلفاً انطلاقاً من الحكم بالسلب على ما مضى من مشاريع تحديثية والحكم المسبق الايجابي على ما يمكن أن يأتي وإعطاء الجماعات الأهلية امكانات فك الارتباط مع الخارج ـ اعتقد أن هذا الأمر بحاجة إلى نقاش، ألا يعني ذلك الوقوع مرة أخرى في الأوهام التي بناها برهان غليون ونحن أيضاً في سياق الدولة الاستقلالية. ففي ظل هيمنة عالمية الطابع ثنائية القطب كانت أو أحاديته يضيق هامش العنصر الداخلي خاصة في ما يخص الاتجاه العام للتطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فمنذ الستينيات والعالم يتحوّل تدريجياً إلى مدينة مفتوحة تخترق حدودها أنماط الحضارة الجديدة في الفكر والسلوك ونمط العيش. وإذا كانت هذه الحداثة لم تتحول إلى جزء مكوّن من حياة الشعوب الأطراف في العالم، فإنها أصبحت مقياساً للتقدم تتجه نحوها بصورة إرادية أو غير ارادية شعوب العالم كله، ولا أعتقد أن إنكار ذلك مفيد بالنسبة إلينا. وإذا كانت مسؤولية الدولة الاستقلالية في رأي الباحث أنها لم تستطع أن تنجز هذه الحداثة وأنها أقامت بنياناً مشوَّهاً، فإن ذلك لم يكن رهانها، وعلينا أن نفهم هذا التشوّه من ضمن عمليات الصراع التي تنتجها علاقات القوة والهيمنة. إننا بحاجة إلى بناء ذاكرة شعبية قوية تراكم الايجابي وتتجاوز السلبي في عملية دائمة، والتمييز هنا في تجارب الدول الحديثة ضروري وملحّ. ونحن نعتقد أن المرحلة السابقة أصبحت شيئاً من الماضي، ونقدها أيضاً. ما هو أساسي ـ هو بناء تصور ممكن ومقبول للمجتمع المدني والدولة، نستطيع أن نجعل من التعدد في الاعتقاد والالتزام، غنى للتيارات السياسية المختلفة التي تحتكم إلى الديمقراطية وتعترف بحق الاختلاف.

٥ ـ منح الصلح

أعمق لحظة تاريخية مر بها حسّ حسنين توفيق ابراهيم وحسام عيسى حول الحاجة إلى المجتمع المدني عند الشعوب والنخبات العربية، كانت فترة الاشتباك مع اسرائيل، حين كان يبرز في وقت واحد أضعف ما في العرب وأقوى ما في اسرائيل.

كانت الحروب العربية ضد اسرائيل كاشفة عدم وجود مجتمعات مدنية عربية. ففي حين كانت اسرائيل قادرة على تعبئة سريعة لشعبها - بحيث يكون كل فرد فيها عارفاً دوره في الحرب، من خلال انتهاء الأفراد هناك إلى نقابات واتحادات وأندية، كان كل فرد عربي يشعر بضياع وعدم قدرة على المشاركة، وكانت هذه الآلام الشعبية في الحروب دليلاً في وقت ما لتحديد النقص الديمقراطي في الدولة العربية، والنقص في التنظيم الاجتماعي.

ولعله في هذا الشعور الوطني والقومي تكون البيئة الأصلح للدعوة إلى التنظيم الاجتماعي الذي يشكّل المجتمع المدني والدولة الديمقراطية.

ومن هنا ضعف الدعوة إلى المجتمع المدني، كبديل أو كمعوض عن الديمقراطية ووطنية الدولة وقوّتها. وهي تطرح الجو الوطني والقومي من أجل دولة ديمقراطية ووطنية قادرة في علاقتها مع العالم على المنافسة وليس على الخصومة وحدها أو الاستسلام.

٦ - مجدي حمّاد

لقد ركّز هذا البحث القيّم على مسألة «بناء مؤسسات المجتمع المدني» في الوطن العربي، ولكنه لم يتناول العوامل الداخلية والخارجية التي تمثّل دوراً هاماً، وأحياناً دوراً محورياً، في إعاقة بناء المجتمع المدني في الوطن العربي. ويمكن هنا الإشارة إلى مجموعتين من هذه العوامل:

الأولى: الداخلية، وهي مؤسسات المجتمع اللامدني، مثل مؤسسة الرئاسة، المؤسسة العسكرية، المؤسسة البيروقراطية، المؤسسة الطائفية - القبلية.

الثانية: الخارجية، وهنا تنبغي الإشارة إلى المؤثرات الخارجية كما تتجسد على أرض الواقع العربي في ظاهرتَي التبعية والتجزئة. ويضاف إلى ذلك:

١ - الدور الأجنبي المباشر وغير المباشر، ولا يخفى على أحد اليوم، مثلاً، أن كل النظم الغربية - العريقة في ديمقراطيتها - قد استقبلت برضا بالغ، علني أو ضمني، الضربة الهائلة التي وجهت إلى عملية بناء الديمقراطية في الجزائر، منذ استقالة رئيس جمهوريتها.

٢ - دور اسرائيل، إذ لم يرد في هذا البحث، ولا في غيره من أبحاث الندوة كلها أية اشارة إلى دور اسرائيل تجاه مسألة بناء مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي، فإذا كان الدور الاسرائيلي يعتبر «دوراً حاسماً» في تقرير الشؤون والتوجهات العربية، فإنه من اللازم استكشاف موقف اسرائيل من هذه المسألة المحورية في بناء النهضة العربية.

لا شك أن عملية بناء مؤسسات المجتمع المدني ليست مسألة طرح مبادىء فقط، وإنما ترتبط أيضاً بطرح ضوابط وحدود لدور هذه المؤسسات. ومن الملاحظ في الوطن العربي - تحت تأثير التسييس العام للقوى السياسية والاجتماعية في الأفكار الدينية - أننا نواجه ظاهرتين:

الأولى، عدم تعيين حدود واضحة لدور كل مؤسسة ووظائفها واختصاصها.

الثانية، تدخُّل المؤسسات في شؤون بعضها البعض، وربما آراء بعض الوظائف المخصصة لها، مثل تشكيل الميليشيات العسكرية من قبل بعض التنظيمات السياسية، وينعكس التفاعل بين الظاهرتين على مجمل الحياة السياسية، وعلى عملية بناء المؤسسات وتعيين حدودها ووظائفها بصفة خاصة.

وهكذا يلاحظ أن الأحزاب السياسية تسعى إلى احتواء النقابات بل، أحياناً، إلى تخريبها. والمؤسسة العسكرية تسعى، حال توليها مقاليد السلطة إلى «غزو» الأحزاب أو السيطرة عليها. كما أن السلطة تخترق هذه وتلك، وتعمد، عند الضرورة إلى استخدام الجيش لكنس كل شيء. فضلاً عن أن الحركات الاسلامية المعاصرة أصبح لها دورها الفكري والتنظيمي البارز في هذا المجال، إذ سعت «الجبهة الاسلامية القومية» في السودان - مثلاً - إلى شقّ النقابات من خلال «رابطة الاسلاميين التي كوّنتها في كل نقابة، مثل رابطة المحامين الاسلاميين، ورابطة الأطباء الاسلاميين»... الخ.

إن خصوصية مشكلة الشرعية في الوطن العربي، تفرض معالجة خاصة للموضوع. فمن الملاحظ أن بعض النظم العربية ما يزال يعتمد على مصدر الشرعية التقليدية. كما أن بعضها حاول أن يبني مصدراً جديداً للشرعية هو الشرعية الدستورية، كما تعكسها النظم الليبرالية البرلمانية الجمهورية، وبعضها حاول أن يوفق بين المصدرين - التقليدي والقانوني، في شكل ملكيات برلمانية دستورية.

وهذا التنوع أو التخبّط في مصادر الشرعية، لم يكن في الواقع اختياراً حاصراً لمجموعات النخبة الحاكمة أو للمحكومين، كما لم يكن تعبيراً أميناً عن الخريطة الاجتماعية في كل قطر عربي، أو تجسيداً صادقاً لنظام منسَّق من القيم والمعتقدات، أو لثقافة مدنية موحدة حتى داخل القطر الواحد. لذلك ظلت هذه المصادر جميعاً، على تنوعها، قاصرة على ملء «فراغ الشرعية» الذي نشأ مع انهيار المجتمع التقليدي ومعه شرعيته التقليدية في «دار الإسلام»، التي كانت الخلافة العثمانية آخر رموزها، وظلت الأنظمة الحاكمة منذ الاستقلال تقف، بالتالي، على أرضية من الرمال المتحركة. كذلك فإن النظم الجديدة، العسكرية والعقائدية، لم تستطع الفكاك من هذه «الحلقة المفرغة»، إذ استندت إلى شرعية ثورية، عمادها القيادة الكاريزمية، أو الايديولوجيا الثورية، أو فرع منهما معاً، ولكنها عجزت عن تحويل انجازاتها الثورية - في الحالات التي تحققت فيها مثل هذه الانجازات - إلى نظام مستقر، له تقاليده وقواعده وضوابطه ومؤسساته.

٧ - نوال السعداوي

ورقة برهان غليون جيدة، فيها شيء من الابداع مثل ورقة طاهر لبيب، لكنني أتفق تماماً مع أسعد عبد الرحمن في تعقيبه، ولا سيما النقطة الخاصة بالفصل أو عدم الفصل بين ما هو سياسي وما هو مدني، والشعارات الكبيرة والمطاطة شبه الحالة.

وهناك نقطة هامة أخرى أختلف فيها مع برهان غليون حول «ما العمل؟» يقول إن الحل الأكبر هو تكوين كيانات متعددة الدول والأقاليم وليس جمعيات صغيرة محلية. وأعتقد أن هذا شعار كبير نظري لا يمكن تحقيقه في الواقع، فكيف يكون هناك كيان دولي يتجاوز البلاد والشعوب دون أن تكون هناك جمعيات وركائز شعبية/ مدنية داخل كل بلد، وإلاّ وجدنا أنفسنا في تنظيم هوائي دولي معلق في الفضاء؟! رأس بلا جسد ولا قدمين.

أعتقد أن هذه الفكرة نشأت لدى برهان غليون لأنه يعيش خارج بلده ـ في فرنسا ـ وبالتالي هو يطل على العالم الدولي. وهذا ايجابي، لكنه يفتقد الواقع، داخل بلده وداخل الوطن العربي، والمتغير على الدوام.

في اعتقادي لا يمكن أن يكون هناك هيئة دولية فاعلة دون أن يكون لها ركائز مدنية شعبية ـ نساء ورجال ـ داخل كل قطر.

لذلك فشلت الأمم المتحدة في مهمتها. لأنها أنشأت كياناً دولياً متعدد الدول والأقاليم ـ دون وجود كيانات شعبية مدنية داخل كل بلد ـ لذلك أصبحت الأمم المتحدة أداة أو ألعوبة في يد القوى الاستعمارية أي العسكرية الكبرى وفشلت وأصبحت قراراتها حبراً على ورق، لا تنفذ مثلاً في حالة القضية الفلسطينية واحتلال اسرائيل الأراضي العربية وتضخم الترسانة العسكرية النووية الاسرائيلية مع اضعاف قوة العرب، أو تنفذ قرارات الأمم المتحدة بالقوة المسلحة لثلاثين دولة مدججة بالسلاح في حالة احتلال الكويت. واليوم التهديد بضرب ليبيا والاستمرار في تجويع الشعب العراقي.

هذه الازدواجية، وهذا الفشل للأمم المتحدة هما النتيجة الحتمية لمثل هذه الكيانات الدولية بلا قوى مدنية شعبية داخل كل بلد.

أذكر أنني كتبت إلى أمين عام الأمم المتحدة دي كويار، بصفتي رئيسة جمعية تضامن المرأة العربية، وهي ضمن الهيئات غير الحكومية الحاصلة على مركز استشاري في الأمم المتحدة ـ أرسلت إليه رسالة أثناء حرب الخليج أطلب منه الاستقالة بسبب فشله وفشل الأمم المتحدة في حل أزمة الخليج بطرق سلمية دون اللجوء إلى الحرب.

وقد أصبحنا اليوم نطلق على الأمم المتحدة اسم الأمم المتحدة الأمريكية.

وأنا أخشى على أي كيان دولي آخر يتجاوز الأقاليم أن يقع في قبضة القوى الدولية العسكرية والاقتصادية الكبرى، فالأمان الوحيد لحماية مثل هذه الهيئات الدولية هو وجود جمعيات وهيئات مدنية وشعبية نسائية وشبابية وغيرها قوية ومستقلة قادرة على فرض إرادتها، خاصة أن القوى العظمى الدولية الوحيدة اليوم هي مؤسسة عسكرية بالدرجة الأولى لا تملك إلا السلاح والحرب لإخضاع الشعوب ودول العالم الثالث ومنها بلداننا العربية، واستخدام المقاييس المزدوجة وشعارات حقوق الانسان أو الديمقراطية أو الشرعية الدولية حسب مصالحها.

٨ ـ سيف الدين عبد الفتاح

كلمة انصاف في هذا المقام للبحث والباحث، فلا شك أن اضافة المعقبين والمتداخلين هي إضافة قيمة للورقة، إلاّ أن ذلك لا يعني بحال عدم ذكر محاسن هذا البحث، ومحاسنه كثيرة، وبرهان غليون مفكر راقٍ بكل المقاييس، ومعظمنا تلاميذ له، ولكن يبدو أن غيابه أثّر بشكل أو بآخر في درجة التركيز على معايب الورقة أو الحديث عما تركه أو ما لم يتناوله.

وواقع الأمر أن بحث برهان غليون يؤكد أن قيمة البحث في رؤيته لا في هوامشه أو حواشيه وإن كانت الأخيرة ضرورية للضبط العلمي وإسناد الأفكار، كما يؤكد من جانب آخر أن الباحث ـ رغم غيابه جسداً ـ يكون حاضراً فكراً ورؤية صافية ومدققة. وهوامش هذا البحث الجديد تجدها في كتبه منذ **بيان من أجل الديمقراطية** وانتهاء بـ **نقد السياسة: الدين والدولة** ومروراً بـ **مجتمع النخبة واغتيال العقل ومشكلة الأقليات** وغيرها كثير، وهو هذه المرة ـ وكعادته ـ يسير في طريق النقد الواعي والمراجعة للمفهوم سواء في أصوله أو كيفما نُقل. . . وإذا تحدثنا متتبعين هؤلاء الذين أدخلوا هذا المفهوم، فإن غليون كان أول الذين أسهموا في ادخاله لا نقله أو استهلاكه كما فعل البعض، أو الانتقاء فيه بل وتشويهه كما فعل البعض الآخر، فقد أسهم في نقل هذا المفهوم أصحاب الثقافات الأمريكية أو الفرنسية، إلا أن برهان غليون تميّز عن هؤلاء جميعاً بالرؤية النقدية الواعية والقدرة على فحصه والتركيز على أبعاده البناءة في مواجهة أزمات الواقع العربي، ولم ينزلق إلى المعايب التي سقط فيها غيره من استبعاد قوى سياسية مجتمعية بعينها أو أطر فكرية معينة، وكان له فضل التنبيه إلى ضرورة التخلص من العقل والمنهج السجالي.

ولولا ضيق الوقت لقرأت اقتباسات عليكم تعبِّر عن أن بعض التعقيبات على بحثه لا محل لها، وإسهامات هذا البحث في غاية الأهمية لو أحسنّا فهم مقولاته وتوظيفها في سياق الدعوة إلى عقد اجتماعي جديد، إذ يواجه معظم الأساطير التي تحيط بهذا المفهوم، ويضعه في موضعه اللائق به بلا افراط أو تفريط، ويقدره بلا مزيد أو نقصان، وبلا قصور أو تشويه.

٩ ـ مبدر الويس

في رأينا أن بناء المجتمع المدني في الوطن العربي يعترضه معوقات هامة وأساسية. وفي مقدمة هذه المعوّقات غياب النظم الديمقراطية الحقيقية في الوطن العربي، لأنه في ظل الديمقراطية يمكن أن يتمتع المواطن العربي بحقوقه العامة وحرياته الأساسية، وبالتالي يستطيع ممارسة نشاطه بشكل حرّ ومستقل مع غيره من أفراد المجتمع بحيث يستطيع الأفراد عندئذ تشكيل مؤسساتهم المدنية الخاصة بهم في أندية وجمعيات ونقابات ومؤسسات ثقافية وعلمية وغيرها. لذلك فإن النظام السياسي الديمقراطي يمكن أن يساعد بشكل حقيقي في تكوين مؤسسات المجتمع المدني، والعكس هو الصحيح إذ إنه في ظل فقدان الحرية وبالتالي تقييد النشاط الخاص يكون عاملاً عكسياً في تقلّص مؤسسات المجتمع المدني، حيث لا يمكن الأفراد إقامة مؤسساتهم الخاصة من تنظيمات سياسية أولية أو نقابية أو ثقافية. . . الخ.

كما أن تطور المجتمع اقتصادياً، وتقانياً يمكن أن يساعد في التوسع في إقامة مؤسسات حديثة للمجتمع المدني كمراكز البحث العلمية، ومراكز التعليم الفني والتقاني وغيرها من المؤسسات التي يتطلبها المجتمع الحديث، كما أن المجتمع المستقل الحر الذي هو خارج الهيمنة الأجنبية أو نفوذها يساعد كذلك في إقامة مؤسسات جديدة في المجتمع المدني، والعكس هو الصحيح.

كما أن وجود مناخ ديمقراطي عام في الساحة الدولية ينعكس ايجابياً على النظم السياسية غير الديمقراطية بفسح مجال محدَّد للحرية بما يساعد الأفراد على التحرّك واقامة مؤسساتهم الخاصة بهم. لذلك، فإن انتهاء الحرب الباردة وسقوط النظم الاستبدادية في دول شرق أوروبا والاتحاد السوفياتي وانتهاج هذه الدول النهج الديمقراطي وحقوق الانسان كان له أثر كبير في الدول الأخرى في اجراء تغييرات داخلية لصالح الحرية، مما يساعد على النشاط الحر للأفراد في تشكيل مؤسساتهم المدنية.

والحقيقة أن العوامل الداخلية لها تأثير جوهري وأساسي في اقامة مجتمع مدني متحضر.

١٠ ـ عبد الإله بلقزيز

كنت دائماً مقتنعاً منذ أن اتصلت بكتابات برهان غليون ـ أعتقد سنة ١٩٧٩ ـ بأنه من المفكرين العرب القلائل الذين يصدق عليهم نعت الشهرستاني بأنه صاحب مقالة. ولم يخب ظني في هذا التقدير منذ كتاباته الأولى، منذ **بيان من أجل الديمقراطية**، **مجتمع النخبة**، **المسألة الطائفية**، **مشكلة الأقليات**، إلى أواخر نصوصه *Le Malaise Arabe* (**المحنة العربية**)، **ونقد السياسة: الدولة والدين**. يمكن المرء أن يختلف مع برهان غليون في الاجابات التي يصوغها عن الأسئلة التي يطرحها، لكن العقل النزيه والموضوعي لا يمكن إلا أن يعترف لبرهان غليون بقدرة أخاذة بفرادة في صوغ اشكاليات دقيقة. أذكر أن برهان غليون كان من المبادرين في صوغ اشكالية الديمقراطية وحقوق الانسان وفي تبيئتها في الخطاب السياسي العربي في أواسط السبعينيات، وها هو الآن يمارس الثورة الثانية على نفسه حينما يفرض على جموحه الديمقراطي بأن يعرض نفسه أمام مبضع النقد. الآن برهان غليون يصوغ اشكالية، أنا شخصياً تضعني في إرباك منهجي وإشكالي ابستمولوجي حقيقي؛ قوام هذه الإشكالية أننا نعترض في العادة على البنى العصبوية التقليدية بصفتها تكبح منحى مجتمعنا نحو دخول التاريخ، نحو مطابقة الواقعة السياسية بالواقعة الاجتماعية، في الوقت الذي لا نجد فيه ـ في مقاومة زحف التاريخ علينا ونحن منفعلون به ولسنا فاعلين فيه ـ أقول في هذا الوقت لا نجد أية قواعد ارتكازية لمقاومة هذا الاختلال الهائل في توازن القوى في العصر الكوني سوى هذه البنى ذاتها. أعتقد أن هذا الاشكال سوف يتطلب منا وقتاً طويلاً ولا أعتقد أن هذه الندوة يمكن أن تحيط به بكل معنى الكلمة، هذا في تقديري. لكن لدي انطباعاً، لا أقول رأياً ناجزاً، بأن غليون لم يتحرر بعد من هذا الضغط الكثيف لفكرة الدولة الشرسة. صحيح أن الدولة العربية دولة جماعات سياسية مقنّعة عسكرية أو مدنية انقلابية أو تتلطى بالديمقراطية،

ولكن مع ذلك هذا الإحساس الرهيب بأن الدولة هي ذلك الفيروس، فيروس فقدان المناعة الكيانية المكتسبة التي أتينا بها من هذه البنى العصبوية، هذا الضغط الكثيف لهذه الفكرة يمنع برهان غليون من طرح تساؤلات جديدة من قبيل هل يقدم المجتمع المدني بديلاً من داخله؟ هل يمكن هذه البنى، التي تشكل الآن في هذه اللحظة التاريخية الحرجة من تطور المنطقة والأمة، أن تنتقل من حيث هي في تعريفها الراهن بنى دفاعية ممانعة إلى أن تصبح بنى بنائية؟ هل يمكن أن تولّد من ذاتها مشاريع للمستقبل؟ هذا السؤال، في اعتقادي، لا يطرحه برهان على نفسه، لماذا؟ لأنه يضع أمامه اخطبوطاً يشنع عليه، هو الدراسة التسلطية ـ من حقه ذلك ـ ولكن أخاف أن يكون هذا عائقاً معرفياً أمام بناء خطاب أكثر انفتاحاً حول الدولة والمجتمع والسلطة.

١١ ـ برهان غليون يردّ

أود في البداية أن أشكر الاخوة الذين أرادوا أن يساهموا بملاحظاتهم العديدة والقيّمة في إغناء النص وإظهار ما يمكن أن ينطوي عليه من زلات أو نقائص، كما أشكر الاخوة الذين حاولوا أيضاً بحافز الصداقة أو الحماسة، لفت النظر إلى ما بدا لهم من عناصر جديدة أو مفيدة وردت في هذه الورقة. وإذا كان من الصعب عليّ الإجابة نقطة نقطة عن كل الملاحظات والتساؤلات التي أثيرت، إلا أنني أجد من الضروري الإجابة في مواطن ثلاثة: ـ إزالة ما اعتبره جزءاً من سوء الفهم الطبيعي في مجالس لا تضم دائماً جمهوراً منسجماً من المختصين؛ ـ وإلقاء الضوء على بعض النقاط التي يبدو أنها بقيت غامضة؛ ـ والتوسع في بعض النقاط التي بدت للعديد من الاخوة بحاجة إلى تفصيل أو تعميق أكثر.

ـ أعتقد أن وراء الكثير من الملاحظات التي أثارها أسعد عبد الرحمن وعبد الخالق عبد الله ونوال السعداوي وفهمية شرف الدين وعبد الإله بلقزيز وربما منح الصلح ومجدي حماد سوء الفهم الناجم عما أطلق عليه عبد الخالق عبد الله صعوبة البحث نفسه. ولعل أولى هذه الملاحظات تتعلق بهذه الصعوبة بالذات. والواقع أن سبب الصعوبة ليس بالضرورة أسلوب الكاتب أو تعقيد الواقع العربي الراهن الذي صوره عبد الخالق عبد الله كاللغز كلما اقتربت منه زاد تعقيداً وغموضاً، ولكن جدة المنهج من جهة، وجدة الموضوع من جهة ثانية على الكثير من المشاركين والمتخصصين العرب والأجانب معاً. والمقصود بالمنهج هنا غلبة العمل النظري على العمل الوصفي، واعتماد التحليل الشمولي، التاريخي والاجتماعي والسياسي في الوقت نفسه محل التحليل البسيط ذي البعد الواحد.

ـ النقطة الثانية تتعلق بمفهوم الداخل والخارج وتغليب العوامل الخارجية على العوامل الداخلية كما ورد لدى عبد الخالق عبد الله وآخرين. والواقع أنني منذ اللحظة الأولى، وجدت نفسي أسير هذا العنوان الذي فُرض على البحث على سبيل تكرار أفكار وتصورات مرتبطة بالمناهج التقليدية واللاتاريخية التي اعتمدناها عادة في البحث الاجتماعي. وقد بلغ احراجي منه أنني لم أستخدم أبداً كلمة عامل خارجي بينما ذكرت في بداية الفقرة المتعلقة

بمحاولات إحياء المجتمع المدني العربي عبارة العامل الداخلي. ولم يكن ذلك من قبيل الصدفة. ففي منهج يقوم بالدرجة الأولى على رؤية التحولات الاجتماعية في سياقها التاريخي والجامع ليس من الممكن الحديث عن عوامل داخلية وخارجية، إلا إذا كان المقصود بالأولى عامل الوعي الذاتي، والفكر، وبالثانية العوامل التاريخية والحضارية الموضوعية التي لا علاقة للفكر المحلي بنشأتها، والتي يتطلب منه فهمها. هل يمكن اعتبار تأثير تعميم نمط الانتاج الرأسمالي، أي الانتاج الصناعي والبضاعي الحديث على مجتمعات العالم عاملاً خارجياً اليوم دون أن نقضي على مفهوم التاريخ نفسه؟ إذ هل من الممكن الحديث عن تاريخ للتطور والتحول داخل أي مجتمع اليوم، بما في ذلك المجتمعات القبلية بعزله عن التاريخ العام، تاريخ تطور التقنية والعلوم والفنون والنظم السياسية والأفكار والاتصالات؟ وبشكل ملموس أكثر، هل يشكل الراديو أو المذياع الترانزيستور الذي اعتبره في أصل ثورة حقيقية في الاعلام وبالتالي في الوعي الانساني، عاملاً خارجياً اليوم في أي مجتمع من المجتمعات، أم هو عامل داخلي؟ وعلى أي أساس يمكن أن نقول إنه داخلي أو خارجي؟ هل يصبح خارجياً إذا استوردنا التقنية وداخلياً إذا كان تصنيعه محلياً؟ هل يصبح خارجياً إذا كان يبث قيم الخارج ومعلوماته وداخلياً إذا كان يبث قيم الدولة والنخبات الاجتماعية المرتبطة بها؟ هل العلم الحديث عامل داخلي أم خارجي؟ أليس من الأفضل منطقياً أن نتحدث عن عامل حضاري مثل الثورة التقنية والصناعية والعلمية؟ حتى لا نطيل، نقول ليس هناك في منظور منهج التحليل الشامل الذي اعتمدناه داخل مستقل عن الخارج، والداخل يصنع في الخارج والخارج هو جزء من بنية الداخل ومصيره، ولا يعني ذلك كما يمكن أن يستنتج آخرون أنه لم يعد هناك داخل ولا خارج. ولا نستطيع أن نفهم مسألة المجتمع المدني إلاّ إذا وضعنا مسألة تكوينه في هذا السياق الشمولي من التفاعل بين الداخل المتغير والخارج المتغير أيضاً، أي في التاريخ، وفي التاريخية العامة وليس التاريخية الجامدة المغلقة لكل قطر أو لكل دولة. الدولة اليوم، وخاصة الدولة التابعة، والثقافة المحلية أيضاً، ليستا مقراً لتاريخ متميز ومنفصل عن التاريخ العام. إن تاريخهما جزء من التاريخ العام، وهذا يفسر لماذا هو تاريخ الاستلاب بالنسبة إلى البعض وتاريخ السيطرة والهيمنة والتفوق بالنسبة إلى البعض الآخر. هل هذا نوع من التبسيط أو من تغليب العام على الخاص أو من الهرب إلى الخارج، كما يقول عبد الخالق عبد الله؟ بالتأكيد هو تجريد لأنه رسم للاطار التاريخي العام الذي يتحكم بتغيرات وعوامل عديدة أخرى ليست مذكورة وليس هناك مكان لذكرها جميعاً، وهو بهذا المعنى أيضاً وبالضرورة تغليب للعام، أي للرؤية الشمولية الاجمالية، على الرؤية التفصيلية والتجزيئية. ولكن ليس بالضرورة تبسيطاً. ولا يمكن وصف مثل هذا العمل المنهجي الذي لا بد منه لفهم الواقع المشخص والملموس بالتبسيط إلا إذا بيّن الناقد أن هذا الاطار المنهجي لا يستطيع أن يستوعب المشاكل الأساسية أو الكثير من المشاكل التي يثيرها موضوع فهم وبناء المجتمع المدني. ولا أدري لماذا يكون البحث عن القوانين الكلية لنشوء الظاهرة هرباً إلى الخارج. إن الخطر الحقيقي ومصدر ضعف البحث النظري في الوطن العربي نابعان بالضبط من العجز عن رؤية الأجزاء في اللوحة الكاملة، وتصور كل جزئية من الصورة الكلية بمثابة

صورة قائمة بذاتها. وفي هذه الحالة، من المفهـوم أن يتحوّل الـواقع إلى ألغـاز وأسرار. فمن يـأخذ أذن الفيـل على أنها مخلوق كـامل ليس بـإمكـانـه أن ينجـح في تكـوين مفهـوم علمي للحيوان.

– وفي السياق نفسه أقول لا تعني الرأسمالية اليوم بالضرورة الليبرالية. إنها نمط الانتاج البضـاعي الصناعي التـاريخي الذي يحـرّك الانتاج في العـالم كله. وعنـدمـا أقـول تعميم نمط الانتاج الرأسمالي على العالم فليس المقصود التهجم عـلى الليبراليـة، ولكن تحديـد نمط الانتاج والاستهلاك وعلاقات العمل والملكية والانتاج الحديثة التي تتجاوز الايديـولوجيـات. وهو مـا عبر عنه تراجع الـدول الاشتراكيـة عن أوهامهـا وعودتهـا إلى نظام السـوق الذي لا يمكن أن يستقـل عن النظام الصنـاعي، ولو لم يكن بـالضرورة صـالحـاً أو أبـديـاً. فليس الهـدف من توصيف تحوّل المجتمع المدني العربي تحت تأثـير هذه الـرأسماليـة، أي نمط علاقـات الاقتصاد الحديث، الشكوى من نـظام سياسي ولكن الكشف عن معنى التحـول التاريخي. ولا عـلاقة لهذا الكشف بالقيم الخاصة التي نتمسك بها وقبولنا أو ادانتنا هذا النظام.

– ثم إن وصف الواقع وتمزقه لا يعني التشاؤم إلا إذا كان مفهـوم العلم مطابقـاً لمفهوم السحر. فهدف السحر هو بالضبط تجاوز الـواقع بتجميله أو تقنيعـه. أما العلم فبكشفـه عن حقيقة الواقـع يسعى إلى إظهار مكـامن العطب فيـه، ومن ثم منطلقـات الاصلاح. ولـذلك ليس هناك أي مجال لاستنتاج ما استنتجـه بعض الاخوة من أن المجتمـع المدني العـربي مدان ولا أمل له في الإحياء أو التفتح بسبب قهر الدولة وظلمها. إن القمـع هو عـامل تحدٍّ إضافي يسـاهم في دفع المجتمـع إلى اختراع أشكـال جديـدة للتنظيم المـدني. وهو يمكن أن يحدّ من تظاهر هذه الأشكال وتطورها، لكنه لا يمكن أن يقدم حلولاً للمشـاكل التي وُجـد من أجلها المجتمع المدني، وهذا ما ذكرته منذ البداية. لقد كان هدفي الأسـاسي من هذا البحث هـو أن أقول إن من الخطأ أن نحلّ مفهوم إحياء المجتمع المدني حيث ينبغي إصلاح الدولة، واصلاح الدولة حيث ينبغي إحياء المجتمع المدني، لأن لكل منهما وظيفته وقانون حركته. ولذلك أيضاً لم أفهم ملاحظات أسعد عبد الرحمن في هذا المجال. فقد بينت في الـوقت نفسه أن المجتمـع المدني والدولة يشكلان مستـويين من مستـويات التنـظيم لحقيقة اجتـماعية واحـدة، ولكنهما لا يقومان بالوظيفة ذاتها. ولا يمكن بعد ذلك الحديث عن اختلاف في وجهات النظر حول درجة التمايز بينهما كما يقول. إن السياسة بالمعنى المحدد تتكون في الـدولة ومن حـولها، أي في إطـار بناء السلطة المركزية، وهذا لا يعني أن المجتمع المدني لا يشارك في السياسة بـالمعنى الواسـع، أي عندما كان الكلاسيكيون يطلقون عليها عن حق اسم السياسة المدنية لتمييزها عن الحكم الطبيعي. وفي هذه السياسة لم يكن هنـاك تمييز بـين المستوى المـدني والسياسي المبـاشر، بل لم يكن قد ظهر فيها بعد مفهوم المجتمع المدني بالمعنى الدقيق.

– وفي ما يتعلق بسيطرة الولاء القومي بالمقارنة مع الولاءات الطائفيـة والقبلية، أعتقـد أن أكبر برهـان على ذلـك أن الدول التي تعيش في ظلهـا هي دول قطريـة (Territorial) وأن جميع المحاولات التي قامت لفرطهـا في سبيل اقـامة دول طـائفية أو قبليـة قد أخفقت وسـوف

تحقق في المستقبل، بالرغم مما تحظى به من دعم حقيقي ومستمر من الدول الأجنبية. وهذا لا يعني بالتأكيد أن هذه الولاءات لا تؤثر في السياسة والمجتمع، ولكنها تؤثر من داخل بنية الدولة ومن خلال السيطرة عليها. بل إنها تدرك أكثر من أسعد عبد الرحمن أن من مصلحتها أن تعمل من خلال الدولة والسيطرة عليها وليس تدميرها لصالح الدويلات الطائفية. وهذا هو أحد منابع فساد السياسة العربية المعاصرة.

- أما كيف يمكن تأكيد روح المواجهة السائدة بين المجتمع والدولة بالرغم مما ذكرته من تضييق الدولة على المجتمع المدني بل مصادرته كلياً وضربه، فليس هناك تناقض أبداً، اللهم إلا إذا خلطنا بين المجتمع المدني وهو بنية تنظيمية وبين المجتمع بما هو جمهور وحاجات. فضرب التنظيمات المدنية والسياسية لا يمنع الجماهير الجائعة من النزول إلى الشارع والارتماء في الانتفاضات الشعبية. لكن هذه الانتفاضات سوف تكون بالضرورة نتيجة غياب التأطير والتوجيه والقيادة الجماعية المنظمة والواعية، انتفاضات دموية وانتحاراً. وهذا هو ما ترمي إليه النظم القمعية التي تدرك أن من مصلحتها أن تدفع المجتمع إلى مثل هذه الانتفاضات التي يمكن اجهاضها بسهولة، والتي لا تستطيع بالتالي أن تشكل تهديداً حقيقياً لنظام الحكم.

- وفي ما يتعلق بتعميم نموذج دولة عربية معينة على دول أخرى مختلفة عنها، فلا أعتقد أن الملاحظة صحيحة. لقد تحدثتُ عما اعتبره الحالة ذات المعنى أي الغالبة التي تعبّر عن اتجاه تطور عام. وعندما نتحدث عن الوطن العربي بشكل عام ينبغي التركيز على الحالات التي تعطي معنى عن اتجاه التطور وليس عن الحالات النادرة أو غير ذات المعنى والهامشية. وحتى في هذا الإطار، لا يناقش البحث الأوضاع العربية الملموسة بلداً بلداً أو دولة دولة، ولكنه يتحدث عن اتجاهات عميقة عامة. والكشف عن هذه الاتجاهات يعتمد على تحليل القوى والبنى العميقة ولا يتوقف عند الوضع الراهن الساكن. والبنى والاتجاهات العميقة في نظري واحدة رغم المظاهر المتغيرة، وهو ما أشرت إليه. وهكذا بالرغم مما كان يبدو على الحكم الجزائري مثلاً من تسليم بالتعددية والحريات الديمقراطية نتيجة تناقضات مؤقتة داخل مجموعة الحكم، لم يطل الوقت قبل أن تفرض الاتجاهات العميقة نفسها وتعيد الجزائر تجربة عشناها مراراً في غيرها من دول المشرق والمغرب.

- هل الكشف عن استراتيجيا التعبئة الغربية ضد الاسلام كجزء من استراتيجيا تدمير الأسس المعنوية للمجتمعات العربية يثير خطر اتهام العلمانيين العرب بالمشاركة في المؤامرة العالمية، كما يقول أسعد عبد الرحمن؟ إذا كان العلمانيون العرب غير قادرين على فهم دينامية الصراع الاجتماعي والسياسي والعقيدي الداخلي في سياق الصراع الوطني والعالمي، فسوف يتهمون بذلك سواء قمنا بتحليل الاستراتيجيا الدولية أم لا. ومن الأفضل تذكيرهم بذلك حتى لا يقعوا في فخ الاستراتيجيات الغربية ويندفعوا في التحالف غير الواعي مع هذه الاستراتيجيات وبالتالي المشاركة العملية والفعلية في تحقيق أهدافها. ولا علاقة بين المطالبة بتطبيق نظرية سياسية مفادها فصل الدين عن الدولة، وهي نظرية تناقش، ومسألة تشويه الاسلام والدس عليه وإظهاره بمظهر العيب والعطب الرئيسي الأخلاقي والسياسي

والاجتماعي الذي ينبغي القضاء عليه، كما تفعل الاستراتيجيا الأجنبية. وإذا لجأوا في معركتهم السياسية المشروعة إلى أساليب القوى الأجنبية غير المشروعة والمعادية لجوهر المصالح الوطنية، فسيصبحون شركاء لهذه القوى سواء أشرنا إلى ذلك أم لا.

ـ أما نوال السعداوي فقد فهمت من قولي بضرورة تجاوز الفضاء القطري الصغير في بناء استراتيجيا المجتمع المدني والسياسي العربي أنه دعوة إلى بناء أمم متحدة جديدة، وبرهنت من خلال علاقتها الشخصية بالأمم المتحدة على «أن الهيئة الدولية لا تكون فاعلة من دون أن يكون لها ركائز مدنية شعبية ـ رجال ونساء ـ داخل كل قطر». كما فهمت من دعوتي إلى تجاوز مفهوم الجمعيات الصغيرة في بناء المجتمع المدني أنها دعوة إلى إلغاء المجتمع المدني، مثلما فهمت أن المجتمع المدني مكون من رجال ونساء. ووصفت الحديث عن تكوين كيانات كبرى إقليمية بأنه شعارات مطاطة شبه حالمة. ولا أدري أين وجدت نوال هذه الاستنتاجات ولا كيف يصبح الحديث عن ضرورة توسيع فضاء النشاط المدني والسياسي والاقتصادي شعاراً مطاطاً في الوقت الذي يعاد فيه تركيب العالم كله اليوم على أساس هذا التوسيع، وآخر انجازاته اتفاقات السوق الاقتصادية المفتوحة بين ايران وبعض الدول الاسلامية في آسيا الوسطى. هل يكون اشتراك العرب في قومية واحدة العقبة الرئيسية أمام تطورهم التاريخي؟ هل وصلت عقدة رفض العقائديات القومية القديمة إلى أن تخلق رد فعل معاكس تماماً لحركة التاريخ العالمي وفاقد أي قدرة على الرؤية الموضوعية المتجردة عن الهوى القومي والمعادي للقومية؟

ـ افترضت فهمية شرف الدين أن مساهمتي تدخل ضمن إطار «المقالات الكفاحية والنضالية التي أفقدها الفشل المتنامي لحركة التحرير في العالم الكثير من بريقها». ينبغي إذن الكف عن كتابة مثل هذه المقالات حتى لا يخبو بريقنا ونظهر وكأننا من مخلفات الماضي. وبالرغم من دهشتي من هذا التقييم الكفاحي لتحليل وصفه الكثير بالتشاؤم، أطرح على فهمية السؤال: ماذا علينا إذن أن نكتب؟ أناشيد مديح للتبعية والعبودية والاستسلام حتى تكون رؤيتنا متوافقة مع العصر؟ هذا هو الجواب الفعلي لأنها لن تتأخر حتى تدعو إلى نسيان الماضي والتاريخ، «فلن يكون مفيداً انتقاد سلبياته وبناء خطاب هجومي عليه». فهذا النقد يمكن أن يعني الحكم بالإيجاب على مستقبل ما يمكن أن يأتي وإعطاء الجماعات الأهلية امكانات فك الارتباط مع الخارج، وهو وهم أساعد على بنائه. الحل هو تبويس اللحى واعتبار أن «المرحلة السابقة أصبحت من الماضي ونقدها أيضاً». وهذا كلام «سياسي» لا علاقة له جميعاً بموضوع الورقة والمجتمع المدني.

ـ أما مجدي حماد فقد اعتبر أن البحث قيّم بالرغم من أنه لم يتناول العوامل الداخلية والخارجية. ولأن البحث كان خارج موضوعه لم يعد أمام مجدي إلا أن يأخذ على عاتقه سد هذا النقص والتمييز بين العوامل الداخلية التي وصفها بأنها «مؤسسات المجتمع اللامدني، كمؤسسة الرئاسة والمؤسسة العسكرية والبيروقراطية والطائفية القبلية»، والعوامل الخارجية التي هي التبعية والتجزئة. وأخيراً توجه بشكل حاسم نحو مناقشة مسألة الشرعية

وخصوصيتها في السياسة والحكم العربيين. والواقع أن مجدي حماد لم يشر إلى البحث من قريب أو بعيد، ولكنه أراد أن يقدم بحثاً بديلاً. وليس لي ما أقوله في ذلك.

- أريد أخيراً أن أشكر عصام نعمان الذي حاول أن يضيف عنصراً جديداً ويغني النص بالكشف عن ضرورة المراجعة الجذرية لمفهوم السلطة وما يتضمنه من تحديد للمرتبيات الاجتماعية والمكانة الاستثنائية وغير المبررة التي يعطيها المفهوم السائد لرجل السياسة والدولة، عسكرياً وبيروقراطياً بالمقارنة مع المبدعين في ميادين الاقتصاد والفكر والفن وغيرها. كما أريد أن أشكر سيف الدين عبد الفتاح الذي لفت الانتباه إلى موطن الإضافة الرئيسية في الموضوع، أعني التركيز على الرؤية التي لا يمكن من دونها فهم الجزئيات ولا التحليلات المختلفة الواردة في النص. وأريد أن أشكر كذلك عبد الإله بلقزيز الذي سعى إلى وضع هذا النص في سياق النصوص الأخرى الهادفة إلى معالجة مشكلات المجتمع العربي، والتشديد كذلك على المحتوى المنهجي له، أو على جهده في بناء اشكالية للمجتمع المدني في الوطن العربي، والمنهج هو ميدان التراكم العلمي وأداته الرئيسية. وإذا كان لي من رد على انتقاد أخير وجهه إليّ حول موقفي من الدولة، فهو أن مضمون هذا النص الحقيقي لا يفيد في إنكار الدولة مصالح المجتمع المدني، ولكن العكس تماماً. لقد بدأ النص بالقول إن المجتمع المدني لا يمكن أن ينفصل عن الدولة، وكانت غايته أن يظهر فشل المراهنة على إحياء المجتمع المدني من دون اصلاح الدولة والسياسة والسلطة. وهذا يعني أن المجتمع المدني لا يمكن أن يقدم وحده وسائل الرد على الدولة القهرية نفسها، وبالأحرى على التحدي الحضاري الأكبر. فالقبول بمثل هذه الفرضية يعني في التاريخ مثل ما يعنيه في الحرب، القول إن ربح المعركة يكون أفضل اليوم بالبندقية ومن دون استخدام السلاح الثقيل. إن السياسة في المجتمع الحديث هي بمثابة السلاح الثقيل مقابل بندقية المجتمع المدني الخفيفة. وخوض الحرب يحتاج إلى كليهما. لكن هذا هو الذي يجعل من اللازم أيضاً التركيز على ضرورة رفض جعل إحياء المجتمع المدني تعويضاً عن اصلاح الدولة والسياسة، بل على حتمية إصلاح السياسة والدولة كإطار عام وأساسي لإحياء المجتمع المدني نفسه. ومن هنا أهمية الديمقراطية كاستراتيجية سياسية رئيسية في هذا الإصلاح. هل يعبّر هذا عن الخوف من الدولة والشعور بثقلها ووطأتها على المجتمع؟ بالتأكيد. وهل هناك من لا يشعر بعد بهذه الوطأة؟ لكن هل يحد هذا الشعور من القدرة على بناء خطاب مفتوح حول الدولة والمجتمع والسلطة؟ الخطاب المفتوح هو بالضبط عدم رفض الدولة بسبب ما تمارسه اليوم من قهر، وإدراك أهميتها وضرورتها للإصلاح والتقدم التاريخي العام. وبالعكس إن التنكر للدولة مهما كانت، باسم المجتمع المدني وإحيائه هو مصدر الخطاب الرومنسي والمغلق في اعتقادي. لكن الاعتراف بالقيمة التاريخية للدولة والسياسة هو الذي يدفع إلى تأكيد أهمية اصلاحها وتحريرها من نظام العصبية والقمع الذي دمر مشروعيتها أو يكاد في الوعي الاجتماعي.

القسم الثالث

المجتمع المدني: آفاق المستقبل

الفصل السابع عشر

مستقبل المجتمع المدني: الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني

السيد يسين

مقدمة

لا يمكن الحديث عن نظام عربي جديد، قبل تشخيص الوضع الراهن للثقافة العربية. ويقتضي هذا التشخيص ابتداء تعريفاً محدداً للثقافة ينطلق منه الباحث، ومنهجية مختارة لتحليل مختلف جوانبها، من زاوية نقدية. فكل تحليل ثقافي ينبغي في المقام الأول أن يكون تحليلاً نقدياً.

ومفهوم الثقافة كما نستخدمه ليس هو المفهوم الشائع، الذي يشير إلى الثقافة الرفيعة في مختلف صورها، التي تتمثل في الفن والأدب والفلسفة والتاريخ، والتي كانت وما تزال حكراً على صفوة برجوازية قليلة العدد. وإنما الثقافة ـ في نظرنا ـ ووفقاً لتعريفها الانثروبولوجي، **تتضمن الأعراف والمعايير ورؤى العالم وأساليب الحياة في مجتمع ما، بالإضافة إلى جوانب الثقافة الرفيعة.**

والمنهج الذي نتبناه في تحليلنا هو المنهج التاريخي النقدي المقارن، وهو الذي نصدر عنه في دراساتنا وبحوثنا. هذا المنهج يتشكل بحسب طبيعة موضوع البحث، فليس هناك ـ كما يقول لوسيان نغولدمان ـ منهج فارغ من المضمون. ومن هنا فحين نطبق هذا المنهج على دراسة الثقافة، فنحن نستفيد في الواقع من انجازات «التحليل الثقافي»، هذه المنهجية الصاعدة في العلوم الاجتماعية منذ عقود، التي تحاول بلورة أطر نظرية، ومفاهيم، ومناهج، وأساليب بحث، لدراسة «الثقافة»، هذه الظاهرة الأساسية في أي مجتمع انساني، التي لم تنل حقها من الدراسة المنهجية إلا في العقود الأخيرة(1).

---

(1) انظر في ذلك: R. Wuthnow [et al.], *Cultural Analysis* (New York: Routledge and Kegan Paul, 1948); G. Michaud et E. Marc, *Vers une science des civilisations?* (Paris: Editions complex, 1981); Bertrand Badie, *Culture et politique,* collection politique comparée (Paris: =

والتحليل الثقافي يمكن تعريفه باعتباره دراسة البعد الرمزي ـ التعبيري للحياة الاجتماعية. وعلى ضوء ذلك فهو يهدف إلى التعرّف على الانتظامات الامبيريقية أو الأنماط السائدة في هذا البعد من أبعاد الواقع، وتحديد القواعد والميكانزمات والعلاقات، التي ينبغي أن تكون موجودة بالنسبة إلى أي فعل رمزي محدد لكي يكون له معنى. وموضوع بحث التحليل الثقافي هو ما يمكن ملاحظته من الأفعال الموضوعية، والأحداث والوقائع، والخطابات، وموضوعات التفاعل الاجتماعي(٢).

وفي مجال التحليل الثقافي هناك استراتيجيات بحثية متعددة، تتعدد بتعدد كبار الباحثين في الميدان. فالفيلسوف الفرنسي المشهور ميشيل فوكو يركّز على الانحراف عن المعايير، وعلى الفئات الهامشية في المجتمع، لكي يلقي الضوء النقدي على مسلمات ما يعتبر «سواء» في المجتمع، ومن هنا يكشف عديداً من المعاني والقيم والمسلمات المضمرة في الثقافة. وفي مجرى آخر تركز الباحثة الأمريكية البريطانية الأصل ماري دوغلاس على فكرة «التلوث الاجتماعي» بمعنى دراسة وتحليل ما تعتبره ثقافة ما أشياء ملوثة، وذلك من خلال تركيزها على مفهوم «الحدود الرمزية» في الثقافة. والحدود تشير إلى «النظام» السائد في ثقافة ما.

ونستطيع أن نضيف إلى فوكو ودوغلاس، البحوث الهامة التي أجراها في هذا المجال عالم الاجتماع الأمريكي بيتر برغر في تطبيقاته الرائدة للمنهج الفينومولوجي، وكذلك هابرماس الفيلسوف الألماني وريث تقاليد المدرسة النقدية في علم الاجتماع، المطور لها، من خلال حواره الخلّاق مع فلاسفة البنيوية المحدثة.

وفي تقديرنا أن تحليلاً سوسيولوجياً نقدياً للظواهر الثقافية، يتطلب من ناحية أن يوضع في الاعتبار الطابع الجدلي للعلاقة بين الثقافة والنسق الاقتصادي ـ السياسي في المجتمع. وهذا الربط العضوي يشير إليه بوضوح مفهومان؛ أحدهما ذاع في دراسات علم الاجتماع السياسي، وهو **الثقافة السياسية**، والآخر ذاع في دراسات التحليل الثقافي وهو **سياسات الثقافة**.

ومن ناحية أخرى، لا بد أن يوضع في الاعتبار الطابع الجدلي للعلاقة بين العناصر النقدية، والعناصر الدفاعية ـ التبريرية داخل الثقافة.

وفي تشخيصنا المبدئي للثقافة العربية يمكننا التأكيد أنها تمر في أزمة. ومفهوم الأزمة الثقافية، أصبح شائعاً اليوم في دراسات التحليل الثقافي في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وفي المجتمعات الاشتراكية على السواء.

ويمكن لنا أن نعتمد على هابرماس في تعريف الأزمة بكونها «تظهر حين لا يعطي نسق

= Economica, 1986), et Brian Fay, *Critical Social Science*, Cornell Paperbacks (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987).

(٢) انظر في ذلك: Wuthnow [et al.], Ibid., pp. 259-263.

اجتماعي سوى امكانات قليلة لحل المشكلات التي تواجهه، بما لا يسمح باستمرار وجود النسق». وغني عن البيان أن هذا التعريف العام للأزمة، مع انطباقه على المجتمعات المعاصرة بكافة أنماطها، إلا أن ذلك لا يمنع من أن لكل أزمة ثقافية أسباباً عامة قد ترد إلى تحولات عميقة في النظام العالمي، وفي مجال الحضارة الانسانية، مثل الثورة العلمية والتقانية، وأسباباً خاصة لا بد من البحث عنها في كل مجتمع على حدة، وضعاً في الاعتبار تاريخه الاجتماعي الفريد بكل مكوناته.

أولاً: إطار نظري لدراسة الظواهر الثقافية

نحتاج كما أشرنا من قبل إلى بلورة منهج للتحليل الثقافي، يكون مرشداً لنا في دراسة أزمة الثقافة العربية، تمهيداً للحديث عن النظام الثقافي العربي الجديد. فالجديد ـ أي جديد في الثقافة والمجتمع ـ لا يمكن أن ينشأ إلا في صراع مع القديم. هناك ـ كما أشرنا ـ منهجيات متعددة يزخر بها الآن ميدان التحليل الثقافي، ولكننا آثرنا أن نتبنى منهجية خاصة بـ «الأزمة الثقافية»، لأنها هي التي تصلح لتطبيقها على الوضع الراهن للثقافة العربية. وهذه المنهجية سبق أن اقترحها وطبّقها عالم الاجتماع الألماني هانز بيتر درايتزل في دراسة له بعنوان «في معنى الثقافة» نشرت عام ١٩٧٧ في كتاب جماعي حرّره نورمان بيرنبوم بعنوان **اجتياز الأزمة**[٣].

في الإطار النظري المقترح مبدأ نظري هام، ينطلق منه أي باحث نقدي في علم الاجتماع، وهو ضرورة تحليل العلاقات بين الثقافة وبناء القوة في المجتمع (Power Structure). ومن ناحية أخرى يحدّد الإطار الوظائف المحددة للثقافة في أي مجتمع، التي تهدف أساساً إلى الحفاظ على أنماط الانتاج السائدة وعلى عملية اعادة الانتاج.

وفي هذا الصدد هناك ثلاث وظائف للثقافة يمكن التمييز بينها:

ـ **الوظيفة الأولى** تتمثل في أن ثقافة مجتمعٍ ما تمدّ أعضاءه بتبريرات لشرعية نمط الانتاج السائد ونمط التوزيع.

ـ **الوظيفة الثانية** للثقافة، انها تمد الفرد ـ من خلال اجراءات وطقوس التنشئة الاجتماعية المقبولة ـ ببنية دافعة تربط بين هويته والنمط السائد للانتاج.

ـ **الوظيفة الثالثة** للثقافة، انها تمد أعضاء المجتمع بتفسيرات رمزية للحدود الطبيعية للحياة الانسانية.

والفكرة الرئيسية التي ننطلق منها في بحثنا هي أن المجتمع العربي قد وصل إلى نقطة، ثبت منها أن النسق الثقافي عاجز عن القيام بهذه الوظائف، **ومن هنا تأكيدنا أننا نواجه في الوقت الراهن أزمة ثقافية عربية.**

---

(٣) H.P. Drietzel, «On the Meaning of Culture,» in: Norman Birnbaum, ed., *Beyond the Crisis* (New York: Oxford University Press, 1977), pp. 83-132.

تحليل الأزمة إذاً هو المدخل الذي يقترحه درايترل للتحليل الثقافي ولذلك نراه يتعمّق في مختلف جوانب الأزمة، فيتحدّث عن ثلاث أزمات: أزمة الشرعية، وأزمة الهوية، وأزمة العقلانية العملية. غير أن بعض علماء التحليل الثقافي يرون أن التركيز على مدخل الأزمة فقط، فيه قصور نظري واضح، لأنه لا يستوفي شروط النظرية النقدية.

فالنظرية النقدية ـ عند بريان فاي ـ في كتابه الهام العلم الاجتماعي النقدي(٤)، تهدف إلى تفسير النظام الاجتماعي بطريقة تصبح هي ذاتها الفاعل الذي يؤدي إلى تغييره. وبالتالي أية نظرية نقدية ـ لكي تستحق هذا الوصف ـ لا بد أن تتضمن سلسلة مترابطة من النظريات الرئيسية والفرعية، التي لا تقنع بوصف الأزمة أو تحليلها، وإنما ترتقي إلى مستوى رسم سبل تغيير النظام الاجتماعي من خلال تعليم الجماهير، وتحديد سبل ومسارات الأفعال القادرة على الخروج من الأزمة، والانتقال بالمجتمع إلى حالة مغايرة. فالهدف الأسمى من النظرية النقدية هو «التحرر» (Emancipation)، وهذا التحرر لن يتم سوى عبر سلسلة طويلة، أولى حلقاتها هي «التنوير» من خلال القضاء على «الوعي الزائف». وثانية حلقاتها هي تدعيم قوى الجماهير. وفي ضوء هذه المسلمات جميعاً يضع بريان فاي التخطيط التالي للنموذج الكامل للنظرة النقدية، الذي يتضمن أربع نظريات رئيسية:

الأولى: نظرية عن الوعي الزائف

أ ـ تُبرز أن طرق فهم الذات بواسطة مجموعة من الناس هي زائفة (بمعنى عدم قدرتها على أن تضع في الاعتبار خبرات الحياة لأعضاء الجماعة) أو لكونها غير متسقة (لأنها متناقضة داخلياً)، أو للسببين معاً. وهذا التحليل يشار إليه أحياناً «بالنقد الايديولوجي».

ب ـ تشرح النظرية كيف اكتسب أعضاء الجماعة هذه الأفهام السائدة وكيفية استمرارها.

ج ـ معارضة هذه الأفهام، بفهم مغاير للذات، وإثبات أن هذا الفهم أرقى من الفهم السائد.

الثانية: نظرية عن الأزمة

د ـ تحدد ماهية الأزمة الاجتماعية.

هـ ـ تثبت كيف أن مجتمعاً ما واقع في مثل هذه الأزمة. وهذا قد يقتضي دراسة ضروب عدم الرضاء الاجتماعي، وأنه لا يمكن القضاء عليها، إذا ما استمر تنظيم المجتمع على ما هو عليه، وكذلك افهام الناس السائدة.

و ـ تقدم عرضاً تاريخياً لنمو هذه الأزمة في ضوء سيادة الوعي الزائف، وبالنظر إلى الأسس البنيوية للمجتمع.

---

(٤) Fay, *Critical Social Science.*

الثالثة: نظرية عن التعليم

ز ـ تقدم عرضاً للشروط الضرورية والكافية لتحقيق التنوير الذي تهدف إليه النظرية.

ح ـ تبرز كيف أنه بالنظر إلى الموقف الاجتماعي الراهن، فإن هذه الشروط تعد مستوفاة.

الرابعة: نظرية عن فعل التغيير

ط ـ تعزل هذه الجوانب من المجتمع، التي ينبغي تغييرها، إذا ما أُريد حل الأزمة الاجتماعية، والقضاء على ضروب عدم الرضاء لأعضاء الجماعة.

ي ـ تفصيل خطة للفعل، يحدّد فيها من هم «الفاعلون» الذين سيتحملون مسؤولية التغيير الاجتماعي المأمول، وعلى الأقل فكرة عامة عن الطريقة التي سيعملون بها.

وفي تقديرنا أن النموذج النظري الذي يقدمه بريان فان يتّسم بالشمول، والترابط العضوي بين مختلف نظرياته، وأهم من ذلك أنه يؤكد المسؤولية السياسية للعالم الاجتماعي(٥)، الذي ينبغي أن يكون ناقداً اجتماعياً حتى يستحق هذا الوصف، وهو بهذه الصفة لا يقنع بوصف الظواهر الاجتماعية وتفسيرها، وإنما يركّز في الوقت نفسه على دور المثقف باعتباره «مثقفاً عضوياً»، إذا استخدمنا مصطلح غرامشي المعروف في تنوير الجماهير من خلال خطابه الذي لا بد له أن يكون قادراً على الوصول إليها، ليس ذلك فقط، بل عليه أن يقترح سبل العمل للتغيير.

وبناء على ذلك حين ندعو إلى نظام ثقافي عربي جديد، فهذه الدعوة في حد ذاتها، لا قيمة لها، إن لم تحدد من هم «الفاعلون الاجتماعيون» الذين سيتولون مهمة صياغة هذا النظام الجديد. وأبعد من ذلك أهمية اقتراح وتحديد استراتيجيات العمل للتغيير الاجتماعي، لصالح الجماهير العريضة في ضوء هذا الاطار النظري. وبغير الالتزام بصياغته الصورية، نتقدم لتشخيص الأزمة الثقافية في المجتمع العربي، قبل أن ننتقل إلى تحليلها مركِّزين على مدخل الأزمة، إن كنا في الوقت نفسه سنلمس الموضوعات كافة التي يتعرّض لها هذا الإطار.

ثانياً: تشخيص للأزمة الثقافية العربية

كيف نشخّص الأزمة الثقافية العربية؟

خطاب الأزمة ـ إن صحّ التعبير ـ خطاب سائد في الوطن، ربما منذ هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وهناك في الأدبيات العربية تشخيصات مختلفة للأزمة، تتباين بتنوع المناهج التي يصدر عنها الباحثون العرب.

(٥) Jim Merod, *The Political Responsibility of the Critic* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987).

ونقنع في هذا الصدد باستعراض وجيز لنماذج مختارة من هـذه التشخيصات، قبـل أن نركّز على منهجنا في دراسة وتحليل الأزمة.

النموذج الأول هو تشخيص أنور عبد الملك[6] الذي يقرر أن «مـا يسمى بالأزمـة الداخليـة للوطن العربي ليست أزمة داخلية، بل هي تمثل ضرب المحاولة الثانية للنهضة في الوطن العربي. المحاولة الأولى كانت بين الأعوام الممتدة من ١٨٠٥ إلى ١٨٨٢، أي بدقة منذ مبايعـة محمد عـلي كرئيس لأول دولـة مستقلة في الشرق الاسلامي، حتى احتلال مصر وتونس والغزو العسكري للجزائر».

وقـد استمرت الأزمـة حوالى نصف قـرن، وكانت أهم مـلامحها ـ كـما يقرر أنـور عبد الملك ـ تغلغل رؤوس الأموال الأجنبيـة بحجة فتـح قناة السـويس، ثـم الحروب الاستعـمارية ضد تونس والجزائر، ثم احتلال الولايات العربية التابعة لتركيا في الشرق.

وتعريف الأزمة عند عبد الملك هو «الصراع بين القـطاعات المتقـدمة في الـوطن العربي من أجل تحقيق المرحلة الثانية في النهضة ذات المضمون الشعبي في اتجـاه الاشتراكيـة». ولعل أهمية هذا النموذج تبدو في تعريفه للأزمة على أساس ربطها بمحاولة النظام الرأسمالي العالمي ـ عبر عهود شتى ـ اجهاض محاولات النهضـة العربيـة، والانعكاسـات السلبية لـذلك عـلى بنية المجتمع العربي ذاته.

والنموذج الثاني تحليل برهان غليون[7]، وهو إن كان ينطلق من البداية التاريخيـة نفسها التي انـطلق منها عبـد الملك، ونعني اعتباره أن محـاولة محمـد علي التصنيعيـة والتوحيـديـة في منتصف القرن الماضي، كانت أولى محاولات الجماعة العربية لإعادة تكوين عناصرها وتشكيـل نفسهـا كمدنيـة فاعلة ضمن الحضـارة الجديـدة، إلّا أنه يـركّز في المقـام الأول على الأسبـاب الداخلية للأزمة. وهو يتعقّب نشوء وتطور ما سمّاه النظام القـومي العربي، الـذي هو حصيلة كفاح النخبات والشعـوب العربيـة ضد الاستعـمار والاحتلال والـوصايـة، الذي كـانت ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢ عاملاً حاسماً في بلورته. وهـذه الحركـة القوميـة العربيـة بعثت ـ في رأيه ـ جدلية جديدة وفاعلة في الحياة العربية، وبلورت داخـل كل قـطر عربي وعـلى صعيد الجـماعة العربية ككل، نظاماً من التوازنات والمطامح والآمال فتح آفاق نهضة جديدة، وأعطى الغلبـة إلى قوى التحرر والتقدم والتغيير عـلى صعيد الـوطن العربي، رغم بقـاء بعض البلدان بمعزل عنه.

غير أن النظام القومي ـ العربي الذي قادته ثورة تموز/ يوليـو ١٩٥٢ ـ كما يـرى برهـان غليـون «الذي استنـد بشكل رئيسي عـلى العمل السيـاسي، ونهل من قيم القـوميـة والحـريـة والوطنية والعداء للاستعمار والامبريالية، واستمد منها أكثر مشروعيته، حتى صـارت السياسـة نهضة والنهضة سياسة، أبدى في الوقت ذاته شكوكاً في المبادرة العقلية والايديولوجيـة، بفضل

(٦) أنور عبد الملك، ريح الشرق (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، ص ١٧ ـ ٣٣.

(٧) برهان غليـون، اغتيال العقـل: محنة الثقـافة العـربية بـين السلفية والتبعيـة (بيروت: دار التنـوير، ١٩٨٥)، ص ٦ ـ ٩.

برقيات التأييد وإظهار الولاء على حساب الحرية الفكرية والنقد البنّاء، وإحياء القِيَم المبدعة والانسانية المستمدة من الحاضر أو من التراث، بل كان ميّالاً إلى محو كل ما سبقه، وخاصة مكتسبات النهضة الأولى».

وبانهيار هذا النظام في عام ١٩٦٧ الذي شكّل المحاولة الأخيرة للجم المجموعة العربية، وإعطائها صيغة سياسية، وأهدافاً اجتماعية وتاريخية مقبولة للممارسة والعمل، عدنا إلى عصر الأزمة المفتوحة.

وهو يقصد بالأزمة المفتوحة «انهيار التوازنات الاجتماعية والاقليمية التي خلقها وضمنها النظام القومي، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية: الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية، على مصراعيه، من أجل اعادة توزيع عناصر الثروة والمواقع السياسية والاجتماعية، وتكوين الفكرة أو الايديولوجية التي تكرّس هذا التوزيع. وهو يعني إذن انحلال روابط التضامن الداخلي والاقليمي، وانفلات القوى دون ضابط وتنافرها، وذبول القيم والمبادىء القوية واستخدامها السوقي لغايات الصراع الفئوي، والجنوح نحو سياسات الانكفاء على الذات وخدمة المصالح الأنانية، أي زوال العام وصعود الخاص إلى مقدمة المسرح الاجتماعي».

إن تعريفَي أنور عبد الملك وبرهان غليون يصلحان كنموذجين مثاليين على الاتجاهين الرئيسيين في تعريف الأزمة في الفكر السياسي العربي المعاصر. **الأول** يركّز على الظروف الدولية ويمكن في صورته المتطرفة أن يتبنى نظرية المؤامرة الدولية على الوطن العربي، وبالتالي يخلي النخبة السياسية العربية من مسؤوليتها عن التسلطية والهزيمة والأزمة، **والثاني** يمكن إذا تم تبنيه على اطلاقه أن يصل إلى حد تجريح الذات العربية باعتبارها مختلفة وسلبية وعاجزة عن الفعل. وبالإضافة إلى النموذجين السابقين يمكن لنا مراجعة العديد من الاجتهادات في هذا المجال، التي نشرت في كتاب **المأزق العربي**، الذي يمكن اعتباره وثيقة لخطاب الأزمة العربية[٨].

إن وجهة النظر الصحيحة في نظرنا هي أهمية التركيز على التفاعل بين النظام الدولي والنظام العربي في حالات الصراع، وتأثير هذا التفاعل في المسيرة العربية. غير أن ذلك لا ينبغي أن يصرفنا أبداً عن التعمق في التحليل النقدي لبنية ووظائف النظام السياسي العربي. والفكرة الأساسية هنا أن نظاماً سياسياً عربياً يتّسم بالشرعية والكفاءة، من شأنه أن يكون أقدر في مواجهة مختلف ضروب التهديد الموجهة إلينا من النظام الدولي. ويقتضي ذلك في الواقع تأسيس ثقافة عصرية، حيّة وفعّالة، وقادرة على استيعاب التناقضات والمعوقات الفكرية في المجتمع العربي وتجاوزها، وعلى التفاعل مع العالم المعاصر.

(٨) انظر: لطفي الخولي، محرّر، المأزق العربي (عمّان: منتدى الفكر العربي؛ القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٦).

ثالثاً: تحليل للأزمة الثقافية العربية

الأزمة الثقافية العربية متعددة الجوانب، فهي أزمة شرعية وأزمة هوية، وأزمة عقلانية في الوقت نفسه.

ومما يلفت النظر ـ من وجهة نظر مقارنة ـ أن هذه الأزمات سائدة أيضاً في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. وهناك دراسات متعمقة أجراها عديد من كبار علماء الاجتماع الأوروبيين والأمريكيين تعرضت بالتحليل لأزمة الشرعية، ومن أبرزها بحوث الفيلسوف الألماني هابرماس عن أزمة الشرعية والعقلانية في المجتمعات الرأسمالية، بالإضافة إلى بحوث شتى عن أزمة الهوية من زواياها المختلفة، بما فيها بروز حركة الإحياء الديني في هذه المجتمعات، في إطار المسيحية واليهودية على السواء(٩).

غير أن ذلك لا يعني ـ كما أشرنا من قبل ـ أن أسباب الأزمات في الدول الغربية المتقدمة هي نفسها أسبابها في المجتمع العربي. ومرد ذلك كما قلنا إلى التاريخ الاجتماعي الفريد لكل منطقة ثقافية في العالم، الذي يجعل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية لها أسبابها الخاصة.

في ضوء ذلك نبدأ بالحديث عن أزمة الشرعية في الوطن العربي.

١ ـ أزمة الشرعية

ركّز الباحثون العرب في العقد الأخير على الديمقراطية باعتبارها أحد المخارج الأساسية للخروج من أزمة الثقافة العربية، بالإضافة إلى أنها مرغوبة لذاتها كنظام سياسي، بعد أن ظهرت الآثار المدمِّرة للحصاد المرّ للتسلطية العربية بكل أشكالها، والتي سادت الوطن العربي في العقود الأربعة الأخيرة(١٠).

ومن المظاهر البارزة لاهتمام الباحثين العرب بالموضوع، أعمال ندوة **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية في قبرص (لرفض الأقطار العربية استضافة الندوة فيها، وهذه مسألة في ذاتها بالغة الدلالة على المناخ التسلطي السائد) وذلك في الفترة من ٢٥ إلى ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣. وتضمن المجلد الذي ضم أعمال الندوة مجموعة ممتازة من البحوث والمناقشات التي حاولت أن تستكشف مختلف جوانب أزمة الديمقراطية.

---

(٩) انظر في هذا الصدد: G. Kepel, *La Revanche de Dieu* (Paris: Seuil, 1991).

(١٠) انظر الدراسة النقدية الرائدة لخلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١). وفي البحث عن الديمقراطية في الوطن العربي، انظر: «بعد سقوط الأساطير السياسية: نحو ديمقراطية عربية حقيقية،» في: السيد يسين، **التحليل الثقافي لحرب الخليج** [تحت النشر].

وقد التفت المخططون للندوة إلى أن أزمة الشرعية وثيقة الصلة بأزمة الديمقراطية، ولذلك أفردوا لها دراسة مستقلة أعدّها سعد الدين ابراهيم[11]، وكانت مثاراً لتعقيبات ومناقشات خصبة، وخصوصاً تعقيبي برهان غليون وعادل حسين، الأول من منطلق علماني ديمقراطي، والثاني من منطلق سلفي رافض لتطبيق المنهجية الحديثة في العلوم الاجتماعية على الوطن العربي، باعتبار أنها غربية المنشأ[12].

وموضوع شرعية النظم العربية يثير مشكلات نظرية ومنهجية وتاريخية متعددة، ليس هنا مجال الخوض فيها. غير أنه لا بد من أن نتفق أولاً على تعريف الشرعية، وتحديد مصادرها، قبل أي حديث عن سيادة الدولة التسلطية في الوطن العربي بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء، وظاهرة تآكل شرعية هذه الدولة في الوقت الراهن.

الشرعية ـ في أبسط تعريفاتها ـ هي «قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم في أن يحكم، وأن يمارس السلطة، بما في ذلك استخدام القوة»[13].

أما عن مصادر الشرعية فهناك اتفاق بين العلماء الاجتماعيين على أن النموذج الذي صاغه ماكس فيبر، يكاد يكون حتى اليوم النموذج الشامل لمصادر الشرعية، التي حدّدها في ثلاثة أنماط نموذجية: التقاليد، والزعامة الملهمة (الكاريزما)، والعقلانية القانونية.

وإذا تتبعنا التاريخ الحافل للنظام السياسي العربي منذ الخمسينيات حتى اليوم، بما فيه من أنظمة ملكية وأنظمة جمهورية، سنلاحظ تساقط بعض النظم الملكية في مصر (١٩٥٢)، وتونس (١٩٥٦)، والعراق (١٩٥٨)، واليمن (١٩٦٢)، وليبيا (١٩٦٩) مما يعني في الواقع تآكل شرعيتها السياسية، ونشوء أنظمة جمهورية محلها مؤسسة على شرعية جديدة هي شرعية الثورة في الغالب الأعم.

وهذه النظم السياسية العربية الراديكالية، التي أسست شرعيتها على أساس تحقيق الاستقلال الوطني، والعدالة الاجتماعية، والتنمية الشاملة، وخاضت في سبيل ذلك معارك شتى داخلية مع القوى السياسية المنافسة انتهت بتصفيتها والقضاء عليها، أو مع القوى الخارجية، وانتهت بهزائم، أبرزها ولا شك هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، هذه النظم نجدها منذ الثمانينيات تواجه مشكلة تآكل شرعيتها السياسية، الذي هو حصيلة فشلها الذريع في الحفاظ على الاستقلال الوطني، ومواجهة تهديدات الأمن من قبل اسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية، وفشلها في التنمية، وعجزها عن تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية.

---

(١١) سعد الدين ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٤٠٣ ـ ٤٣١.

(١٢) انظر تعقيب كل من برهان غليون وعادل حسين والمداخلات الأخرى، في: المصدر نفسه، ص ٤٣٢ ـ ٤٦٤.

(١٣) ابراهيم، المصدر نفسه.

وكان رد فعل بعض هذه الأنظمة ـ لإنقاذ شرعيتها المتهاوية ـ تطبيق استراتيجيتين:

١ ـ النزوع إلى تعددية سياسية مقيّدة لتخفيف الضغط على النظام السياسي، واتاحة الفرصة للأصوات المعارضة أن تعبّر عن نفسها، وذلك في حدود الدائرة الضيقة التي رسمتها للمشاركة، والتي لا تتضمن امكانية تداول السلطة.

٢ ـ ممارسة القمع المباشر ضد الجماعات السياسية التي لم يُعترف بحقها في المشاركة السياسية، أو التي لم تقبل بفكرة التعددية السياسية المقيدة، وتهدف إلى الوصول إلى السلطة، وأهمها الجماعات الاسلامية الاحتجاجية، وأبرزها جماعات الجهاد في مصر، وحركة النهضة في تونس، وجبهة الانقاذ الاسلامي في الجزائر.

أما النظم الملكية فبعضها أدرك باقتدار تحوّل حركة التاريخ في اتجاه التعددية السياسية، ففتح الباب واسعاً أمامها، كما هو الحال في الأردن، الذي أجريت فيه انتخابات حرّة، أدت إلى حصول الاسلاميين على نسبة فاعلة، سمحت لهم بالاشتراك المكثّف في الوزارة لأول مرة، وبعضها ما زال مغلقاً على ذاته، مصرّاً على الاعتماد على شرعية «التقاليد»، وأبرزها النظام السعودي الذي ما زال متردداً في مجرد انشاء مجلس استشاري. وبعضها الآخر ما زال متردداً بين الديمقراطية المقيدة وبين الغائها تماماً، والنموذج البارز لذلك هو الكويت، الذي أوقف العمل بدستور ١٩٦٢، وألغى مجلس الأمة، وذلك قبل الغزو العراقي للكويت.

نحن إذن أمام سيادة نمط الدولة التسلطية في الوطن العربي، بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء، التي تواجه ظاهرة تآكل شرعيتها في الوقت الراهن.

وقد أدّت ممارسات الدولة التسلطية العربية في العقود الأربعة الأخيرة إلى مجموعة مترابطة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية، أبرزها:

ـ شيوع اللامبالاة السياسية بين الجماهير المقموعة، وبروز ظاهرة الاغتراب على المستوى المجتمعي والفردي.

ـ ظهور الثقافات المضادة للدولة التسلطية، وازدياد حركيتها السياسية وفاعليتها الاجتماعية، وقدرتها على تعبئة الجماهير، وخصوصاً منذ بداية السبعينيات، والممثل البارز لها على الاطلاق هي حركات الاسلام الاحتجاجي، وهذه الحركات أحدثت قطيعة مع التيار الاسلامي التقليدي الذي رفع من أيام الشيخ محمد عبده في مواجهة عملية التغريب، شعار تحديث الاسلام، برفعها شعار «أسلمة الحداثة» بكل ما يعنيه ذلك من معانٍ، وأبرزها الرفض القاطع للدولة العلمانية الوضعية والعمل على قلبها لإنشاء الدولة الاسلامية، بالإضافة إلى مهاجمة النموذج الثقافي الغربي، باعتباره لا يعبّر عن تقاليد الأمة الاسلامية، والعمل على تشييد نموذج اسلامي متكامل في الثقافة والاقتصاد والسياسة.

ـ بروز تيار علماني ديمقراطي مضاد للتسلطية، يسعى إلى احياء المجتمع المدني، من

خلال تشكيل الأحزاب السياسية المعارضة، وتكوين جمعيات حقوق الانسان، وتفعيل المؤسسات الاجتماعية والثقافية المستقلة عن سلطة الدولة.

والواقع أنه يمكن القول إن النظام السياسي العربي يمرّ في الوقت الراهن بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة، حافلة بالصراعات السياسية والاجتماعية، ومفتوحة لاحتمالات مختلفة. وهذه المرحلة الانتقالية من السلطوية إلى التعددية السياسية تختلط العوامل المؤثرة فيها، بين العوامل الدولية، والتأثيرات القادمة من النزوع العالمي نحو التعددية، والعوامل الداخلية المتعلقة بتركيب السلطة ودرجة نضج الطبقات الاجتماعية، ودور المؤسسة العسكرية، ودور المثقفين والطلائع الديمقراطية والثورية في احداث التغيير.

غير أنه مما يلفت النظر أننا بإزاء معركتين مزدوجتين في الواقع. الأولى بين الدولة التسلطية والمجتمع المدني البازغ بمختلف توجهاته وايديولوجياته، والثانية داخل المجتمع المدني ذاته بين التيار العلماني الديمقراطي على تنوّع اتجاهاته، وبين التيار الاسلامي السلفي، الذي ظهر على الساحة السياسية أكثر تنظيماً، وأعمق فاعلية وخصوصاً في مجال الاتصال بالجماهير وقدرته على تعبئتها.

والحقيقة أن عملية تأسيس مجتمع مدني حديث تجابهه مجموعة مترابطة من التحديات، التي إن لم تواجه بفاعلية، فإن العملية ستتعثر في الأجل المتوسط.

وأبرز هذه التحديات ضرورة هي النظر إلى الديمقراطية ليس باعتبارها مجرد نظام سياسي، بقدر ما هي أسلوب للحياة، ينبغي أن يبسط نطاقه على كل مجالات المجتمع، وفي كل المؤسسات، في المدرسة والمصنع والنقابة والحزب السياسي، والنادي الفكري والمؤسسة الثقافية.

وإذا لم يستطع المنادون بالتغيير والقضاء على التسلطية، ممارسة الديمقراطية الحقيقية في مؤسساتهم، فلن يقدر لهم تدعيم القيم الديمقراطية في المجتمع، والتي هي الأساس لأي عمل سياسي ديمقراطي.

ومن ناحية أخرى، فهناك فجوة عميقة بين ثقافة النخبة، والثقافة الشعبية. هناك من قبل النخبة اتجاهات استعلائية ازاء الثقافة الشعبية، وجهلها، وعجز عن التواصل معها، ورفض لشرعيتها الثقافية. وإذا لاحظنا سيادة الأمية في الوطن العربي، لأدركنا خطورة هذا التحدي، الذي يمكن أن يجعل النخبة منعزلة عن جماهيرها.

ولا شك أن دور المثقفين حاسم في احداث التغيير الاجتماعي، كما أثبتت ذلك الخبرة التاريخية في العالم وفي الوطن العربي على السواء. غير أن هذا الدور يقتضي تحوّل المثقف من مثقف منعزل إلى مثقف عضوي قادر على الالتحام مع الجماهير. ونشير في هذا الصدد إلى فشل المثقفين العلمانيين الديمقراطيين في تحقيق هذا الهدف، وفي الوقت نفسه النجاح الواضح للمثقفين الاسلاميين.

وقد يعود ذلك إلى أن الخطاب العلماني الديمقراطي غير قادر حتى الآن إلى الوصول إلى الجماهير العريضة، ربما بسبب لغة الخطاب نفسه، وعجزه عن الصياغة المتّسقة لمسلماته وطروحاته. في حين أن الخطاب الاسلامي استطاع أن يصل إلى جماهير عريضة، ربما بسبب مخاطبته للمخزون التراثي الكامن في وجدان الجماهير، ولكن أهم من ذلك طرحه شعارات مجملة قد تكون غامضة في ذاتها مثل شعار «الاسلامي هو الحل»، غير أنه تبين أنها كانت قادرة على اجتذاب المخيلة الشعبية، بوعود للحل النهائي لمشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية والروحية.

ومن هنا نخلص إلى القول إن المعركة الدائرة داخل نطاق المجتمع المدني، تتلخص في تحديات تأسيس خطاب علماني ديمقراطي عصري، قادر على مواجهة الخطاب الاسلامي السلفي من ناحية، وعلى الصراع ضد الخطاب السلطوي من ناحية ثانية.

٢ ـ أزمة الهوية

من المعروف أن طرق التنشئة الاجتماعية تعد أساسية بالنسبة إلى أي ثقافة، ونعني بها الطريقة التي تنتقل بها المعايير التقليدية والقيم في مجتمع ما من جيل إلى جيل.

وتقوم التنشئة الاجتماعية بوظيفة انتاج شعور بهوية الفرد وهوية الجماعة، بالإضافة إلى تخليق بنية دافعية داخل الفرد، وظيفتها قبول الفرد وتكيّفه مع النموذج السياسي والاقتصادي السائد في المجتمع (كالنموذج الرأسمالي أو الاشتراكي).

وفي مجال التنشئة الاجتماعية والهوية، هناك اتجاهات نظرية متصارعة، حول غلبة العناصر المادية، وأهمها نوعية نمط الانتاج السائد على غيره من العناصر. ويميل الاتجاه الماركسي التقليدي إلى التركيز على البناء التحتي (نمط الانتاج وعلاقات الانتاج) على حساب البناء الفوقي (القيم والأعراف والتقاليد والأفكار الفلسفية). وهذا الاتجاه بالرغم من تأكيده الطابع الجدلي للعلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي، إلاّ أنه في صياغة ماركسية شهيرة يقرر في «التحليل الأخير» أن البناء التحتي هو الذي يحدّد البناء الفوقي.

وفي مواجهة هذا الاتجاه المادي في التفسير، نجد الاتجاه المثالي الذي يعلي من شأن القِيَم والأعراف والعادات والأفكار على حساب العوامل المادية.

وقد أدّت خبرات تاريخية متنوعة، وبروز ظواهر مثل الإحياء الديني في مجتمعات تختلف اختلافات أساسية في بناها التحتية، للمجتمعات أهمية قصوى. ويصل بعض ممثلي الاتجاه المثالي إلى أن البناء الفوقي ـ في لحظات تاريخية معينة، ونتيجة عوامل شتى ـ يكون هو الحاسم في رسم مسيرة التطور الاجتماعي.

والحقيقة أن الحديث عن الهوية في المجتمع، يحتاج إلى بلورة مفاهيم محددة قادرة على استكناه جوهر مشكلة الهوية. وفي تقديرنا أن المفهوم الأقدر على ذلك هو مفهوم «رؤية العالم»

(Vision du monde). وسنرى من خلال عرضنا أن هذا المفهوم يخوض بشأن تحديد معناه المعركة نفسها التي دارت بين الاتجاهات المثالية والاتجاهات المادية(١٤).

يرتبط مفهوم «رؤية العالم» أساساً بكتابات ديلتاي (Dilthey) الذي صاغ مصطلح (Weltanchauung) الذي يعني «رؤية العالم». غير أن إسهام مجموعة من العلماء البارزين في صياغة مفهومات مماثلة هو الذي أبرز أهمية المفهوم. ومن أبرز هؤلاء ماكس فيبر ودوركايم والياد وكلوكهون وردفيلد وصول تاكس وغيرتز. وإذا أردنا تعريفاً مبسطاً لرؤية العالم لقلنا إنها وجهة النظر التي يتبنّاها الفرد إزاء الكون والطبيعة والانسان. أو هي كما يقول أحمد أبو زيد في تحديد الهدف الأساسي «لبحث رؤى العالم في مصر» أو «رؤى المصريين للعالم» هو «تعرف موقف ونظرة الانسان المصري ـ كما يتمثل ذلك لدى عدد كبير من الأشخاص الذين ينتمون إلى شرائح اجتماعية واقتصادية وثقافية وعمرية مختلفة، إلى العالم الذي يعيشون فيه، بكل ما يدخل في تكوينه من ظواهر طبيعية أو فيزيقية ومن كائنات ومخلوقات وقوى ملموسة مرئية أو غير مرئية ومن نظم اجتماعية وأنشطة وابداعات ثقافية»(١٥).

وحتى لا يجرفنا الحديث المفصل عن المفهوم عن موضوعنا الرئيسي وهو أزمة الهوية، نقدم توضيحاً لمختلف أبعاده بتلخيص أهم الخصائص النظرية للمفهوم كما حدّدها كينث بولدنغ في كتابه الهام **الصورة** (The image)(١٦).

وهذه الخصائص يمكن اجمالها في النقاط التالية:

أ ـ الصورة المكانية، وهي الصورة التي لدى الفرد عن وضعه أو موضعه في المكان المحيط به.

ب ـ الصورة الزمانية، وهي الصورة التي يكوّنها الفرد عن مجرى الزمن ومكانه فيه.

ج ـ الصورة العقلانية، وهي الصورة التي لدى الفرد عن الكون من حيث هو نسق من الانتظامات والعلاقات.

---

(١٤) ركزنا على هذا المفهوم كأحد الأدوات الرئيسية لدراسة السياسة الثقافية في مصر، في الخطة التي قدمناها إلى المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في القاهرة، والتي بناءً عليها يتم الآن اجراء أربعة بحوث ميدانية قومية: «ميزانية الوقت»، «رؤى العالم»، «الاحتياجات والمطالب الثقافية»، و«نوعية الحياة». وقد أتم د. أحمد أبو زيد إنجاز بحث رؤى العالم في مصر. ونعتمد في عرضنا للمفهوم وأبعاده المختلفة على العدد الخاص من **المجلة الاجتماعية القومية** (القاهرة) الذي أشرف على تحريره أحمد أبو زيد، وضم مجموعة ممتازة من الدراسات والعروض النقدية. انظر: أحمد أبو زيد، مشرف، «رؤى العالم،» **المجلة الاجتماعية القومية**، السنة ٢٧، العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩١). كما ضم هذا العدد الدراسات التالية: السيد الأسود، «تصور «رؤية العالم» في الدراسات الانثروبولوجية،» أحمد أبو زيد، «الذات وما عداها: مدخل لدراسة رؤى العالم،» علا أنور، «رؤى العالم في الأعمال الأدبية: دراسة لمنهج لوسيان جولدمان،» ومحمد أحمد غنيم، «عرض وتحليل «رؤى العالم»، تأليف ميكائيل كيرني».

(١٥) أبو زيد، المصدر نفسه، ص ٢ ـ ٣.

(١٦) نعتمد في تلخيص هذه الخصائص على: الأسود، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ٥٤.

د ـ الصورة الشخصية، وتتعلق بمكان الفرد في عـالم الأفراد أو الأشخـاص، والأدوار، والنظم التي تحيط به

هـ ـ صـورة القِّيمة، وتتـألف من الأحكام المتعلقـة بمـا هـو خـير وشر، وبـالنسبـة إلى العناصر وإلى الأجزاء المختلفة من رؤية العالم ككل.

و ـ الصورة الوجدانية، وهي الصورة التي تصبغ فيهـا الأجزاء المتنـوعة من رؤيـة العالم بصبغة عاطفية انفعاليـة، وهذه الصـورة تتعلق أيضاً بمشـاعر الخـوف والرهبـة والألم والسعادة ونحو ذلك.

ز ـ الصـورة من حيث هي مقسمة إلى جـوانب شعوريـة ولاشعوريـة ودون شعوريـة. ومعنى ذلك أن الأفراد ليسوا على وعي كامل بكل جوانب رؤى العالم التي لديهم حيث تـوجد درجات متفاوتة من الشعور بتلك الجوانب.

ح ـ الصورة منظوراً إليهـا من خلال بعـد التأكـد أو اليقين وعـدم التأكـد، والوضـوح والغمـوض. فهناك بعض الجـوانب، وخاصـة الوجـدانية الانفعـالية من رؤى العـالم التي قد تكون غير مؤكـدة أو واضحة في ذهن الأفـراد، بينما تمتـاز بعض الجوانب الأخـرى بالـوضوح والتأكد.

ط ـ الصورة منظوراً إليها من خلال بعد الواقعيـة أو عدم الـواقعية، ويعني ذلـك مدى اتفـاق رؤية العـالم أو الصورة الـذهنية مـع بعض جوانب العـالم الخارجي، كـما هي عليه في الواقع.

ي ـ الصورة منظوراً إليها من خلال بعد الخصوصية أو العموميـة، بمعنى معرفـة إذا ما كانت رؤية العالم تكوّن رؤيـة فرديـة ذاتية أو شخصيـة، أو جمعية يشـترك فيها جميـع الأفراد. ويذهب بولدنغ إلى أن الـرابطة الأسـاسية لأي مجتمـع أو ثقافـة فرعيـة أو نظام هي الصـورة العامة (Public image) التي تشير إلى الخصائص الجوهرية لرؤية العالم أو الصـورة العامـة التي يشترك فيها أفراد ذلك المجتمع.

وفي تقديرنا أن ما ذكره بولدنغ عن ابعاد المفهوم، تعد أشمل صياغة في التراث العلمي المعاصر.

في ضوء ذلك كله، ينبغي أن نلتفت إلى مجموعة من الملاحظات النظرية الهامة:

أ ـ تتعدد رؤى العالم في أي مجتمع، بتعدد طبقاته الاجتماعية وثقافاته الفرعية وجماعاته الإثنية. ومن هنا ظاهرة الصراع الثقافي بين رؤى متعددة للعالم في المجتمع نفسه.

ب ـ تنجـح الطبقـات المسيطرة في أي مجتمـع ـ من خلال اشـاعة الـوعي الزائف ـ في تسييد رؤيتها للعالم.

ج ـ شرعية مفهوم سائد للعالم قد تتآكل، نتيجة ضغوط خارجية أو داخلية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية.

د ـ بالرغم من أنه يمكن صياغة «نماذج مثالية» لرؤى العالم المتصارعة في المجتمع، إلا أنه يمكن أن نشاهد اختلاطاً بين عناصر مفهومين مضادين، على سبيل المثال تسرّب عناصر دينية إلى الرؤية العلمانية للعالم، أو تسرّب عناصر وضعية إلى الرؤية الدينية للعالم.

هـ ـ يمكن لرؤية معينة للعالم أن تتحول عبر الزمن من المركز إلى الأطراف، بمعنى إقصاؤها من مركز الاهتمام لتصبح رؤية هامشية (مثلاً تراجع الرؤية الدينية للعالم لحساب الرؤية العلمانية)، وذلك نتيجة تطورات وعوامل تاريخية شتى، وقد تعود رؤية محددة للعالم، من الأطراف إلى المركز مرة أخرى. ويمكن أن نشير هنا إلى حركة الاسلام الاحتجاجي الذي عادت رؤيته للعالم إلى قلب الساحة السياسية العربية نتيجة تآكل شرعية النظم السياسية المعاصرة.

في ضوء هذه المقدمة النظرية يمكن القول إنه **من أبرز علامات أزمة الثقافة في الوطن العربي أزمة الهوية.**

وجدير بالاشارة إلى أن أزمة الهوية ظاهرة ملموسة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية على السواء.

وَتردّ المشكلة إلى أن ممارسة العقلانية العملية وبسطها إلى حدودها القصوى، ونعني ارتفاع معدلات الضبط الاجتماعي في المجتمع، ووضع القيود أمام حركة الفرد في المجتمع، بحكم الصيغة التنظيمية للاقتصاد، ونمط النظام السياسي، قد أدت إلى نتائج سلبية، لأنها زادت معدلات الاحباطات الانفعالية العميقة الجذور، بدلاً من أن تقلّل منها، ممّا أدى إلى عدم الاستقرار النفسي لأعداد متزايدة من الناس، واحساسهم بعدم اليقين. ومن ناحية أخرى، من أسباب أزمة الهوية، وجود الشباب كعامل اجتماعي واقتصادي وسياسي مستقل.

ومن المعروف تاريخياً أن الشباب كانوا دائماً طليعة الحركات الاجتماعية والعنصر الفعّال في الانتفاضات والثورات.

واليوم نجد أن الشباب ـ حتى في الأوقات «السوية» يمثلون جماعة اجتماعية لها ثقافتها الفرعية الخاصة. وقد أدى طول فترة التعليم إلى أن يكون لدى الشباب وقت فراغ طويل، ما داموا متحللين من المسؤوليات في العمل والأسرة. وهذه المراهقة الممتدة تؤدي إلى ما أطلق عليه «اركسون» ـ الهوية المشتتة (Identity diffusion). وفي ظل تضاؤل الفرص لتحقيق الذات اقتصادياً نتيجة الأزمة الاقتصادية في المجتمع، فإن أزمة الهوية لدى الشباب أصبحت مظهراً أساسياً من مظاهر المجتمع المعاصر.

وتتبلور أزمة الهوية في المجتمع حين تتحوّل إلى حركات سياسية واجتماعية احتجاجية. وقد استطاعت المجتمعات الرأسمالية ـ بمقدرة فذّة ـ احتواء حركات الاحتجاج الراديكالية

وتحويلها إلى حركات ثقافية من خلال ما أطلق عليه «ماركيوز» «التسامح القمعي» (Repres- sive tolerance).

أما في المجتمعات الاشتراكية فهناك سبل القمع المباشر.

وإذا نظرنا إلى المجتمع العربي فإننا سنجد الدولة التسلطية العربية تمارس كلتا الاستراتيجيتين: «التسامح القمعي» ما دامت حركات الاحتجاج لا تهدّد شرعية النظام، ومن ثم تسمح لخطاب هذه الحركات أن يأخذ طريقه إلى المستهلكين الثقافيين، باعتباره يعبر عن رؤية خاصة للعالم تختلف مع رؤية العالم التي يصدر عنها النظام. ولا يخلو الحال من استخدام سلاح مصادرة الكتب لمنع تداول بعض الكتب «الخطرة». ولكن في أحوال أخرى إذا زادت ثورية الحركة المحتجة، وتبنت صراحة أساليب التعبئة الجماهيرية والعنف لقلب النظام، هنا يستخدم القمع.

والواقع أن المجتمع العربي المعاصر يزخر بصراع رؤى العالم، التي تكشف بجلاء عن أزمة الهوية.

ولعل أبرز هذه الرؤى على المستوى السياسي «الرؤية التسلطية للعالم» التي تؤمن بالوجدانية أسلوباً في الحكم، من خلال الجماعة الانقلابية أو الحزب الواحد، وهي لذلك ترفض الصراع السياسي بل وتقمعه قمعاً مباشراً، وترى أن التعددية من شأنها إضعاف الدولة والنظام، بل إنها على الصعيد الثقافي تحرص على تسييد رؤيتها للعالم ونفي كافة الرؤى المتعارضة معها، من خلال السيطرة الكاملة على أجهزة الثقافة والاعلام، التي لا يتاح فيها لغير أنصار النظام التعبير عن آرائهم، من خلال خطاب دعائي تبريري وغوغائي.

وتناقض هذه الرؤية «الرؤية الليبرالية التعددية للعالم» التي تؤمن بالحوار، والتعدد الفكري، والتعددية السياسية والحزبية، تداول السلطة بين مختلف التيارات والأحزاب السياسية، وفقاً لانتخابات حرّة ونزيهة، وهي لذلك تفرض القمع السياسي، وتدين حكم الفرد المطلق، وترفض صيغة الحزب الواحد. وعلى الصعيد الثقافي ترى ضرورة تنوع الآراء والرؤى وصراعها في إطار سلمي، فهذا هو الضمان لازدياد ثراء التجربة الاجتماعية.

وإذا ركّزنا على الجانب الثقافي لوجدنا صراعاً بين «الرؤية العلمانية» من ناحية، التي تنطلق من ضرورة فصل الدين عن السياسة، و«الرؤية الدينية السلفية» التي ترى أن الاسلام دين ودولة، وأن هذا الفصل المزعوم الذي تراه العلمانية، ليس سوى تعبير عن مجتمع غربي، ولا علاقة له بالمجتمع الاسلامي(١٧).

وهذا الصراع - كما أشرنا من قبل - صراع أساسي داخل المجتمع العربي في الوقت الراهن، ونتيجته ستحسم إلى وقت طويل مستقبل المجتمع المدني العربي.

---

(١٧) انظر دراسة هامة عن الرؤية العلمانية، في: جاد الكريم الجباعي، «العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي،» الوحدة، السنة ٧، العدد ٧٥ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠)، ص ١٢٤ - ١٣٦.

ويمكن القول أن تعجل بعض الحركات الاسلامية الاحتجاجية الصدام مع النظام السياسي الذي يتحوّل ببطء من التسلطية إلى التعددية ـ كما هو الحال في الجزائر ـ يمكن أن يوقف أو يبطىء المد الديمقراطي، وهذا من شأنه أن يعطل مسيرة إحياء المجتمع المدني في ظل الديمقراطية.

ولعل هذا يكشف عن الضعف في ممارسة التيارات السياسية المعارضة، التي تتعجل القضاء على النظام لاستلام السلطة، قبل أن تعمل في مجال التنوير لتخلق لها قاعدة شعبية جماهيرية، تؤمن بمبادئها ومنطلقاتها. ويبدو أن هذه الممارسة تحتاج إلى وقت وإلى اتباع استراتيجية النفس الطويل، وهي قد لا تتفق مع اتجاهات زعماء هذه الحركات، الذين تغرهم أحياناً بعض الانتصارات الجزئية في مجال الانتخابات هنا أو هناك، فيظنّون أنهم قد اقتربوا من تحقيق الغاية، التي هي استلام السلطة.

ولا نريد أن ننهي هذه الفقرة بغير العودة إلى الأمر السياسي مرة أخرى، فنركّز على الصراع بين «رؤية العالم القطرية» إن صح التعبير و «رؤية العالم القومية». وتبدو أهمية هذا الصراع، لو ربطناه بحرب الخليج، التي قسمت المثقفين العرب بل والشعوب العربية، حول القضية الأساسية وهي شرعية الغزو العراقي، وهل تتحقق الوحدة العربية بالقوة المسلحة، أم بالديمقراطية.

خلاصة القول إن أزمة الهوية في المجتمع العربي لها أبعاد سياسية وثقافية واجتماعية بالغة العمق، تستحق أن ندرس أصولها، ومظاهرها وتجلياتها، ونستشرف آفاق حلها. وقد يساعد على حلها تجديد أصحاب الرؤى المتصارعة خطابهم السياسي، آخذين في الاعتبار حقائق العالم المعاصر والتغيرات الاجتماعية والثقافية العميقة التي حدثت في المجتمع العربي في العقود الأخيرة.

فليس هناك مستقبل أمام الخطاب التسلطي الصريح، بعد أن سقطت الشمولية والتسلطية في أبرز نماذجها العالمية، مخلية المجال للتعددية السياسية. كما أن الخطاب التعددي ـ في صورته اليوتوبية ـ التي تظن وهماً أن الليبرالية تعني أن تخلّي الدولة عن مسؤوليتها من كل التزام ازاء المواطنين، وتركهم فريسة لآليات السوق، يحتاج إلى أن يتعلم حتى من خبرة الخطاب الليبرالي الرأسمالي، الذي أضاف بجسارة واقتدار بُعد العدالة الاجتماعية إلى بُعد الحرية السياسية، واعتبرهما ركيزتي العدل. ويمكن الرجوع في هذا الصدد إلى الفيلسوف الأمريكي الذي حقق هذه الثورة النظرية في مجال الفكر السياسي الليبرالي، وهو جون رولز، صاحب كتاب نظرية في العدل الذى اعتبر أهم انجاز نظري منذ كتابات جون لوك وتوماس هوبز.

وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الخطاب العلماني والخطاب الديني السلفي، فسنجد

أنهما مواجهان بمطلب ملح، هو إعادة تعريف ما يُعدّ علمانياً من ناحية، وما يُعدّ مقدساً من ناحية أخرى[18].

فالعلماني الذي لا يضع القيم الروحية الداعية إلى تحرك البشر في استراتيجيته الثقافية، مقصر تقصيراً شديداً في فهم الواقع، بل وفي احترام وجدان ومشاعر الجماهير. والاسلامي السلفي الذي يظن أنه يمكن أن يقنع بالمطلقات، من خلال رفع الشعارات الغامضة، دون أن يركز على حل المشاكل الحياتية للجماهير العريضة، بطريقة تتسم بالواقعية والكفاءة، ستتآكل جماهيريته بعد أجل قصير، بعد أن تكتشف الجماهير الخديعة التي تتمثل في اطلاق الوعود بغير القدرة على الإنجاز.

وأخيراً فالخطاب القومي الوحدوي يحتاج إلى اعادة صياغة شاملة ليدخل فيه بُعد الديمقراطية، لكي يلتحم به التحاماً عضوياً، فقد مضى الزمن الذي كانت تقبل فيه فكرة تحقيق الوحدة بالقهر والقوة والغزو. كما أن الخطاب القطري عليه أن يجدّد نفسه ليدرك، أننا نعيش في عصر التكتلات الكبرى لا الأقطار الشظايا. فلتتجدد هذه الخطابات ولتتصارع في اطار ديمقراطي، فلعل ذلك يكون بداية حل أزمة الهوية.

٣ ـ أزمة العقلانية العملية

العقلانية العملية (Instrumental Rationalism) هي من افرازات العقلانية كمذهب فلسفي ومبدأ عملي لتنظيم الحياة والمجتمع في المجتمعات الرأسمالية. ومن هنا يمكن القول إن العقلانية والفردية هما المبدآن اللذان يميزان الرأسمالية. ولذلك اهتم ماكس فيبر بشرح وتحليل العقلانية، من خلال تحليله الثقافي للرأسمالية، بحيث أصبحت بحوثه في هذا المضمار مراجع أساسية حتى اليوم.

غير أن قدرة المجتمعات الرأسمالية على عمليات الضبط السياسي والاجتماعي والثقافي، قد تراجعت وتآكلت مع الزمن. ومن هنا ظهور أزمات الشرعية والهوية. وإذا أضفنا إلى ذلك سقوط الوهم الرأسمالي المتعلق بأنه لا حدود للنمو، وأنه يمكن استغلال الطبيعة إلى ما لا نهاية، لأدركنا كيف أن العقلانية العملية دخلت في أزمة عميقة، تبدو مؤشراتها في التحليل الثقافي النقدي لمقولات العقلانية العملية نفسها، كما يفعل الفيلسوف الألماني هابرماس في بحوثه المتعمقة، وفي ظهورالحركات الايكولوجية النشطة، التي من أبرز أمثلتها في أوروبا حزب الخضر في ألمانيا، داعية إلى اعادة صياغة علاقة الناس بالطبيعة وفق تفسيرات جديدة للحدود الطبيعية للحياة الانسانية.

هذا الموضوع يثير مشكلات فلسفية واجتماعية وسياسية بالغة العمق، وليس هنا مجال

(١٨) انظر في هذه النقطة معالجة ممتازة في:

Mary E. Clark, *Ariadne's Thread: The Search For New Modes of Thinking* (New York: St. Martin's Press, 1989).

الإحاطة فيها. ما يعنينا هو أن النظم السياسية العربية وخصوصاً التي أرادت القيام بعمليات تنمية بطريقة ثورية، لم تجد أمامها لكي تتبناه أساساً لقراراتها، سوى نموذج العقلانية العملية الغربي الرأسمالي أو الماركسي الاشتراكي، الذي هو تنويع آخر على اللحن نفسه، بكل ما في هذا النموذج من سلبيات بارزة، وخصوصاً في ما يتعلق بالتعامل مع الموارد الطبيعية. وهكذا رأينا أن نموذج التحضّر الغربي المرتبط بالتصنيع أصبح هو النموذج السائد على حساب الزراعة، في الوقت الذي تضيع فيه كل عام آلاف الأفدنة الخصبة الصالحة للزراعة في بلدان مثل مصر وسوريا والعراق، نتيجة استخدامها للبناء، وبالمقابل نجد قرارات تصدر لاستصلاح الأراضي الصحراوية، التي تكلّف مليارات الجنيهات.

وإذا انتقلنا من تبني نموذج العقلانية العملية الغربي، إلى عملية صنع القرار، لاكتشفنا أن جانباً من سلبيات هذا النموذج يتم تحاشيه في المجتمعات الغربية، نتيجة ديمقراطية عملية صنع القرار، وممارستها تحت رقابة الصحافة والرأي العام. وندرك أن هناك حدوداً لهذه العملية، وخصوصاً قوة جماعات الضغط، وتزييف الوعي من خلال الاعلام، ولكن ما من قرار استراتيجي خطير في مجال التنمية، يمكن مع ذلك تمريره بواسطة ارادة حاكم فرد مطلق كما هو الحال عندنا في الوطن العربي، أو بواسطة حزب واحد تتحكم فيه مجموعة قليلة العدد. وقد أدت عملية الانفراد بإصدار القرار في مجال التنمية إلى خلق تنمية مشوّهة وغير متوازنة، لم تؤد في النهاية إلاّ إلى إفقار الجماهير العريضة، وسقوط اقتصادات أغلب أقطار الوطن العربي في حبائل الديون، التي أصبحت هي الصورة المثلى للاستعمار الاقتصادي والسياسي الجديد. ولا نحتاج إلى ضرب أمثلة على حالات تبديد الثروة العربية سواء بواسطة النظم السياسية «الثورية» أو بواسطة النظم السياسية المحافظة.

إن كل هذه الظواهر التي أوصلت النظام العربي إلى حالة فاضحة من حالات العجز الاقتصادي والضعف السياسي، إنما هي انعكاس لأزمة العقلانية العملية، التي انعكست على احتكار عملية صنع القرار.

خاتمة وجيزة

يبدو الترابط الوثيق بين أزمة العقلانية العملية، في كون صياغة حلول خلّاقة لمواجهتها لا يمكن أن تتم بغير حل أزمة الشرعية وأزمة الهوية. وهكذا في مواجهة مطلب تأسيس نظام ثقافي عربي جديد نجابه بأزمات ثلاث في الوقت نفسه، تحتاج في حلها إلى جهد تنويري ثقافي وصراع سياسي ديمقراطي من أجل أن تسود في المجتمع العربي رؤية للعالم: عصرية، وعلمانية، وديمقراطية، وقومية، وعالمية.

رؤية ينبغي أن تأخذ في الحسبان أن عهد الانغلاق الثقافي قد انتهى، وأن هناك الآن وعياً كونياً يتشكّل، لن يؤدي إلى القضاء على التنوع الثقافي، ولكنه في الوقت نفسه لا بد له أن يترك طابعه على مسار التاريخ في كل الدوائر الحضارية في العالم.

التعقيبات (١)

محمود عبد الفضيل

إن الحديث عن المجتمع المدني في الكتابات العربية، خلال السنوات الأخيرة، يمثل نوعاً من **الصرعة الفكرية**، وكأننا قد اكتشفنا شيئاً جديداً غائباً عنا تماماً في وطننا العربي. والأمر في حقيقته، لا يخرج عن الحديث عن **إحياء المجتمع المدني**، أو بالأحرى **اعادة الاعتبار إلى المجتمع المدني** الذي تم تغييبه وتهميشه، بدرجات مختلفة في معظم البلدان العربية، خلال حقبة السبعينيات والثمانينيات. فالكل يتذكر كيف أن **تنظيمات المجتمع المدني** كانت نشطة وتتمتع بقدر من الفاعلية والحيوية في الشارع العربي خلال الفترة الممتدة من منتصف الأربعينيات وحتى نهاية الستينيات، وقبل أن تتعاقب الهزائم والاحباطات وتُغتال المثل العليا على أيدي صانعيها وقبل أن يتعاظم حجم القهر والقمع.

أولاً: حول الأزمة الراهنة للمجتمع المدني

لعل أهم مظاهر أزمة المجتمع المدني في وطننا العربي، هي ما أسماه المفكر البعثي منيف الرزاز في كرّاسه الهام حول **أزمة اليسار العربي** اضمحلال القوة الجماهيرية للقوى والحركات السياسية مقارنة بحقبتي الخمسينيات والستينيات وبهذا الصدد، يقول: «تلك القوى الجماهيرية، في أوائل الخمسينيات، لم تكن قد وصلت إلى الحكم في أي قطر بعد ولم يكن في يدها سلاح ولا سلطة ولكنها بقوتها وقوة إرادتها وقوة نضالها الثوري حققت جميع الانتصارات الضخمة للأمة العربية في تلك الحقبة. حققت الاستقلال للمغرب والجزائر وتونس، وأنهت حكم فاروق وحكم نوري السعيد وحكم أئمة اليمن، وحققت الوحدة العربية ممثلة بالوحدة بين مصر وسوريا، وتمكنت من منع حلف بغداد ومبدأ ايزنهاور من أن يكون لهما موضع قدم، وركزت الخط اليساري الاشتراكي في عديد من الأقطار. وكان لها وسائلها في الكفاح التي تمتد من المهرجانات والخطابات والصحافة والانتخابات ومقاطعة الانتخابات إلى الاضراب والتظاهر وقتال الشوارع والثورة المسلحة في الجبال، كل وسيلة منها تهيّىء للأخرى. وكانت الحكومات كلها تحسب حساب هذه القوى وتخشى منها. وقد تضطهدها وتكبتها وتسجنها وتبعدها وتنفيها وتقتلها، ولكن هذا كله لم يكن ليزيد هذه الجماهير إلا تصميماً متزايداً على مزيد من النضال ومزيد من الكفاح حتى يتمّ لها النصر».

إذن، عندما نتحدث اليوم عن أزمة ومستقبل المجتمع المدني في وطننا العربي، يجب ألا ننسى أو نتناسى ما حدث من صحوة سابقة ومن نكسة لاحقة. والورقة التي بين أيدينا للسيد يسين تناقش القضايا المتعلقة بـ **الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي**. ويرى الباحث **أنه يجب النظر للديمقراطية ليس باعتبارها مجرد نظام سياسي، بقدر ما هي أسلوب للحياة**. وهذا يطرح بدوره أهمية العلاقة الجدلية بين الثقافة والنسق الاقتصادي ـ السياسي في المجتمع. ويتبنى الباحث في ورقته التعريف الانثروبولوجي للثقافة، باعتبارها تتضمن الأعراف والمعايير ورؤى العالم وأساليب الحياة في مجتمع ما، بالإضافة إلى جوانب الثقافة الرفيعة. وحسناً فعل.

وأعتقد أن المدخل الذي يتبناه الباحث حول تحليل العلاقات الجدلية بين الثقافة وبنية القوة (Power Structure) في المجتمع العربي يُعتبر مدخلاً ضرورياً لفهم أزمة المجتمع المدني وضعف فعاليته في الوطن العربي. ويرتبط بذلك طقوس التنشئة الاجتماعية للمواطن العربي، والعلاقة الجدلية بين العناصر النقدية والعناصر الدفاعية ـ التبريرية داخل الثقافة، على حد قول الباحث.

إذ إن البحث العميق في جذور أزمة المجتمع المدني في بلادنا لا بد أن يجرّنا إلى تفحّص آليات المصادرة والقمع الكامنة في أعماق حياتنا اليومية، من خلال إعادة انتاج القمع الفكري والمعنوي والنفسي على أساس يومي داخل العائلة، المدرسة، ومكان العمل. إذ إن نمط التنشئة داخل الأسرة العربية ذات البنية البطريركية وكذا داخل المؤسسات التعليمية والدينية الرسمية يربي روح الخنوع والامتثال للسلطة الزمنية أو الروحية، وقمع روح النقد والإبداع والتمايز.

إن هذه الممارسات القمعية اليومية مسؤولة عن خلق روح الخوف والانصياع لدى أقسام واسعة من الجماهير صاحبة المصلحة في التغيير، مما يضعف مؤسسات المجتمع المدني في توسيع دائرة نضالاتها.

ثانياً: حول خطاب الأزمة

يشير الباحث، وبحق، إلى أن خطاب الأزمة هو خطاب سائد في الوطن العربي منذ هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، وأن هناك تشخيصات مختلفة للأزمة وفقاً لاختلاف المناهج والرؤى المختلفة للباحثين. ويشير إلى أن الحديث في معظم الكتابات المعاصرة يشير إلى ثلاث أزمات:

١ ـ أزمة الشرعية.
٢ ـ أزمة الهوية.
٣ ـ أزمة العقلانية العملية.

وتلك الأزمات الثلاث هي أزمات مترابطة ومتفاعلة، تعبر عن نفسها في العديد من

الحركات الاجتماعية، وعلى رأسها حركات الاحتجاج الاسلامي الصاخب التي تنتشر في معظم الأقطار العربية في الآونة الراهنة. ويقابل ذلك، على طرفي النقيض، أشكال من الاحتجاج الصامت الذي يعبّر عن نفسه من خلال الانسحاب من الحياة السياسية، وأشكال متعددة من الاغتراب واللامبالاة السياسية، والانخراط في مجتمع الاستهلاك واللهو.

وليس لدي من شك أن تلك الأشكال الاحتجاجية (وليست البنائية بمعنى امتلاك رؤية واضحة ومحددة المعالم للنهضة)، هي تعبير عن مشاعر الاحباط والهزيمة الداخلية لأقسام واسعة من الجماهير العربية منذ حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وبالتالي فإن الأمور لديها تعرّف سلبياً (Negatively - defined)، بمعنى الرفض والسخط، وليس ايجابياً (Positively - defined)، بمعنى النقد الخلّاق الذي يفتح الطريق للبناء الجديد.

كذلك ليس هناك من شك في أننا نعيش في المنطقة العربية أزمة شرعية حادة، حيث تآكلت مصادر الشرعية (التقليدية والحديثة) لمعظم النظم السياسية القائمة. وأن السماح بالتعددية السياسية المقيّدة ـ على حد تعبير الباحث ـ لم يحل أزمة الشرعية. إذ ظلت تلك التعددية شكلية في معظم الأحوال، ولا يرافقها قبول بمبدأ تداولية السلطة، وفقاً لقواعد مستقرة ومقبولة من معظم الأطراف. كما أنها تعددية منقوصة ومبتورة، لا تسمح بالتعددية في وسائط الاعلام المرئية والمسموعة. تلك الوسائط التي أصبح لها دور خطير في تشكيل وعي الجماهير وعامة الناس.

وإذا ما انتقلنا إلى أزمة الهوية، ففي ظل الرؤى المتصارعة حول الذات والعالم، تحتدم أزمة الهوية في مجتمعنا العربي، ولا سيما بعد سقوط نموذج بعينه للاشتراكية في الاتحاد السوفياتي وبلدان أوروبا الشرقية. ومن بين الصور العشر (Images) التي يعدّدها الباحث بالاستناد إلى التصنيفات التي أوردها كينث بولدنغ (ص ٧٩٤ ـ ٧٩٦ من الكتاب)، هناك صورتان هامتان من وجهة نظر أزمة الهوية:

أ ـ صورة القيمة.
ب ـ الصور الوجدانية.

إذ إن لتلك الصورتين انعكاسات هامة على الرؤى السياسية، وصراعات المجتمع المدني ذاته، ولا سيما ما يسمى عرفاً الرؤية الدينية والرؤية العلمانية، والتي تنعت قيمياً بالرؤية السلفية لدى البعض، والرؤية التغريبية لدى البعض الآخر. كذلك فإن الصراع بين ما هو قطري وما هو قومي في العقل والوجدان، يرتبط بأزمة عنيفة للهوية، ولا سيما في أعقاب حرب الخليج، مما سوف يؤثر بلا شك في إعادة صياغة كل من الخطاب القطري والخطاب القومي على صعيد كل بلد عربي، ولا سيما في أعقاب حرب الخليج.

أما الحديث عن أزمة العقلانية العملية (Instrumental rationalism) التي هي من إفرازات الحياة والمجتمع في البلدان الرأسمالية، فقد جاء علاجها مبتسراً في الورقة. إذ إن القضية لها جوانبها الفلسفية وكذا التطبيقية على كافة المستويات الفردية والمجتمعية، مما يؤثر

في سلوكيات الحياة اليومية وأسلوب ادارة التنمية وآليات صناعة القرار. ولعل التعقيدات والجوانب الفنية التي تحيط بهذا النوع من الأزمة كانت تحتاج إلى معالجة أكثر توسعاً، أو أن تفرد لها دراسة مستقلة.

ثالثاً: بعض الملاحظات المنهجية الختامية

١ ـ ثنائية المجتمع المدني ومنظماته في الوطن العربي

نظراً للنشأة الغربية لمفهوم المجتمع المدني، لم يلتفت معظم الباحثين العرب حول قضايا ومشاكل المجتمع المدني إلى أنه لا يوجد في مجتمعنا العربي مجتمع مدني واحد، بل عدة مجتمعات: الأول هو ذلك المجتمع المدني، الظاهر للعيان، والذي تمتلىء الدنيا بمطبوعاته ونشراته واجتماعاته الرسمية وندواته. ذاك هو المجتمع المدني النظامي ـ الذي يطابق المفهوم الغربي ـ إنه ذلك المجتمع المدني الذي تتحرك في إطاره الأحزاب والنقابات والمنتديات، وتسهر على ادارته النخبة المثقفة والتكنوقراطية ووجهاء القوم من الساسة والمفكرين. إنه مجتمع زاخر بحركة الكلمة المكتوبة والمطبوعة، ويتمركز في العواصم والحواضر الكبرى.

وفي المقابل، نلاحظ أن هناك مجتمعاً مدنياً آخر تحتياً صامتاً، يلف الأرياف وأحياء القصدير في المدن الكبيرة. هذا المجتمع المدني الآخر له أيضاً مؤسساته وتنظيماته غير الرسمية وعلى رأسها: الزوايا والتكايا والطرق الصوفية، وحلقات الذكر، والمناسبات الاجتماعية التقليدية التي تجمع أفراده في لقاءات شبه يومية عفوية دون دعوة أو اعلان مسبق. فهو في حالة لقاء طبيعي تلقائي ودائم. وسلاح هذا المجتمع المدني الموازي هو الكلمة المنطوقة والمهموسة.

ولقد نجح تيار الإسلام السياسي ـ على اختلاف فرقه وفصائله ـ في الوصول إلى هذا المجتمع المدني الموازي، والالتحام والاحتماء به في أقاصي صعيد مصر، أو في قرى في الجنوب اللبناني، أو في الأحياء الفقيرة في الجزائر العاصمة.

٢ ـ العلاقة الجدلية بين الدولة والمجتمع المدني

من الصعب مناقشة القضايا المتعلقة بالمجتمع المدني بمعزل عن طبيعة الدولة وبنيتها المؤسسية وآلياتها في لحظة تاريخية معينة. فكما يقول برهان غليون (في ورقته المقدمة إلى هذه الندوة) إن «الدولة والمجتمع المدني ليسا أمرين مستقلين واحدهما عن الآخر، ولكنهما مترابطان كلياً». فالجمعيات والروابط والنقابات، والتشكيلات العشائرية والطائفية والتكوينات القبلية كلها تنتمي إلى المجتمع المدني بدرجات مختلفة، ولكنها تتداخل مع حقل نشاط ونفوذ الدولة الحديثة. وخير دليل على تلك العلاقة الجدلية بين الدولة الحديثة وتنظيمات المجتمع المدني هو حالة اليمن الموحّد: فهي حالة صراعية ـ بنائية في آن واحد، حتى يستقر نوع من التوازن بين

مؤسسات الدولة الحديثة، من ناحية، ومناطق السيادة والنفوذ إلى تنظيمات المجتمع المدني، من ناحية أخرى. وفي هذا السياق تمثل البلديات حالة وسيطة بين سلطة الدولة (بالمعنى المركزي للدولة)، وبين سلطة ونفوذ المجتمع المدني في الاستجابة لحاجات الناس على المستوى الشعبي المباشر.

٣ ـ الأزمة المزدوجة للدولة والمجتمع المدني في الوطن العربي

إن فشل الدولة الليبرالية التقليدية والدولة البيروقراطية العسكرية في اقامة علاقة توازن صحية مع تنظيمات المجتمع المدني، لمواجهة التحديات التي تواجه العرب في مجال التنمية والأمن القومي واطلاق طاقات الحرية والابداع لدى المواطن، أدت إلى حالة من التحلّل والتفكك على مستوى بنية الدولة، وحالة من التسريح أو الاتباع السياسي لتنظيمات المجتمع المدني. وتعمّقت تلك الظاهرة خلال الحقبة النفطية، ومع تغلغل الثقافة الاستهلاكية، حيث انحسر كل ما هو عام وبرز كل ما هو خاص. ولعل أزمة الخليج الممتدة خلال الفترة آب/ اغسطس ١٩٩٠ حتى منتصف شباط/ فبراير ١٩٩١، قد كشفت بوضوح ذلك العجز المزدوج لكل من الدولة والمجتمع المدني في عموم المجتمع العربي، فالأزمة التي شهدناها لم تكن دليل عجز لنظم الحكم فحسب... بل دليل عقم ما بقي من المجتمع المدني في بلادنا.

وختاماً كم أتمنى أن يصحب المناقشة النظرية التجريدية، الحديث عن خصوصيات وتضاريس الواقع العربي المعاش... إذ إن خير الأمور هو: «التحليل الملموس للواقع الملموس».

التعقيبات (٢)

فهيمة شرف الدين

تنبني في زاوية كل تعقيب مسألتان متناقضتان بالرغم من تداخلهما العضوي الذي يجعل إحداهما، شرطاً للثانية: **المسألة الأولى** هي نص الباحث بما هو موقف نظري يحدد اختيار عناصر الموضوع ومصادر البحث ومراجعه، كما يحدّد منهج التحليل وأدواته، ويتمتع الباحث بالحرية المطلقة في توجيه نصه وتحرياته بالطريقة التي يراها مناسبة.

والمسألة الثانية هي نص المعقِّب، الذي ينبني على قراءة نص الباحث، لا يمكن أن تكون حيادية، غايتها البحث عن نقاط التناقض ومكامن الاختلاف. أما الاستكمال فيأتي في أغلب الأحيان تتمة لبحث تنشئة القراءة الخاصة بالمعقِّب.

وفي كلام آخر، إن موقف المعقِّب أشبه بموقف صياد مهدد بخسارة لقبه، إذا جلس متأملاً الطبيعة التي تزداد روعة بالعصافير الجميلة والطيور الهائمة بين الأشجار. وليسامحني الزملاء إذا ابتدأت هذه المداخلة بالقول إنني وأنا أقرأ ورقة أستاذنا الكبير السيد يسين، كنت أمارس متعة التأمل. انتقل بين المفاهيم والمناهج التي أورد منها يسين ما يجعل منها لوحة متكاملة للمدارس الكبرى التي تعنى بالثقافة والتحليل الثقافي، والنتيجة على ما أعتقد هو أنني سأخسر لقبي كمعقبة.

ولكنني، كما الباحث، يسكنني هم عملي، وهو كيفية خروج المجتمعات العربية من الدائرة المفرغة التي تتخبط فيها، وأنا كما الباحث أيضاً أتلمس مظاهر الأزمة وتحليلاتها في تضاعيف الحياة العربية وعلى مستوياتها الاقتصادية والسياسية والثقافية كافة.

وإذا كانت المستويات الاقتصادية والسياسية، تخضع بصورة أكبر للعوامل الخارجية التي تحدّ بالفعل من امكانات التطور والتقدم، فتقدم دعماً ملموساً للخطاب التبريري الذي تلجأ إليه الأنظمة الحاكمة والسلطات السياسية في الوطن العربي، فإن المستوى الثقافي، بما يتمتع به من استقلال نسبي، يستطيع أن يقدم مساحة جديّة للتحليل العلمي، قادرة على تشخيص

الأساس الذاتي للأزمة. هذا الجانب الذي يركّز عليه علماء الاجتماع، ويزعمون امكانية تطبيق المقاييس العلمية الكمية والكيفية بشأنه، وبالتالي يحاولون التوصل إلى استنتاجات لقبوله، تساعد على فهم الآليات الداخلية للواقع العربي الحالي ـ ميكانيزمات التحوّل في الوطن العربي.

لا شك أن الوقوف على الأزمة الثقافية في الوطن العربي وتحليلها هو مسألة في غاية الأهمية، وإذا كان خطاب الأزمة هو خطاب سائد، وتحديداً منذ هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، كما يقول الباحث؛ فإن تحليل البعد الثقافي هو أمر حديث نسبياً إذ إن الايديولوجيات التوتاليتارية التي كانت تدّعي امتلاك مفاتيح المعرفة للأرض وللسماء، غيّبت هذا البُعد بَعْدَ أن عممت أولوية البحث في المجال الاقتصادي، وجعلت من البعد الثقافي إحدى اللواحق الشرطية للبُعد الاقتصادي.

وإذا كانت الايديولوجيات الدينية قد استدركت الموضوع بالتركيز على هذا البُعد، إلا أن النظرة السكونية لهذه الايديولوجيات التي تقوم على فرضية وجود عناصر ثابتة في الثقافة تتعدى مراحل التطور التاريخي، كما النظرة الاختزالية التي تجعل معادلة الدين للثقافة هي الإطار الوحيد للتحليل الثقافي، منعت الاستثمار الحقيقي لتحليل هذا البعد وفهم الاشكاليات الحقيقية المحيطة به.

فهل استطاع الباحث أن يتجاوز مأزق النظرة الكلية التي تستفز التطرف الذهني في عملية تحليل أحادية تستبعد أية امكانية لتوطين المعرفة العلمية بالشكل الصحيح؟

لعل في الاشارات القليلة التي يستدرك فيها الباحث مكامن الانحياز ما يشير إلى تجاوز التطرف. إلا أن استعادة التوازن ما بين الكلّي والجزئي، العام والخاص يتطلب في رأينا أكثر من ذلك، فإذا كان التحليل الثقافي هو نقطة البدء للحديث عن النظام الثقافي العربي الجديد، الذي ننشده جميعاً، فإن تحليل الأزمة الثقافية هو المدخل الذي يقترحه الباحث كوسيلة لهذا الحديث، والفكرة الرئيسية التي ينطلق منها الباحث هي «أن المجتمع العربي قد وصل إلى نقطة ثبت منها أن النسق الثقافي عاجز عن القيام بوظائفه في المجتمع». إذن، هو في أزمة، على حد تعبير هابرماس. وعناصر هذه الأزمة وإن كانت متعددة الأوجه، إلا أن الأزمة الثقافية هي التي تعنينا في هذا البحث.

ومما يلفت النظر أن عناصر الأزمة الثقافية التي يقترحها درايترل ويتبناها الباحث، تشير إلى الموقع الذي تحتله الثقافة في نظامه المعرفي، لكنها تعمم نظرة كونية لمسألة الثقافة، لا تأخذ بعين الاعتبار الحدود التاريخية للمجتمعات المختلفة ودرجات تطورها، التي تؤسس لمسألة الهوية بالدرجة الأولى. فعناصر الأزمة المشار إليها، أي أزمة الشرعية وأزمة الهوية وأزمة العقلانية، تنشأ في الدرجة الأولى عن الاختلال في النظام الوظيفي للثقافة ويأخذ هذا الاختلال أشكالاً مختلفة للمجتمعات ودرجات تطورها. هكذا تتشكل أزمة الشرعية في الوطن العربي من انهيار مصداقية النظم السياسية نتيجة الفشل في انجاز الوعود التي قطعتها

هذه النظم على نفسها بالانتقال بالمجتمع نحو الحداثة. أما أزمة الشرعية في المجتمعات المتقدمة فهي لصيقة بمفهوم الأفراد في زمن ما بعد الحداثة، حيث التساؤلات عن احترام حقوق الانسان، ومشاكل البيئة والتلوث والحفاظ على الطبيعة تشكل عناوين استحقاق المشروعية للحكم في تلك المجتمعات.

وتبدو أزمة الشرعية في تمفصل تام مع الوظيفة الأولى للثقافة التي حدّدها داريتزل، أي انتاج واعادة انتاج النظام السائد، إلا أن هذه الوظيفة التي تحاكي الوظيفة التي أسندها ألتوسير للثقافة كجهاز ايديولوجي للدولة أو للسلطة السياسية، تعيد إلحاق المستوى الثقافي بالمستوى الاقتصادي السياسي من جديد، وتؤدي بالتالي إلى تعطيل العمل بخصوصية المستوى الثقافي.

أما أزمة الهوية، فهي التي تستحق التفكير ملياً والتساؤل حول جدوى المقارنة بالمجتمعات المتقدمة هنا. وحتى لا نعطي الأولوية للهوية السياسية حيث تنبني في إطارها مسألة الانتماء إلى الجماعة، وبالتالي التحديد المكاني والزماني للهوية الفردية، فإننا نتوقف أمام القيمة الرمزية المعطاة لمفهوم «رؤى العالم» في تحديد الهوية، وبصرف النظر عن الأهمية الكبرى لهذا المفهوم الذي تتداخل فيه التكوينات التاريخية للأفراد مع درجة تطور المجتمعات وتكيفاتها مع العصر، فإن السؤال الذي يلحّ هنا هو الآتي:

- هل أزمة الهوية في المجتمع العربي تتشابه مع أزمة الهوية في المجتمعات المتقدمة؟

- وهل «رؤية العالم» هي التي تحدد هوية الانسان العربي؟

ونستطيع أن نستدرك مع الباحث أن الإشارة إلى الفارق ما بين المجتمع العربي والمجتمعات الأخرى قد تمّت منذ بداية البحث، لكن هذا الاستدراك لا يلغي الاستخدام الوظيفي لمفهوم «رؤى العالم» في تحديد أزمة الهوية في المجتمع العربي، إذ إن الكاتب يرى «أن المجتمع العربي يزخر بصراع رؤى العالم، التي تكشف عن أزمة الهوية».

ونحن نعتقد أن أزمة المجتمع العربي لا تصل إلى مستوى المسألة عن «رؤية العالم»، بل إنها لا تزال في السؤال الأول البدئي لأية جماعة، من نحن؟ والاجابة عن هذا السؤال لا تكون برسم الإطار النظري المادي أو التالي، العقلاني أو الروحاني، بل بالإشارة إلى خصائص هذه «النحن» في حقول الإبداع الثقافي والاقتصادي والسياسي، وتؤدي إلى المكانة أو الموقع الذي تشغله هذه «النحن» في النظام العالمي. ونحن هنا ننجز انفصالاً عن البعد التاريخي الذي يساند رؤية محددة للعالم، ويثبته في زمن معين. وإذا كانت أزمة الهوية لا تزال أسيرة الصراع بين الثنائيات الكثيرة التي تتجاذب المواطن العربي، عروبة/ اسلام، وطني/ قومي، مادي/ مثالي، فإن هذه الصراعات الثانوية ليست هي التي تحدّد مسألة الهوية، بل إن الهوية بالنسبة إلى الانسان العربي هي مجموعة الصفات الشخصية والامكانات العلمية التي تسمح له بالانتماء إلى الشخصية المعنوية العربية التي تشغل موقع ما أو تتمتع بمكانة ما في هذا العالم.

وأستطيع أن أضيف أن الإحساس بالفارق إحساس عميق وشمولي بين «الأنا» الفردية التي تميّز المجتمعات المتقدمة، والتي تجعل من الانسان الفرد جوهر العلاقة مع الهوية ينطبق عليه تصور عمليات رؤى العالم، وبين «النحن» التي لا تزال تبحث عن هويتها الجماعية وسط عالم تتحكم به علاقات القوة والعنصرية الفردية التي تقوم على أساطير التفوق والعرق.

وبينما العربي يفتش عن هوية لا تزال مشوشة الحدود والمعالم، فإن أزمة الهوية في المجتمعات المتقدمة التي تظهر بشكل خاص لدى الشباب تعبّر عن حالة الاغتراب التي ينتجها المجتمع المتقدم عبر مسيرته العلمية المتسارعة. فالتطلع إلى الانفكاك عن الجماعة بعد أن أنجزت هويتها المعترف بها، يعبر عن التوق إلى الانفلات من عمليات الضبط الاجتماعي التي تمارسها العقلانية العملية فتشيىء الانسان وتنتج الاغتراب الحقيقي للإنسان في مجتمعه.

ونستطيع أن نلاحظ أن أزمة العقلانية العملية بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة هي أزمة ازدياد السيطرة على الطبيعة بما فيها الانسان. أما بالنسبة إلى الانسان العربي فهي أزمة ازدياد الخضوع، وتطابق هذه الأزمة الوظيفة الثالثة للثقافة، التي توفّر التصورات الملائمة للعلاقة ما بين الانسان والطبيعة. وبينما هي تنتج التشيؤ والاغتراب في المجتمعات المتقدمة نتيجة إحكام السيطرة على الطبيعة، تنتج الإحباط، والخضوع بالنسبة إلى المجتمع العربي، ومشكلة الخضوع لا تنبني فقط في العلاقة مع الطبيعة، بل تنسحب على العلاقة مع السلطة السياسية ومع الخارج، حيث تتحوّل الأسرار العلمية إلى ميتافيزيقيا أخرى، ويخرج العلم من ميدان الوجود وينضم إلى أسرار الآلهة.

العلاقة ما بين الأزمات الثلاث علاقة شرطية لأنها عناصر لأزمة واحدة هي أزمة الثقافة، كما يقول الباحث، والجهد المطلوب لحل هذه الأزمات يتطلب تغيرات في مستويات الوعي، لذلك فهو يحتاج إلى جهد تنويري ثقافي من أجل كشف الغطاء الايديولوجي الذي يزيّف الوعي العلمي، ولكنه يحتاج أيضاً إلى دراسة الوقائع الحقيقية والخاصة التي تمثّل سياق الأزمة في المجتمع العربي. وإذا كانت العالمية تنبني على اختراق الحدود في الثقافة كما في السياسة والاقتصاد، فإن النضال الأساسي لا بد أن يكون في حماية الثوابت الأساسية التي تكوّن الهوية الثقافية في المجتمع العربي، وتصبح وظيفة التحليل الثقافي الوقوف على مكامن القوة في ثقافتنا العربية لمواجهة الأزمة الحضارية التي يجتازها المجتمع.

نحن مدعوون إلى أن نزاوج ما بين نظرتنا العلمية البحتة وبين قدر من النضالية يفرضها وضعنا المأزقي، لأن الغاية من التعرّف على عناصر الأزمة هي كما يقول السيد يسين الخروج من النفق، وتعيين الاتجاه الصحيح الذي يقيم المواءمة ما بين الخاص والعام، ما بين الثقافة الخصوصية للمجتمع العربي وما بين العولمة.

ويبقى علينا أن نعرف، من هم الفاعلون الاجتماعيون الحقيقيون الذين تقع عليهم مهام التغيير. ما هي مهامهم، أي كيف يفعلون، وأين يفعلون؟

التعقيبات (٣)

أنطوان مسرّة

إذا انطلقنا من التحديد الشامل للثقافة، التي تتمثل في الفن والأدب والفلسفة والتاريخ وتتضمن كذلك الأعراف والمعايير ورؤى العالم وأساليب الحياة في مجتمع ما، وإذا انطلقنا من المنهجية التاريخية والمقارنة والفينومولوجية التي يقترحها السيد يسين، يتوجب علينا البحث في التغيّر الثقافي في المجتمع المدني بطريقة عملية وتطبيقية.

في سياق ما جاء في مداخلة السيد يسين أرى أن الثقافة العربية تعاني أربع مشاكل:

١ ـ **مشكلة الأصالة**: أحدثت مختلف الايديولوجيات العربية منذ الأربعينيات تلوثاً في الفكر العربي نتيجة جمودها واستغلالها في التعبئة السياسية. الثقافة العربية اليوم بحاجة إلى تنقية التراث من الرواسب الايديولوجية واستخلاص مفهوم للأصالة التي تعني التغيير في اطار سياق ذاتي في التطور. ليست الأصالة تالياً أصولية سلفية، وليست تقدمية متهوسة تسعى إلى قلب الواقع على رؤوس أصحابه. تعترض عملية تنقية التراث من مختلف الرواسب الايديولوجية سلوكاً لا استزلامياً لدى الانتلجنسيا. ليست وظيفة المثقف العربي مستقبلياً التداول في الشعارات السياسية والدخول في سجال مع الغير، بل انتاج فكر متميز يحدد هو اطاره ومنهجيته وساحته وأدواته ومفاهيمه. وظيفة الكاتب فضح ما تخفيه الايديولوجيات.

٢ ـ **مشكلة الواقعية**: علينا أن ندخل مدرسة الحياة. إن العلوم السياسية والاجتماعية اليوم علوم امبيريقية. لماذا لا ندرس الثقافة العربية من خلال ما يعيشه الناس في أنماط حياتهم اليومية؟ ربما الأغنية العربية تعبّر عن الثقافة العربية أكثر من بعض الدراسات التجريدية حول الهوية. هوية العربي ما يعيشه، وما يأكله، وما يسمعه، وما يمارسه من تقاليد في حياته اليومية. الأبحاث في الهوية تفرّق بين الناس، ليس في لبنان فقط بل في كل أقطار العالم، إلّا إذا تم مقاربتها من النواحي الحياتية المعاشة.

٣ ـ **مشكلة الإبداع**: انتج تأثير الانتلجنسيا العربية بأنماط فكرية مستقاة من ايديولوجية

الثورة الفرنسية، ومن بعض المفاهيم العربية في العصرنة، عقدة خجل أو عقدة نقص لدى الانتلجنسيا العربية حول بعض مرتكزات المجتمعات العربية. إن التخلص من عقدة الخجل ومن عقدة النقص هو المدخل إلى ثقافة عربية مبدعة، مفيدة للمجتمعات العربية، وكذلك في مجال البحوث الانسانية والاجتماعية على المستوى الدولي. كيف لا نكون فقط مستهلكين للانتاج الثقافي الخارجي، بل أيضاً منتجين ثقافيين في مجالات الأدب والفلسفة والعلوم الاجتماعية عامة؟

يتطلب الابداع تغييراً جوهرياً في التربية المعيوشة في البلدان العربية. تقوم التربية العربية الآن على التلقين، وعلى الاتكالية، بدلاً من انماء المبادرة والثقة بالنفس والقيادية. يفترض كل تغيير ثقافي عربي دراسة القيم التي تنقلها مختلف وسائل التنشئة في المجالات العربية.

٤ ـ **مشكلة التواصل**: تفتقر الثقافة العربية إلى سبل التواصل. تعاني الثقافة العربية حواجز الرقابة. كيف يمكن الحديث عن حضارة عربية اليوم وتعترض سوق الكتاب العربي حواجز لا تحصى؟ تتطلب الثقافة العربية مستقبلياً إنماء الجمعيات العلمية العربية، ومراكز التوثيق، ووسائل الاعلام العربية، وتسهيل انتقال الانتاج الثقافي بين البلدان العربية.

ما علاقة هذه المواضيع بالمجتمع المدني وبالديمقراطية؟ إن اغتراب الثقافة العربية عن مشاكل المواطن العربي التي يعيشها لا يساعد على بناء المواطنية وعلى تماسك المجتمع المدني وتناسقه.

يتطلب النهج الذي يقترحه السيد يسين تحولات على مستوى التعليم الجامعي والأبحاث الجامعية وصياغة برامج عملانية تترجم الأبحاث إلى الواقع المعيوش.

المنـاقشـات

١ ـ عصام خليفة

اسمحوا لي أن أشير إلى جزء من دور الهيئات الثقافية اللبنانية في مواجهة الحروب اللبنانية المركّبة ـ وهي ليست حرباً أهلية كما ذكر أكثر من محاضر ـ وبتقديري أن طرح هذه التجربة بشكل موجز يمكن أن يفيد بيئات عربية أخرى في نهوض وتنظيم مجتمعها المدني، ربما في ظروف مغايرة.

١ ـ حاولت بعض الهيئات الثقافية أن تتصدى لـ «الخطاب السياسي» الذي غذّى الحرب العنيفة على المستوى الايديولوجي. وقد حصل ذلك من خلال أمور عدة:

أ ـ عقد مؤتمرات علمية تركّزت على مسائل الوحدة الوطنية والسلام والمواطنية ومحاولة فهم الدين والطائفية فهماً صحيحاً، وعلى نحو يناقض التوجهات التعصبية وطروحات قوى نظام الحرب.

ب ـ عقد ندوات تضم تيارات فكرية وسياسية لبنانية متعددة، وبحث نقاط الخلاف الداخلية على نحو هادىء وعقلاني يتخطى منطق الحرب الذي يقسم الناس: الأتباع والأعداء، ولا مجال لخط ثالث.

ج ـ نشر هذه المؤتمرات والندوات في وسائل الاعلام المطبوعة والمرئية والمسموعة لمواجهة إعلام الفتنة.

د ـ مساهمة الهيئات الثقافية مع سائر قوى المجتمع المدني (نقابات عمالية، ومهن حرة، ونقابات المعلمين، وجمعيات المعاقين، وحقوق الانسان، والهيئات النسائية، وحركات اللاعنف، وسائر الهيئات الاجتماعية) في ضيافة برنامج يجمعها حول حد أدنى، وكان شعارها: الوحدة الوطنية، السلام، الديمقراطية والاستقلال. وقد سمي هذا التجمع «المؤتمر

الوطني النقابي العام». وقد قام هذا التحرك بتظاهرات في أوقات متعددة ضد قوى الحرب في أماكن حساسة مثل خطوط التماس حيث قام المتظاهرون برفع السواتر الترابية واعتصموا ووقّعوا العرائض وتبرعوا بالدم. وقد شارك فيها عشرات الألوف من اللبنانيين.

هـ ـ قامت الهيئات الثقافية اللبنانية بعقد مؤتمر في مقر الحركة الثقافية ـ انطلياس تحت عنوان «الثقافة والتغيير» في أيار/ مايو ١٩٨٨، وتوصلت فيه إلى وضع ميثاق ثقافي وطني عام، أجمعت حوله أكثر من خمسين هيئة ومؤسسة ثقافية، على رفض الحرب، والدعوة إلى ترسيخ سلام قائم على العدالة والوفاق والديمقراطية الحقيقية.

و ـ قدمت الهيئات الثقافية اللبنانية مفكرين كثراً ذهبوا ضحية الدفاع عن حرية الرأي وحرية الكتابة.

ز ـ إذا كان صحيحاً أن القوى الدولية ـ وبخاصة أمريكا ـ والقوى الاقليمية قد توصلت إلى وضع تسوية أدت إلى وقف الحروب اللبنانية المركّبة، فإن القوى الثقافية والقوى الاجتماعية الواسعة من المجتمع كانت قد خاضت مواجهات ايديولوجية وقامت بتحركات شعبية لاعنفية بمواجهة قوى نظام الحرب وضد العنف العبثي الذي كانت تمارسه.

ح ـ إن الهيئات الثقافية هي الآن بصدد إعداد مؤتمر للكتّاب اللبنانيين على تنوع تياراتهم، يعقد في شهر نيسان/ ابريل القادم يتم فيه طرح مجمل القضايا الثقافية والفكرية والأدبية والفنية والنقابية المهنية للكتّاب في إطار من الحرية والمسؤولية، والخط العام الذي يحكم تحضير هذا المؤتمر هو الإحساس بأهمية استيعاب عِبر الحرب وامتلاك الفكر النقدي واستيعاب التحديات المطروحة على المثقفين اللبنانيين والعرب في هذه المرحلة الخطيرة من تاريخهم.

٢ ـ إذا كانت تحليلات بعض الزملاء في هذه الندوة قد شكت من الصفة القمعية والبوليسية للدولة في الكثير من البلدان العربية ـ وهذا أمر صحيح ـ فإن المجتمع المدني في لبنان كان يشكو من غياب الدولة، وكان مطلب عودة سلطة القانون العادل هو من المطالب المرفوعة من قبل هيئات المجتمع المدني.

٣ ـ السؤال المرير الذي تطرحه أغلبية الهيئات التي كافحت دفاعاً عن الوحدة والسلام والديمقراطية والاستقلال، وواجهت قوى الحرب على امتداد ست عشرة سنة في لبنان: هل تستطيع التشكيلة السياسية التي قادت لبنان إلى الحرب مع قوى نظام الحرب ـ وهي التي سلمها طابخو اتفاق الطائف السلطة نظرياً ـ هل تستطيع هذه التشكيلة أن تبني السلام الحقيقي في لبنان؟

٤ ـ على كل حال، إن حقوق المجتمع المدني في لبنان ومن ضمنها تجمع الهيئات الثقافية ماضية في العمل للسلام الأهلي، والدفاع عن العدالة والديمقراطية المتكاملة المضامين، وبخاصة الدفاع عن الحريات العامة وحقوق الانسان، ليس فقط في لبنان، وإنما أيضاً في كل وطننا العربي الأوسع.

٢ ـ مصطفى الدندشلي

إذا كان لي أن أبدي بعض الملاحظات السريعة، فهي لا تتعلق بورقة السيد يسين وإنما أولاً بإشكالية الفكر العربي بصورة عامة.

يبدو لي بداية أن الفكر العربي الحديث يميل بصورة واضحة إلى التجريد، إلى المطلق. . . فهو فكر نظري، لا يلامس الواقع الاجتماعي المعيوش أو لا ينطلق منه، ولا يحيط به بتفصيلاته وجزئياته. وهو إلى ذلك أو فوق ذلك كله، فكر بلاغي، خطابي، لفظي، إنشائي في معظم الأحيان. فكأن هناك هوّة سحيقة، أو عداوة مستحكمة، بين الفكر العربي الحديث وبين الواقع الاجتماعي المتحرك.

والملاحظة الثانية هي أن الفكر العربي في الظروف الراهنة، ربما أكثر من أي وقت مضى، يعيش هاجس الآخر: الغرب، يعيش تحت سطوته المادية والمعنوية، أو سحره. . . فهو في مواجهته الغرب، يقع أسيراً لحضارته، وفكره، ومفاهيمه، ومصطلحاته. فهذه العلاقة هي علاقة غريبة، ومعقدة ومتوتّرة دائماً.

وكما أن هذا التأثير البالغ (الغرب) يظهر أكثر ما يظهر في تكوين الفكر العربي المعاصر في كثير من جوانبه، وعند كثير من المثقفين، يظهر في مفاهيمه ومصطلحاته، وفي تعبيراته، وفي رؤاه لواقعه ولذاته، فالمرجعية الفكرية والاصطلاحية، وأدوات البحث المفاهيمي والمنهجي هي الغرب، وذلك تخصيصاً بالنسبة إلى المثقفين ذوي الثقافة الأجنبية الأساسية، وهذا ما يحجب عنهم رؤية الواقع الاجتماعي العربي، أو رؤيته بمنظار الآخر. من هنا اغتراب المثقف العربي الضمني أو غير الواعي، ربما.

والأمثلة على ذلك كثيرة، لا تعدّ ولا تحصى، وأذكر بعضاً من هذه المفاهيم وهي مثلاً: فضاء espace، الأرثوذكسية، الانتروبو ـ ثقافي حرياقراطية، دولتي etatique، ومفاهيم الأصالة والحداثة، التراث والمعاصرة، والاتصال والانقطاع، والآن ما بعد الحداثة، والمسرح التجريبي، إلى آخر ما هنالك، والقائمة قد تطول كثيراً.

فلا يعتقدنّ أحد أنني ضد الانفتاح الفكري والحضاري على الغرب، حتى إذا أردت ذلك فلا أستطيع، لا أنا ولا غيري ولا أحد مهما كان في ظروفنا وظروف العالم الراهنة.

وإذا أردت أن أبدي هذه الملاحظة ـ وهي تحتاج إلى نقاش طويل ـ فإنما لأصل فقط إلى نتيجة مفادها أن المثقف العربي بصورة عامة و«الحداثوي» بوجه خاص، قد فقد صلته على صعيد الفكر بواقعه والتأثير فيه. فهو يتحدّث لغة غير مفهومة، أو عصيّة على الفهم لمن يريد أن يوصل خطابه إليه. من هنا في ما أرى، ارهاصات أزمة الثقافة العربية والمثقف العربي.

والملاحظة الأخرى في هذا السياق، هي نتيجة الملاحظات السابقة، لها علاقة بالأسلوب، بالأسلوبية العربية الحديثة حيث نجد صياغة لكلمات عربية، وإنما غربية المضمون والمفاهيم والمصطلحات. لهذا، فإذا أردنا أن نقرأ نصاً ما من هذا النوع، فنحن

بحاجة إلى إعادة مفاهيمه وتعبيراته ومصطلحاته واشتقاقاته ـ غالباً سريعاً ـ إلى أصولها الأجنبية وذلك لفهمها واستيعابها. والطامّة الكبرى عندما لا يحسن القارىء لغة الكاتب الأجنبية فتقوم القطيعة بين هذا الكاتب والمتلقي.

وهذه الازدواجية على صعيد الفكر والايديولوجيا، تصبح مشوّهة بل وقاتلة، عندما لا نستطيع أن نجاري الغرب في تطوّره الفكري السريع للتعبير عن واقعه التاريخي والاجتماعي الخاص، وأن نستوعب في الوقت ذاته مفاهيمه ومناهجه، وأن نتمثلها بعمق ورويّة حتى تصبح جزءاً من بنيتنا الفكرية. ومن ثم تعجز هذه المفاهيم والمناهج الغربية في أن تكون لنا وسيلة حقيقية لفهم واقعنا نحن والتأثير فيه سياسياً أو اجتماعياً أو ثقافياً.

والملاحظة الأخيرة التي أود أن أشير إليها هي أن الاحتكاك بالفكر الغربي واقتباسه وتمثّله لا يستند، على الأرجح، إلى أرضية ثقافية لغوية متينة. من هنا نلاحظ أن ترجمة هذه المصطلحات والمفاهيم الغربية إلى اللغة العربية إنما يتم بكثير من السرعة أو التسرّع ـ حتى لا أقول بكثير من السطحية ـ مما يفقد المصطلحات والمفاهيم معناها وتأثيرها وفاعليتها الاجرائية لمعرفة واقعنا العربي وتحليله وتفسيره.

وفي الواقع، لا يمكن أن يكون هناك فكر سياسي فاعل، في الظروف التي نعيشها في عالمنا المعاصر، ولا يمكن أن ننتج فكراً متقدماً حديثاً، دون أن ينطلق من واقعنا الاجتماعي المتحرك، ومن نقد هذا الواقع والتفاعل معه، بأدوات منهجية ميدانية حديثة... وأن نتحدث لغته، أو لغة مفهومة، لا أن نكون غرباء عنه. فبناء المجتمع المدني الديمقراطي إنما يهيىء له فكر ديمقراطي، والفكر الديمقراطي هو فكر تقدمي، واقعي، في الأساس.

٣ ـ خالد زيادة

حول موضوع الأزمة الثقافية والمجتمع المدني، أرى أن هناك مسألة أغفلت وهي شخصية «المثقف» الذي هو حامل هذه الأزمة، أو شكل من أشكالها، أو أنه معبّر عنها. لقد أشارت ورقة السيد يسين إلى «المثقف العضوي»، وهو مفهوم مأخوذ عن غرامشي، وأعتقد أننا نستخدم هذا المفهوم دون نقد، فهذا المثقف إذا كان عضوياً فهو عضوي بالنسبة إلى ماذا؟

في استعراضنا أوضاع المجتمع المدني تبدو عضوية المثقف أمراً صعب التحديد، وإذا أخذنا مجتمعاً عربياً محدداً وبحثنا في وضعية المثقف سنجد صعوبة في تحديد انتمائه وعضويته.

المثقف، تاريخياً، أي في العودة إلى منتصف ونهاية القرن التاسع عشر متحالف عضوياً مع الدولة أو مبدأها. والثقافة العربية التحديثية بشّرت بمبدأ الدولة، وواقع الأمر أن المثقف متحالف موضوعياً مع الدولة، أي مع دولة قائدة للمجتمع وموجهة له. ولعل في ذلك ما يوضح لنا أزمة المثقف، وليس أزمة الثقافة فحسب، لأن المثقف كان حتى وقت قريب يبحث عن دور في الدولة أو في السياسة، ودوره في الأحزاب وتكوينه هو أيضاً بحث عن دور في السياسة والدولة.

والواقع أن الخطاب التحديثي الموجّه باتجاه الدولة هو خطاب غير مفهوم من قبل عامة الناس، لأنه يعالج مشكلات السلطة وعلاقة الثقافة بالسلطة والسياسة. لهذا، فإن ثقافة العامة تبقى ثقافة اسلامية، ليس لأن هذه الثقافة ـ كما يقول السيد يسين ـ تخاطب المخيلة الشعبية، بل لأن الخطاب الديني هو الخطاب العضوي وهو الخطاب المعبّر عن المجتمع المدني.

ولهذا السبب أستطيع أن أقول إن الأزمة ما تزال تطال الخطاب الثقافي التحديثي الذي يتنقّل بين اختيارات ايديولوجية مختلفة، نتيجة ضغوطات خارجية وداخلية على السواء.

يمكنني أن أشير أخيراً إلى أن الخطاب الثقافي الأصولي الراهن يعاني مشكلة مشابهة، لأنه يضع مسألة الدولة في أول اهتماماته.

وأعتقد أخيراً وباختصار شديد أن السبيل إلى الخروج من أزمة الثقافة يكون بفصل الثقافة عن السياسة.

٤ ـ مسعود ضاهر

كان بودي اظهار دور الثقافة في الحرب الأهلية، وقد سبقني إلى ذلك الزميل عصام خليفة. لذلك سأحصر مداخلتي في الجانب المنهجي لتوصيف الأزمة العربية بشكل عام، وعلى المستوى الثقافي بشكل أكثر تحديداً. فالمشروع الثقافي العربي يحتاج أولاً إلى مثقفين عرب يقيمون على الأرض العربية. فلماذا هذا الحشد من المثقفين العرب الذي ما زال يقيم خارج الوطن العربي؟ ولماذا تعطّل الامكانات العلمية في ادراج البيروقراطية؟ ولماذا فشلت الانتلجنسيا العربية في التحوّل إلى انتلجنسيا فاعلة رغم عشرات الأبحاث عن المثقف والسلطة؟

إذا قدر لي أن أصف جوانب اضافية للأزمة الثقافية التي أشار إليها السيد يسين لقلت إن أبرزها:

ـ أزمة دولة تسلطية دورها المركزي قمع الثقافة والمثقفين والابداع الثقافي.

ـ أزمة انتلجنسيا عربية غير فاعلة بسبب طغيان النجومية الثقافية لدى بعض أفرادها، وإحجامهم عن العمل الجماعي المؤسساتي.

ـ أزمة نص ثقافي لا يعبّر دوماً عن موقف صاحبه. وكثيراً ما يكون الإبداع بالموقف أفضل من الابداع بالنص.

ـ أزمة مراكز ثقافية بيروقراطية قليلة الانتاج، في الغالب، ولها دور واضح في هدر الامكانات والطاقات على أدواتها البيروقراطية.

ـ أزمة سيادة ثقافة التبرير على حساب ثقافة التغيير، وسيادة الثقافة الاستهلاكية على حساب الابداع في جميع المجالات.

لا نهضة ثقافية عربية دون توطين المثقفين العرب على الأرض العربية، وضمن مؤسسات ومراكز ثقافية عربية، وتوظيف جزء هام من الموازنات العربية في مجال البحث العلمي الابداعي.

٥ ـ بيان نويهض الحوت

أود التوقف عند ملاحظة واحدة، ايضاحية لغوية، لذلك أبادر إلى القول إنها ـ قطعاً ـ ليست ملاحظة جدلية أو عقائدية.

ملاحظتي حول تعبير استعمال السلفية، والسلف، وقد ورد في تعقيب الأخ انطوان مسرّة، كما ورد سابقاً في هذه الندوة. نلاحظ أن الكثيرين يربطون هذا التعبير بالقديم البالي، والموروث السيء، والخطأ في ذلك أن الكلمة لغوياً تعني القدم، والقديم الذي انتهى زمنه، والسلفية قد تكون صالحة جيدة، وقد تكون سيئة بالية، لذلك حين استعمالها يرجى نعتها، وإلا كان المعنى أن السلفية كلها سيئة، يجدر التخلص منها، وليس هذا هو المقصود بالطبع.

السيد محب الدين الخطيب حين أنشأ المطبعة السلفية في القاهرة، ومنذ عشرات السنين، كان يقصد بها إحياء ذكرى السلف الصالح، وهذا للمثال.

٦ ـ بشارة مرهج

وددت لو أن الزميل عصام خليفة أكمل حديثه عن التجربة الحيّة، الملموسة، تجربة مقاومة المجتمع المدني للانقسام وللحرب في لبنان. وكم يجمل بنا أن نقف، بالدراسة، عند مثال لبنان ومقاومته: فالحرب لم تكن ضد لبنان وحده ولكنها كانت، أيضاً، حرباً ضد القضية الفلسطينية وضد المجتمع العربي برمته. ففي الحرب التي عشناها في لبنان لم نواجه العدوان الصهيوني وحده، بل واجهنا امتداده في النسيج الاجتماعي اللبناني الهشّ. وفي هذه الحرب واجهنا الفاشية العسكرية مثلاً، واجهنا الفاشية الطائفية، مثلما واجهنا الرجعية الجامدة من جهة، والتقدمية المتهورة من جهة أخرى. وفي الحرب أبانت قوى اجتماعية عن قدراتها الهائلة في الدفاع عن وحدة المجتمع اللبناني: تلك كانت ترى المجتمع المدني على حقيقته المتحررة من الخطاب التقليدي والرافضة للانقسام الطائفي ولم تكن تملك، من أجل ذلك كله، سوى قوة ايمانها بلبنان ووحدته. وكذلك هبّ المعوقون والنساء والعمال والمثقفون المتحررون لعمل المواجهة.

أيها الأصدقاء،

لقد حفلت ندوتنا بالبحوث الأكاديمية الغنية بالنظريات الفلسفية والاجتماعية، وفي جلساتها اختلفنا واتفقنا. وصرف في الجدل المجرد وفي البحث النظري الوقت الثمين، ولست أقلل من قيمة الأبحاث والنظريات الفكرية بل إني على العكس أرى أهميتها وضرورتها في فهم الواقع العربي، ولكنني أطالب الندوات المقبلة بالانكباب على بحث المواضع الحيّة في مجتمعنا العربي، وما أكثرها وما أكثر دلالاتها، وأطالبها بالاستفادة من التجارب الغنية والعميقة التي اكتوينا بنارها حتى يكون للمثقف العربي دوره في صياغة آفاق المستقبل العربي.

الفصل الثامن عشر

ما العمل؟
حلقة نقاشية

إبراهيم الدقاق　　عصام العريان　　الطاهر لبيب

علي الكنز　　عبد الخالق عبد الله　　فريدة العلاقي

سعيد بن سعيد العلوي　　محمد عبد الملك المتوكل　　عصام خليفة

محمود عبد الفضيل　　نوال السعداوي

١ - ابراهيم الدقاق

من الواضح أننا نعالج موضوعاً هاماً جداً، يطرق أبوابنا بعنف، ويطالبنا بتناوله وبمناقشته بعمق وبتحليل الوضع القائم بمسؤولية، وباستشراف المستقبل بأمانة، وباقتراح آليات مناسبة لتحقيق الديمقراطية في الوطن العربي.

وقد حاول الدارسون الإجابة عن الأسئلة الكثيرة التي يثيرها تناول هذا الموضوع، أو

تقديم آراء قيِّمة من خلال المناقشة والتحليل الأكاديمي المسؤول. وكانت الحصيلة مثرية للفكر المجتمعي العربي وجهده لإجراء مزيد من الدراسات واعتماد منهج مناسب لمتابعة هذه الدراسات وتطويرها، وصولاً إلى وضع استراتيجية مجتمعية عربية تتبناها المجتمعات العربية في الأقطار المختلفة.

ورغم ذلك فقد قصرت الندوة عن الوصول إلى تعريف واضح لمعنى المجتمع المدني ومواصفاته، فضلاً عن تحديد آلياته. ولم تصل الندوة إلى توقعات البعض؛ فكان هناك شعور بأن غياب عدد كافٍ من «الممارسين» قد أفقد الندوة تجارب هؤلاء، وكان هناك شعور بأن التركيز على الأبعاد النظرية، على أهميتها، قد غيّب امكانية التعرّف على تضاريس المجتمعات العربية بشكل أفضل، فغاب «الخاص» تحت غطاء «العام» ولم يجر تناول مناسب لعلاقتهما الجدلية والتفاعل الايجابي بينهما.

وأخلص من هذه المقدمة لأقترح ما يلي:

١ ـ ضرورة اجمال الندوة ـ أوراقاً وتعقيباً ونقاشاً ـ بتأنٍ على أن يتجه الاجمال بروح نقدية. وأعني بذلك، بل وأدعو إلى، تجاوز الأسلوب التقليدي الغربي الذي يؤدي إلى تخليص الأوراق واعادة تصنيف الأفكار التي أوردها المشاركون فيها وتبويبها حسب منهج معين؛ وأطالب بدلاً من ذلك، إلى دراسة الأوراق والأفكار التي أوردها المناقشون والمعقبون ومقابلتها مع بعضها البعض ونقدها وتحليلها في سبيل حصرها. وقد يكون من المناسب طرح الحصيلة على ورشة عمل يحضرها بعض الأكاديميين والممارسين، تقوم بتقويم الاجمالي، واقتراح تعديلات عليهم، لتجري صياغتها في شكلها النهائي لتعبر عن المضامين الأساسية للندوة، والتي يعمل مركز دراسات الوحدة العربية على تعميمها.

٢ ـ على الصعيد الاجرائي فإنني أقترح ما يلي:

أ ـ إن غياب تعريف واحد لمعنى المجتمع المدني على الصعيد العربي العام مسؤول في رأيي عن غياب تعريف للمجتمع المدني في كل قطر عربي، ولذلك فإن المؤسسات الأهلية العربية المعنية في الأقطار العربية مدعوة للتعرّف إلى تضاريس مجتمعها، بحيث يشكّل كل قطر أسلوبه لتحقيق هذا الهدف. أما حصيلة هذا الجهد فسوف تشكل رافداً هاماً من روافد الفكر المجتمعي العربي. ومن الهام في هذا المجال دراسة الخصوصيات المجتمعية العربية والعمل على صياغة «العام» المجتمعي العربي استناداً إلى التعريفات الصادرة عن الأقطار العربية.

ب ـ والمؤسسات المجتمعية العربية مدعوة كذلك لدراسة التفاضل بين المؤسسات الأهلية ودرجة المشاركة الديمقراطية في صياغة قراراتها. وفضلاً عن ذلك، مدعوة لرسم الخط الفاصل بين دور الحكومة في المجتمع وفي «التحكم» بأداء المؤسسات الأهلية عبر البنى الاجتماعية التقليدية، والتمويل وتوظيف القانون لتحقيق هذا الغرض.

ج ـ وأرى أن الحاجة تستدعي التفريق بين نوعين من المؤسسات الأهلية: المؤسسات

النظامية وحركات الجذور (Grass - Roots). فالمؤسسات الأهلية هي مؤسسات تستمد شرعيتها وشرعية نشاطها من ادارة الحكومة، بينما لا تستأذن حركة الجذور الحكومة في قيامها وفي أدائها، وإن كانت لا تسعى إلى التصادم معها بالضرورة. فهي حركات سلمية اجتماعية إذا كانت خارج اطار المؤسسة السياسية.

د ـ ومن المناسب أن لا تدع تجربة الفلسطينيين في الضفة وقطاع غزة (الانتفاضة)، وكذلك تجربة اللبنانيين خلال الحرب الأهلية تمرّ دون تقويم مناسب واستخلاص العبر منهما.

وفي الختام من الهام أن نُذكّر أنفسنا بأن هناك فرقاً بين ما نتمنى تحقيقه وما نملك من امكانات للوصول إليه. والسؤال الذي يبرز أمامنا في هذه الحالة هو: كيف نحوّل ما نتمنى، وما نريد، وما هو مطلوب، إلى واقع؟

يبدو لي أننا لا يمكن أن نحقق أهدافنا بالنضال المجتمعي فقط، فالوصول إلى الأهداف المرجوة يحتاج إلى وسائل أخرى، وقد يكون النضال السياسي في مقدمتها. ومما لا شك فيه أن هناك علاقة جدلية بين النضالين وليس من السهل الفصل بينهما. فهما توأمان سياميان ضمن حركة النضال العامة من أجل تحقيق التطور والتقدم وضمن ديناميتها وحركيتها.

٢ ـ الطاهر لبيب

من عاداتنا أن الخطاب الذي لا تنفتح خاتمته على المستقبل هو خطاب مبتور. وقد تراكم لدينا عن ذلك رصيد من الينبغيات التي لا مزيد عليها إلاّ تكراراً واعادة صياغة. على أن ما يدفع اليوم إلى الاجابة عن «ما العمل؟» هو السياق العربي والدولي الجديد الذي يبدو فرصة سانحة لفتح باب الخيال والاجتهاد.

غير أن سؤال «ما العمل؟» هو قبل ذلك سؤال نظري. وقد دفعنا غالياً ـ كمثقفين ـ ثمن اجاباتنا الاجرائية التي تورطنا في ارتجالها على قياس مطلب وارتباك العمل السياسي. لذلك أفضل أن تكون ملاحظاتي امتداداً لما ورد في الورقة المقدمة إلى الندوة مع حصرها في المجال الفكري: وبما أن «ما العمل؟» يفترض تحديد من يلقي السؤال ومن هو موجه إليه، فإن المثقفين هنا هم أهل السؤال والجواب. سؤال «ما العمل؟» يفترض أن المثقف فاعل اجتماعي.

وأول ملاحظة في اتجاه المستقبل هي أنه لا يمكن أن يسأل عن العمل أو أن يقوم به من هو بصدد نفي وجوده. هناك صور تروج ـ منذ سنوات ـ في الكتابات الغربية وتسربت ملامحها في صياغات عربية حول نهاية المثقف، بعد نهاية الايديولوجيا. ونحن نرى أن الصراع الايديولوجي سيحتد أكثر مستقبلاً باعتبار صعود ايديولوجيات جديدة محلية وعالمية تسعى إلى السيادة عربياً. أقرب عمل، إذاً، إلى المثقف ـ باعتباره مثقفاً ـ هو تجديد تعريفه الذاتي عبر مستجدات أوضاعه وأدواره، وذلك في اتجاه تشكيل نخبة جديدة تختصر الطريق إلى المعرفة وإلى الحداثة، وتساهم فكرياً ونفسياً في غلق المسلسل الغربي الذي انهزمت

وتطبّعت واستسلمت فيه نخبات فكرية وسياسية ـ أغلبنا منها ـ ولا قدرة لها ـ بحكم نشأتها وتطورها ـ على التأسيس لمشروع مجتمعي جديد حقاً، يتجاوز الترميم بدافع الانقاذ الذاتي.

أما في مستوى العمل الديمقراطي فأعيد أن المطروح على القوى الديمقراطية هو اغتنام فرصة السياق الجديد، لا لتنفيذ المشروع الديمقراطي في صيغته الاخضاعية المعروض بها الآن عالميا، وبالتالي التابع محلياً، وإنما لصياغة ديمقراطية أخرى يحملها الفعل الاجتماعي الوطني والقومي ليجعل منها مطلباً اجتماعياً لا تنازل عنه ولا رجعة فيه. إنه بقدر ما يدافع المثقف عن الحريات وعن دولة القانون والمؤسسات التي فوجىء بتلبيتها، فإن عليه أن يتفطن وأن يفطّن إلى الوجه الآخر من المشروع الديمقراطي الذي لا يلبّي مطلباً اجتماعياً بقدر ما هو آليات وحلول تُتيح ـ في الوضع العربي الراهن ـ تجديد شرعية التسلط على الشعوب محلياً ودولياً. ثم إن أهمية الحقوق الفردية يجب أن لا تدفع غمرة الحماس والاغراء فيها نحو مقايضة شبه انتحارية بمطالب وأهداف تراجعت مرجعياتها، ولكنها لا تزال قائمة كمطالب وأهداف لم تتحقق. بأية أخلاقية فكرية أو سياسية وبأية حجة نقبل المقايضة فيها ونفترض أن الشرائح الواسعة في المجتمع العربي تنازلت عنها؟ هناك، إذاً، عمل فكري أساسي: أن يغتنم المثقف العربي الديمقراطي الجديد هذه الفرصة المتاحة له اليوم للمساهمة في صياغة تصور النمط الديمقراطي الذي يلبي مطلب الحرية الفردية والجماعية ويكون له في الوقت نفسه ـ ومنذ البداية ـ قدرة الاجابة عن المسألة الاجتماعية، وعن المسألة القومية. هذا يعني أن المثقف كمثقف وطني عربي لا مناص له من أن يكون بديله الديمقراطي تغييرياً في اتجاه العدالة والحداثة، وتحريرياً في اتجاه الخروج عن الحتمية الاخضاعية الجديدة التي تؤسس لها القوى الامبريالية اليوم نسيجاً رمزياً يتخذ شكل المجتمع المدني العالمي.

من هذه الوجهة مطروح على المثقف العربي بلورة مسألتين عاجلتين: **الأولى** مسألة الربط بين حقوق الانسان وحقوق الشعوب. **والثانية** مسألة التدخل المعكوس تطبيقاً للقانون الدولي واحترام حقوق الانسان: كيف يمكن دول الجنوب ـ وبأية وسيلة ـ أن تتدخل في صورة مس مصالحها أو اضطهاد مواطنيها في دول الشمال؟

محلياً، تبرز أهمية **المجتمع المدني القاعدي**. ولعله حان الوقت للتخلص من شبح الدولة كخصم وحيد ودائم ليلتفت المثقف إلى فضاءات المجتمع المدني في المستوى القاعدي. إن الجهد المبذول حتى الآن في مواجهة السلطة الحاكمة يمكن أن يكون ذا مردود عملي أوسع وأعمق إذا ما اتجه أكثر نحو تنشيط وتفعيل المجتمع المدني بتحفيز المبادرات وبعث المؤسسات وتنويعها لإشراك الناس في المساعدة والفعل. ثم ـ من يدري؟ ـ لعل ما لم تقدر عليه المواجهة لكسب الحريات قد تقدر عليه اللامبالاة، لأن السلطة ـ أية سلطة ـ تقبل أن تتصدى لأية مواجهة، ولكنها لا تقبل اللامبالاة.

٣ ـ عبد الخالق عبد الله

أود أن أطرح عليكم ثلاث نقاط سريعة وعاجلة حيث الوقت لا يسمح بتأصيل أو تفصيل هذه النقاط.

النقطة الأولى: علينا أن نعترف أن واقعنا العربي هو باستمرار في حالة تغير وتجدّد دائم، رغم كل الاخفاقات، والتراجعات، والانعكاسات، فإن الواقع يتجدّد وباستمرار. هذا الأمر يحتم علينا بالمقابل، مواكبة الواقع المتجدّد بمفردات متجددة. نحن مطالبون باستمرار تطوير المفاهيم والمصطلحات والأدوات التحليلية للتعامل مع الواقع المتجدد. عندما تبرز ظواهر حياتية جديدة فلا بد من مفردات جديدة، من دون ذلك سنعجز عن فهم الجديد، ومن دون ذلك سنظل متأخرين عن الواقع.

أعتقد أن مفهوم المجتمع المدني وبروزه الآن وإلحاحه أكثر من أي وقت مضى هو تعبير عن الحاجة العملية إلى هذا المفهوم. إضافة إلى ذلك فإنه ينبغي أن ندرك أننا لا نستطيع أن نتعامل مع واقع التسعينيات بمفردات الستينيات. كما لن نستطيع فهم نهايات القرن ونحن في نهاية المفاهيم وتصورات بدايات القرن.

هذه النقطة الأولى حاجة عملية إلى مفردات جديدة لأن الواقع يتجدّد لظواهر متجددة.

النقطة الثانية: تتعلق بالسؤال حول المضمون العملي لاستخدام مفهوم المجتمع المدني. ما هو المضمون العملي لهذا المفهوم؟ هل هو شعار للتسعينيات؟ هل هو برنامج عمل جديد؟ الذي ينبغي توضيحه في هذا السياق هو أنه نتيجة الاخفاقات العربية الكبرى خلال العقود الخمسة الأخيرة: إخفاق الوحدة، إخفاق التنمية، إخفاق تحرير فلسطين، نتيجة هذه الاخفاقات، ونتيجة عجز النظام العربي في تحقيق الوحدة والتنمية وتحرير فلسطين ـ نتيجة ذلك فإن السؤال العملي هو كيف يمكن تخطي/ تجاوز الدولة العربية من أجل تحقيق الأهداف الحضارية الكبرى التي لم تتحقق: المجتمع المدني، الديمقراطية وما إلى ذلك من اقترابات ومداخل ليست أهدافاً بل هي أقرب إلى وسائلنا الجديدة لتحقيق ما لا يمكن الدولة العربية تحقيقه.

النقطة الثالثة: الجوهر بالنسبة إلى المجتمع المدني هو التميز بين السلطة السياسية والسلطة الاجتماعية، سلطة مؤسسات الدولة، وسلطة هيئات ومؤسسات المجتمع. الأساس هو تحرير وانعتاق السلطة المختصية من السلطة العامة، أو حصولها على قدر أكبر من الاستقلالية، وضبط القيود على السلطة السياسية، وتحرير السلطة الاجتماعية من القيود البنيوية التي تكبل سلطة الأفراد وتمنعهم من ممارسة عضويتهم. هذا يعني سقوط النموذج الأحادي الشمولي في الفكر والممارسة، واستبدال ذلك بالتعددية. المطلوب عملياً تأكيد قيمة الوحدة في الحياة. المطلوب تقمص هذه القيمة، والمطلوب كل في مجاله، العمل على مأسسة هذه القيمة على صعيد الفرد والمجتمع.

٤ ـ سعيد بنسعيد العلوي

يرتبط المجتمع المدني بالدولة ارتباطاً وثيقاً، فلا نقدر على تصوره خارجها، ولا يمكننا أن نفكر فيه خارجا عن التفكير في علاقاته بالدولة. ولكن ما يلزم فهمه هو أن المقصود

بالدولة هو الدولة في التصور الحديث لها، أي تلك التي هي نتاج تفاعل ثورات وتحولات حاسمة: اجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً، وفكرياً ثم عقائدياً أو ايديولوجياً. ولهذه الدولة جملة سمات معلومة تميّزها: فهي أولاً دولة مركزية، فبفضل توافر جهاز بيروقراطي ضخم ومحكم (في مجالات الادارة، والمالية، والقضاء وما إلى ذلك) أمكن للدولة أن تصير إلى شكل من القوة والسيطرة لم تعرفها في العصور السالفة - وإن بدت من شأن القوة والسيطرة مظاهر كثيرة. وهي ثانياً دولة مالكة لمؤسسة قوية وقارة ومنسجمة هي الجيش: وهذا الأخير يمكّنها من القوة ومن شرعية استعمالها في الدفاع عن وجودها، خارجياً، وفي ضمان الاستقرار والهيبة داخلياً - وإن كان هذا الأخير يتم على نحو غير مباشر.

ولو نظرنا إلى الدولة في الوطن العربي فإننا نجد أنه مهما يكن الشأن في قدم تلك الدولة وفي عراقتها فإننا نجد أن الدولة، في التصور الحديث لها وفي توافرها على الخصائص التي ذكرنا آنفاً (جهاز بيروقراطي ضخم ومحكم، مداخيل مالية هائلة ومجتمعة في مؤسسات تقوم الدولة بمراقبتها بكيفية مباشرة، الجيش بحسبانه مؤسسة قارة وقوية وخاضعة للدولة في الوقت ذاته) هي أمر حديث العهد، مرّت في تكوّنها بمراحل نجحت فيها حيناً في تلخيص التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي عاشته المجتمعات الغربية، وفشلت فيه أحياناً كثيرة وعديدة - وفي إمكاننا أن نستدل على ذلك، في عجالة، بمثالين اثنين يشيران إلى تلك المراحل ويصوران مظاهر النجاح والإخفاق المصاحبة لتلك المراحل.

المثال الأول، هو مثال مصر: فالدولة في مصر عريقة، بل هي من أقدم الدول وجوداً في العالم، ولكن الدولة «الحديثة» حديثة بالفعل ولا يملك المؤرخ أن يرجع بها إلى أبعد من محاولة محمد علي. ولكننا نعلم أن مصر عرفت الاستعمار وإجهاض تجربة «التحديث» من جهة، كما عرفت كسباً جديداً على درب التحديث في ظل الاحتلال البريطاني ذاته، ثم في المرحلة التي أعقبت الحصول على الاستقلال بعد ذلك (التجربة البرلمانية الأولى، المنحى الليبرالي الرأسمالي الضعيف، محاولة بناء اقتصاد وطني مصري مستقل). ولا شك أن جديداً كبيراً أضيف إلى تجربة التحديث تلك مع التجربة الناصرية، والسعي من أجل بناء الدولة القومية المستقلة ذات المضامين الاشتراكية (أو الدولة الموجهة والمسيطرة). ثم لا شك أن مصر لا تزال، بعد عبد الناصر وفي السنوات العشرين الماضية، تعيش تجارب أخرى من أجل بناء هذه الدولة الحديثة.

والمثال الثاني، هو مثال المغرب: فالدولة في المغرب دولة عريقة أيضاً، فوجودها يرجع إلى أكثر من اثني عشر قرناً، ولكن الدولة «الحديثة» (بمعنى الدولة «المركزية»، المالكة لمجموع من الأجهزة المالية والبيروقراطية القوية والناجعة، والمتوافرة على الجيش، بحسبانها مؤسسة قارة ومنظمة) أمر حديث. ومحاولات بناء الدولة الحديثة، لم تتم من خلال اكتشاف مستمر لمظاهر من القصور والضعف عبرت عنها حروب وانتكاسات، وكانتا بمثابة الاكتشاف الحاسم بالنسبة إليها - وقد نذكر منها حربين اثنين، ونكستين اثنتين، واكتشافين اثنين: فالحرب **الأولى** هي حرب ١٨٤٤ في المنطقة الشرقية من البلاد حيث هبّت الدولة لمناصرة الأمير عبد

القادر الجزائري، فمنيت بهزيمة نكراء، وخرجت باكتشاف هائل وبسيط معاً: ضرورة توافر الدولة، في الأزمنة الحديثة، على الجيش بحسبانها مؤسسة قارة وثابتة ومتطورة باستمرار. والحرب الثانية (١٨٦٠) حين ضاعت منها مدينة تطوان لمدة سنة واحدة، وفرض عليها فيها دفع غرامة مالية هائلة، وتبين أن خزينة الدولة لا تملكها. والاكتشاف، الهائل والبسيط معاً هو أن الدولة، الحديثة، لا يمكنها أن تقوم بالزكوات والأعشار وحدها، بل لا بد لها من استحداث موارد جديدة قارة ومتطورة.

وكما عرفت مصر محاولة محمد علي، عرف المغرب محاولات الحسن الأول وأبيه وجدّه من قبله، وكما مرّت مصر بأطوار من بناء الدولة تحت ظل الاستعمار ثم بعد الاستقلال، عرف المغرب، مع اختلاف البنية الداخلية للبلد وتباين أساس الدولة وسندها الشرعي والتاريخي، أنماطاً من صور بناء الدولة الحديثة، ولا تزال التجربة قائمة ومتطورة حتى الآن.

ولسنا نريد أن نكتفي بالقول إن الدولة، في التصور الحديث لها، دولة «حديثة» في الوطن العربي، بل نحن نضيف أن الحاجة إلى دورها الفاعل والموجه لا تزال قائمة حتى اليوم، بل إنها لا تزال مدعوة ومطالبة بأن تلعب الدور الكبير، بل والحاسم أحياناً في عملية التقدم والتحديث. كما أننا نقول إن عهدنا بالمجتمع المدني، في الوطن العربي، هو عهد حديث... بل إن المجتمع المدني عندنا لا يزال في طور النشأة والتشكّل، وإن كان يستمد من ماضينا الحضاري عناصر كثيرة، ولا يزال يمنح من مخزوننا المعرفي الشأن الكثير.

ما العمل؟

ما لا يتّسع المجال للتوسّع فيه فنحن نقوله تقريراً، لا شرحاً وتبريراً، هو أننا في حاجة إلى عقد نوع من **الميثاق الرمزي** أو **التعاقد الشرعي** بين الدولة والمجتمع في الوطن العربي. ويلزم في هذا التعاقد العمل، داخل كل طرف من الطرفين، على انجاح مهمة مزدوجة. فيلزمنا الاستمرار في المطالبة، سياسياً، بتحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. ولكن علينا، في مقابل ذلك، أن نعي قيمة الدفاع عن الدولة كوجود شرعي، وليس عن الدولة حين يكون كل همها تحريك أجهزة ضابطة أو كابحة تبلغ درجة التعسّف والإذلال.

ويلزم الدولة في الوطن العربي الوعي (أو يلزمنا حملها على الوعي) بأن قوتها الفعلية والحقيقية تكمن في قوة المجتمع المدني فيها وفي سلامته وتماسكه.

تلك بعض العناصر والمكوّنات في هذا الميثاق الرمزي.

٥ ـ عصام خليفة

إذا كانت أبرز التحديات التي تواجهها شعوبنا العربية، في هذه المرحلة، واضحة المعالم: التخلّف، واحتدام الأزمات على أنواعها في أغلب المجتمعات العربية، والانفجار الديمغرافي الاستيطاني الصهيوني الذي يطال أغلب بلدان المشرق العربي مهدّداً الأرض والمياه وسائر الموارد الطبيعية، والهجمة الشاملة، على المشرق والمغرب، من قبل قوى ما يسمى

بالنظام الدولي الجديد لترسيخ مصالح ومناطق نفوذ معينة.

وإذا كانت الأهداف التي نسعى لتحقيقها، كمثقفين عرب، واضحة: التنمية الشاملة لشعوبنا، حل الصراعات بالوسائل السلمية السياسية، مقاومة كل أشكال الاستيطان والتهجير، والتشبث بالهوية الوطنية ومقومات الاستقلال في مواجهة قوى الاستتباع والهيمنة.

فسؤال ما العمل؟ يفترض التركيز على وسائل العمل المطلوبة في هذه المرحلة:

١ ـ الوسيلة الأولى التي أجد من الواجب التركيز عليها هي تفعيل الثقافة والعمل الثقافي، وتوظيف ذلك في تحقيق المنظومة الذهنية الجماعية الجديدة، التي تطال البنى الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، على نحو تتخذ فيه هذه البنى صفة الفكر المتحرر والعقلانية النقدية، وبحيث تفتح أمام الجميع فرص التقدم والابداع على هذا النحو تكون القوى الثقافية فاعلة في صناعة التاريخ.

٢ ـ التركيز على تقوية مؤسسات المجتمع المدني في كل الأقطار العربية كالجمعيات، والنقابات، والروابط والحركات الاجتماعية والثقافية والتربوية وغيرها (جمعيات للنساء، اتحادات للشبيبة، جمعيات للمعاقين... الخ)، والعمل على تأمين حرية عمل هذه الهيئات بمعزل عن توجيه ورقابة أجهزة الدول. وفي هذا السياق فإن معركة الدفاع عن الحريات العامة وحقوق الانسان والديمقراطية بمضامينها العميقة والشاملة، بمواجهة كل أشكال الرقابة والقمع، هي المعركة المفتوحة المطلوب من المثقفين العرب خوضها باستمرار.

ومن هذه الزاوية أيضاً تبدو حرية الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب ـ وعدم احتكارها من قبل الأجهزة البيروقراطية ـ هي مسألة جوهرية تساعد على تقوية المواطنية المسؤولة، والمشاركة الحقيقية للشعب في السياسة بما هي فعل انماء، مع العلم ان الدولة هي أم المؤسسات.

٣ ـ الحركة الصهيونية منذ نشأتها نجحت نسبياً في انجاز أهدافها على مراحل. والسبب في رأيي يعود إلى عدة أمور:

أ ـ الاستمرار في بلورة الأهداف المحددة.

ب ـ بناء المؤسسات السياسية والاقتصادية والاعلامية والثقافية وغيرها التي تتابع بثبات العمل، في اطار خطط محددة، وضمن منهجية واقعية ومرحلية لتنفيذ الأهداف.

ج ـ انضواء جميع التيارات، على تناقضها وتنوعها الفكري والفلسفي والايديولوجي، في اطار العمل المشترك والحوار الهادىء للوصول إلى الهدف (بناء الدولة العبرية، ثم تقويتها وتوسيعها وزيادة مستوطنيها والسهر على حماية أمنها ومصالحها وتأمين الاستقطاب العالمي إلى جانبها...).

في موازاة ذلك ماذا حلّ بالحركة العربية؟

أ ـ القصور في بناء المؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية والإعلامية.

ب ـ المعاناة من مظاهر التفكك والتناحر بين الدول وضمن الدول وتراجع التنسيق حتى في إطار الجامعة العربية.

ج ـ التلاغي (التناقض) المتبادل بين التيارات الفكرية والايديولوجية العربية (وخاصة بين التيارات الدينية والقومية والعلمانية)، والوصول في بعض الحالات إلى «العنف الدموي» و «الحروب الأخوية»، (النماذج في المشرق والخليج والمغرب والسودان واضحة. . .).

د ـ الخداع الايديولوجي، واستغلال الغرائز والعواطف، وتقديس التسلط والديكتاتورية تحت غلاف المصالح الحزبية، وتعطيل الإرادة الشعبية العامة بواسطة أجهزة القمع والمراقبة، وغياب الديمقراطية وسلطة القانون. وذلك بدل العمل العقلاني النقدي الذي يتلاءم مع كرامة الانسان، وتعزيز الفكر العلمي والعقلي، واعطاء الأولوية للممارسة الديمقراطية، وتطبيق الشرائع المتعلقة بحقوق الانسان، واطلاق حرية الكتابة والقول والاجتماع واحترام تعددية المواقف الفكرية.

هـ ـ عدم الواقعية في الممارسة السياسية والقصور في فهم المتغيرات الدولية، وأهمية استغلال الثروات الطبيعية والقوة المالية العربية في التأثير في مواقف الدول من قضايانا المصيرية.

و ـ من هذا المنظار تنبثق أهمية مركز دراسات الوحدة العربية في تصحيح مسار الحركة العربية على صعيد بلورة الأهداف ووسائل العمل، وعلى صعيد المثابرة في العمل، والدور التنويري للنخبات العربية المثقفة والحرص على احترام تعدد الآراء، وضرورة الانتقال من مرحلة التنوير النظري للنخبات إلى الدعم العملي والمعنوي لمؤسسات المجتمع المدني، على تنوّع مواقعها، الساعية إلى تحقيق العدالة والمساواة في مجتمعاتنا بمواجهة القمع والإذلال من قِبل القوى المضادة (الداخلية والخارجية).

٤ ـ من وسائل العمل التي نراها أساسية: تنشيط كل التيارات الفكرية التي تطرح أهمية تجديد قراءة النص الديني في ضوء تحديات الحداثة، والفصل بين العقائد الدينية القائمة على العبادات، وبين الشريعة التي هي انتاج تاريخي يمكن أن يتغير ويجب أن يتغيّر. من هنا أهمية أولوية قيم المساواة والعدالة والحرية التي هي قيم لها أصولها في الكتب السماوية؛ والجزم بأن العلمانية الصحيحة لا تناقض المسيحية الحقيقية ولا الاسلام الحقيقي، ففي الاسلام والمسيحية والعلمانية قيم مشتركة يجب أن نعمل على كشفها وإبرازها بهدف ترسيخ تضامن قيمي واسع وعميق الأبعاد يخدم قضية الانسان في كل أقطار عالمنا العربي الأوسع.

أيها الأصدقاء

لا شك أن الندوة تؤكد أهمية المجتمع المدني في مرحلة تعاني فيها الكثير من بيئاتنا العربية من التدمير ومشاريع التدمير المنظمة من قبل قوى خارجية وداخلية، وتطرح أيضاً

مسألة الدولة في عالمنا العربي، في مرحلة تطرح فيها اعادة النظر بحدود الأقطار العربية على قاعدة البنى المناطقية والعصبيات الطائفية والعشائرية، وليس على أساس التوجه نحو بنية اتحادية سياسية تكاملية عربية، لا شك أن طرح مثل هذا الموضوع هو أمر ايجابي وأساسي ويُشكر مركز دراسات الوحدة العربية على معالجته.

وما نأمله هو أن يكون هناك ندوة أخرى تخوض فيها الأبحاث والتعقيبات في الحالات والظواهر على نحو ميداني وامبريقي. وفي هذا السياق يجب أن يطرح اعادة النظر بأسس الخطاب السياسي العربي والخلفيات الابستمولوجية للعديد من المفاهيم في ضوء الاستفادة من المناهج المعاصرة، ونتمنى أن يكون ذلك موضوع ندوات لاحقة.

٦ ـ عصام العريان

أقدم وافر الشكر إلى مركز دراسات الوحدة العربية ولمديره خير الدين حسيب على جهوده الفائقة لعقد هذه الندوة ولكافة نشاطات المركز المثمرة.

وتعتبر هذه الندوة بأبحاثها المتعددة والمتنوعة ومحصلتها قد استطلعت مجموعة من المشكلات البحثية حول مفهوم المجتمع المدني»، ومن ثم يمكن القول إنها حققت هدفها في إجراء عملية الاستطلاع تلك. إلا أن الدراسة الفعلية والميدانية لواقع المجتمع المدني ومؤسساته الفاعلة، لم تتم في ما أظن على النحو المرجو، الأمر الذي يؤكد بالتالي ضرورة أن نبني الإجابة عن السؤال المطروح: ما العمل؟ على هذه الدراسة الميدانية التي ترفع الواقع وترصد المعطيات وتحلّل الأرقام والظواهر وتعطي مؤشرات للتقويم. هذه القاعدة التشريحية أو شبه التشريحية لواقع هذا المفهوم في الوطن العربي، لأنه لا يعقل الحديث عن المجتمع المدني وفاعليته في الوطن العربي دون معرفة مكوناته وعناصره وفعالياته. لذلك أقترح هذه المقترحات على المركز:

١ ـ اشراك أكبر عدد ممكن من الممارسين في مؤسسات المجتمع الأهلي والمدني والفعاليات التي تعمل بالفعل في الواقع حتى يحدث احتكاك بين الأكاديميين والممارسين. لقد افتقدت الندوة بعض رجال الأحزاب وكثيراً من النقابيين (مهنيين وعمال) وبعض رؤساء وأعضاء الجمعيات الثقافية والاجتماعية.

٢ ـ أن يتم في مخطط الندوات تكليف بعض الباحثين بالرصد الميداني وتقييم التجارب التي تجري في وطننا العربي.

٣ ـ أن يتم إفساح وقت أكبر للمناقشات لأنها هي التي تبلور الأفكار وتلاقحها في نهاية الأمر.

إن المجتمع المدني ومؤسساته كما رأينا متشعبة ومتنوعة، وهي بحق التعبير الحقيقي عن كل مكونات المجتمع العربي. لذلك حتى نستطيع أن نؤسس فاعليات هذا المجتمع وأن

نحسن توظيف هذا التنوع بحيث يصبح في صالح المجتمع العربي وليس ضد وجوده لا بد لنا أن نرسي مجموعة من القواعد، منها:

أ ـ تأسيس قواعد وآليات الحوار الدائم والمتصل بين فصائل المجتمع المدني على اختلاف توجهاتها، وبالذات على عدة محاور من أهمها:

- الحوار بين العروبيين الاسلاميين، أو القومي ـ الديني.
- الحوار الاسلامي ـ المسيحي.
- الحوار السني ـ الشيعي.
- الحوار بين فصائل الحركة الاسلامية نفسها.
- الحوار الداخلي بين الاتجاهات المختلفة داخل كل تيار.

باختصار إذكاء روح الحوار والاقناع بدلاً من روح النفي والإقصاء.

ب ـ تأسيس قواعد عقد اجتماعي عربي جديد تتضمن عناصر وأخلاقيات التعامل بين هذه الفصائل، مما يحشد هذه الطاقات جميعاً، بحيث نثمن القضايا المتفق عليها ونجعلها مجالاً لاستثمار حصيلتها، خاصة في مواجهة بطش السلطة. وليكن الشعار الذي رفعه الإمام الشهيد حسن البنّا، وقاعدة المنار الذهبية عنواناً لنا «نتعاون في ما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضاً في ما اختلفنا فيه».

وهنا تثور عدة اشكاليات خاصة بالتنفيذ: كيف نستثمر التنوع الكبير بين الفصائل والمؤسسات ونوظّفه لصالح القضية الكبرى؟ هل يمكن أن نوظف الأحزاب والاتحادات والنقابات ذات الشعبية الأكبر والتأثير الفعّال جنباً إلى جنب مع القوى الاجتماعية الرافضة، التي تقوم بسلوكيات احتجاجية كالطلاب والعمال وبعض الفصائل الاسلامية للتقدم نحو مجتمع قوي يواجه بطش الحكومات؟

هل يمكن أن نستعيد هنا تجربة ثورة ١٩١٩ المصرية، وثورة الجزائر ذات المليون ونصف مليون شهيد، وغيرها من التجارب؟

ج ـ نقل الخبرات العملية والعلمية:

يجب أن نحاول بالاحتكاك والحوار أن ننقل الخبرات من واقع ممارسيها أنفسهم، خاصة في المؤسسات الفاعلة في المجتمع. وعلى سبيل المثال:

- تجربة مؤسسات الرعاية الصحية والاجتماعية البديلة للنقابات المهنية في مصر.
- تجربة نوادي أعضاء هيئات التدريس في الجامعات المصرية.
- المجتمع المدني في حالة الأزمة: حالة لبنان، حالة الكويت.
- المجتمع المدني تحت الاحتلال: الانتفاضة الفلسطينية.

د ـ البعد الانساني والاهتمام به: وبالذات في مجالات الإغاثة الانسانية. وفي هذا

الصدد تبرز: مأساة الشعب العراقي والعجز العربي عن دعم هذا الشعب البطل؛ حيث أحكمت الحكومات العربية الحصار حوله نتيجة الهيمنة الغربية والأمريكية؛ فهل لنا مؤسسات فاعلة إغاثية تقوم بهذا الدور. وتبرز مأساة الشعب الصومالي في الحرب الأهلية الذي لا يجد من يمد له يد العون، وغيرها من الكوارث المفاجئة، مثل الفيضانات في تونس، والزلازل في الجزائر، والمجاعة في السودان.

كيف يتم التنسيق بين مؤسسات الإغاثة مثل لجنة الإغاثة الانسانية في نقابة أطباء مصر وبين بقية مؤسسات المجتمع المدني لدعم الشعوب العربية التي تدفع ثمن أخطاء حكوماتها وأنظمتها من دمها وأطفالها؟!

هـ - تقوية المؤسسات غير القطرية أو القومية على مستوى الوطن العربي لتقوم بدورها الحقيقي والفاعل بما يحقق التنسيق بين المؤسسات القطرية. وفي هذا المجال: الاتحادات المهنية العربية، والاتحادات العمّالية، والجمعيات العلمية، وحقوق الانسان.

و - التفكير بآليات جديدة ومبتكرة ومختلفة تحقق لهذه المؤسسات استقلالها وتؤمنها ضد اختراقات السلطات حتى لا تنحرف عن وجهتها أو تفرغها من فاعليتها.

ز - يمكن أن يكون في مقدمة الاهتمامات في هذه المرحلة:

- الحريات العامة.
- تبني حق الأفراد والجماعات في إنشاء الأحزاب وإصدار الصحف والمجلات.
- الإصلاحات الدستورية.
- حقوق الانسان.
- الإغاثة الانسانية.

ح - الالتصاق بالشعوب ودفع الجماهير نحو الفعالية خاصة فئات السواد الأعظم التي تتسم باللامبالاة، وهذه تتطلب منا النزول عن البرج العاجي، وتبسيط لغة الخطاب، والتفكير في آليات جديدة، وتفعيل المؤسسات الخدمية والخيرية التي تهتم بهموم المواطن البسيطة في الحصول على رعاية صحية واجتماعية ومشاركة وجدانية. وقد نجحت الحركة الاسلامية في ذلك إلى حد كبير مما يجعلها أقدر على تحريك الجماهير. ويجب هنا ألا تتخوف الفصائل الأخرى من مثل هذا الوجود بل عليها أن تدعمه لأنه يصب في النهاية في صالح تفعيل المجتمع وتحريكه بدلاً من الموت.

ختاماً: أود أن أجيب عن تساؤل ومقولة تتردد في الساحة السياسية؛ وهي أن سياسة الاتجاه الاسلامي نحو تفعيل مؤسسات المجتمع المدني (النوادي - النقابات - الحريات... الخ) ليس إحياء للمجتمع المدني تجاه الدولة بقدر ما هو محاصرة للنظم الحاكمة والسلطة الباطشة لإسقاطها وتولي الحكم بدلاً منها، فهي جزء من مخطط سياسي محوره الصراع على السلطة وليس وضع الامكانات المؤسسية الدائمة للحدّ من سلطة النظم الحاكمة وجعل المجتمع ديمقراطياً.

والجواب هو في البحث عن المنطلقات والجذور التاريخية لهذا الوجود الاسلامي الفعّال في مؤسسات المجتمع المدني والتمييز بين مختلف الظروف والأحوال:

أولاً: ينطلق العمل الاسلامي المجتمعي من قول الله عز وجل في نهاية سورة الحج ﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون﴾[1]، ففعل الخير للناس هو منطلق العمل الأهلي والخيري. وقول الرسول ﷺ «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، وقوله ﷺ في ما يُروى عنه «خير الناس أنفعهم للناس»، وقوله ﷺ «لأن يمشي أحدكم في حاجة أخيه خير له من أن يعتكف في مسجدي هذا».

إذن المنطلق واضح وهو منطلق عقيدي وليس منطلقاً سياسياً.

ثانياً: إن أهداف الحركة الاسلامية من الحركة المجتمعية كثيرة، لكن كانت المحصلة النهائية تصب في صالحها في المعارك السياسية، فهذه محصلة طبيعية لأن الناس تعطي أصواتها لمن ترى فيه القدرة على ترجمة مشاعرها وتحقيق آمالها. إلا أننا لا نغفل الأهداف الدعوية والتربوية والوعظية والاصلاحية الأخرى الأكثر أهمية، بدليل أن هذا العمل لا ينقطع تحت أي ظرف من الظروف، بل إنه يستمر رغم قسوة الظروف.

ثالثاً: إن الرصد التاريخي يبين بوضوح أن هذا الوجود والاتجاه الاسلامي في مؤسسات المجتمع الأهلي والمدني قديم جداً قبل بروز الحركة الاسلامية على المستويات السياسية المعاصرة.

رابعاً: إن هذا الوجود يختلف باختلاف الظروف السياسية والمواقع المختلفة والاعتراف القانوني من عدمه، فحينما يكون هناك مناخ سياسي سليم تجد أن هذه المؤسسات الاجتماعية لا توظف سياسياً وإن كان من الصعب الفصل بين ما هو سياسي عن غيره.

خامساً: إنه من الصعب جداً على العنصر الاسلامي الملتزم بالذات أن يخفّي انتماءه الاسلامي السياسي في أي موقع من المواقع، لأن سماته وأخلاقه وعباداته وحرصه على شعائره تكشفه.

وأحب أن أطمئن الاخوان أن الضمان الحقيقي لبقاء مؤسسات المجتمع المدني فاعلة وقوية، هو في نشاط جميع القوى والتيارات السياسية في الشعوب والجماهير: هذا هو الضمان الحقيقي كما فعلت الحركة الاسلامية. مع العلم أن مؤسسات المجتمع المدني ليست بديلاً من الدولة كما تحاول الآن بعض الدول القطرية أن تتجه بعد افلاسها إلى ما يطلق عليه «الجهود الشعبية». ولكن توظيف هذا الاتجاه في صالح تقوية الدولة، مع السعي نحو ديمقراطية حقيقية وشورى ملزمة تنبع من مؤسسات المجتمع المدني نفسها حتى تصل إلى مستوى الدولة، سوف يؤدي في النهاية إلى قوة المجتمع العربي وقوة الدولة بدلاً من قمعها وبطشها؟

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الحج»، الآية ٧٧.

والله أسأل أن يوفقنا جميعاً لما يحبه ويرضاه لخدمة أمتنا العربية الاسلامية.

٧ ـ علي الكنز

لا أعتقد أنه يعود إلينا نحن أن نعرف أنفسنا كمثقفين أو نخبة. لنترك هذا الحكم إلى التاريخ. وقد لا يكون هذا هو حكم التاريخ علينا في نهاية الأمر. حتى نكون نخبة، ينبغي أن نكون مفكرين أولاً وقبل كل شيء. والفكر هو عمل يخضع لشروط وقوانين علمية أو عالمية لأنها علمية. إن هذا المنطلق هو الذي يمكن أن يحررنا من قبضة السياسي ويقرّبنا من القاعدة الطبيعية للفكر، ألا وهي المجتمع. هذا يعني أنه علينا أن نقبل بدكتاتورية جديدة، وهي دكتاتورية العمل الفكري. خروجنا من المجال التقليدي المتمثل في نمط الكلام ودخولنا في مجال مجهول نوعاً ما، وهو نمط الانتاج، هو في رأينا السبيل الوحيد الذي سوف يسمح لنا بأن نساهم، في آن واحد، في تكثيف المجتمع المدني في وطننا العربي، وفي تغذية التراث الفكري الانساني عامة.

عروبتنا لا تكمن في اعلانها المتكرر، وفي معارضتها للآخرين، بل في تكوّن متواصل من خلال تعاملنا مع الواقع الملموس لمجتمعاتنا داخل الممارسة الانسانية. لا شك أن مثل هذا الموقف سوف يصالحنا مع أنفسنا كمفكرين، وكذلك مع مجتمعاتنا المختلفة، ومع التجربة الانسانية على وجه العموم.

إن ما يلاحظ من «دونكيشوتية» في الفكر العربي ما هو إلا علامة على عدم تحكّم هذا الفكر في الممارسة على أرض الواقع.

٨ ـ فريدة العلاقي

لن أكرر ما سبق قوله حول بعض النقاط العملية التي اتفق معها. وقبل أن أحاول الاجابة عن السؤال الهام القصير والخطير الذي يتعلق بما العمل؟ لا بد أن نتواضع وأن نقول إن هناك من يعمل. العالم الخارجي لا ينتظر منا أن نجيب نحن اليوم عن ما هو العمل؟ لأن هناك من يعمل. وأيضاً ـ السؤال الآخر الذي أود أن أطرحه ـ هل يمكن العمل؟ نعم، رغم كل ما قيل، ورغم كل المآسي، ورغم كل النكبات، إنني أؤمن أنه يمكن العمل. في المجال الفكري والبحثي أختلف مع الطاهر لبيب حينما قال ليس لدي ما أقوله لأنه يعمل في هذا المجال. وأتفق معه على الطرح الذي طرحه في ما يتعلق بتجديد العمل في هذا المجال. وأعتقد أن هذه الندوة ـ بكل تأكيد ـ طرحت العديد من القضايا، كما قال عصام العريان، التي ستفتح المجالات الكثيرة والمتعددة للمزيد من التقصي والبحث.

وفي ما يتعلق بما نحاول نحن أن نعمله في هذا المجال، فأعتقد بأني أشرت صباح هذا اليوم إلى أننا في حوار مع جمعية علماء الاجتماع العرب لتنفيذ الدراسة العلمية، ربما ستكون الأولى على المستوى العربي. وبكل تأكيد سنستفيد من كافة الآراء الجيدة جداً التي طرحت في

هذه الندوة، وسنكون أيضاً على تواصل مع بعض الاخوان الذين اشتركوا معنا في هذه الندوة لكي نبدأ العمل، ربما بتواضع وربما بخطوات بسيطة.

ولكن على الأقل هذه المبادرة، ربما ستعكس بناء الجسور والتنسيق، وهي النقطة الرئيسية الأخرى التي أود أن أتطرق إليها فيما يخص ربط المفكرين بالعاملين، وتجسير هذه الهوة التي تقلق العديد منا. وأنا أعتقد أنه كما قيل نحن وجهان لعملة واحدة.

لا بد أن ندعّم المجال التنسيقي والتعاون المشترك في تبادل المعلومات في مجال التمويل. وقضية التمويل هنا قضية مهمة؛ فنحن مؤسسة تمويلية وربما المؤسسة التمويلية العربية الوحيدة التي قامت بمغامرة الاستثمار في الجمعيات الأهلية العربية، فقد استثمرنا حوالى ١٠ ملايين دولار إلى الآن، وسيتضاعف هذا الاستثمار في المستقبل، من أجل حقيقة واحدة، وهي أنه حينما اكتشفنا العطاء الجدي والهام لعمل هذه المؤسسات المدنية الأهلية في الوطن العربي رأينا أنه لا بد أن يتوجه المزيد والمزيد من التمويل لهذا الدعم. وأخذنا البادرة أيضاً بأننا سنحاول أن نربط أنفسنا ببقية مؤسسات التمويل العربية التي تتعاون مع مؤسسات المجتمع المدني المختلفة الفكرية والعلمية والاجتماعية بالدرجة الأساسية، لكي نشترك معاً إما في التمويل المشترك أو في تبادل الخبرات وفي تبادل التجارب.

هناك مجال آخر هام، وهو المجال الاعلامي، وأعتقد أن هذه الندوة قد خطت خطوة حقيقية في هذا الاتجاه، حين تعاونت مع الصحافة، إلى حد أننا نقرأ يومياً ما تقوله الصحف اللبنانية عن هذه الندوة. وهذا أيضاً هام بالنسبة إلينا جميعاً، فحينما نرجع إلى بلداننا سنحاول أن نشرك الاعلاميين وأن نشرك أكبر مجموعة من المؤسسات الأخرى التي لم تتح لها الفرصة للإطلاع على البحوث والدراسات. أنا شخصياً ـ صراحة ـ حين وصلتني البحوث بادرت إلى تبادلها مع مجموعة من الاخوان في الجامعة السعودية في الرياض، وبدأت الاستفادة، أي بمعنى آخر المسؤولية تقع على كل واحد منا للتعريف والتوسيع وتشجيع وتفعيل وتحريك كل فرد وكل شخص والا يكون هناك احتكار لفئة واحدة، فالفنان له دور والكاتب له دور، والإعلامي له دور، المرأة لها دور، والرجل له دور، لكل واحد دور في ما نتحدث عنه في هذه الندوة؛ في المجال العالمي الدولي وهو مهم جداً، وكانت هناك آراء متفرقة، برهان غليون طرحها في ورقته، والغير طرحها أيضاً. أعتقد أنه لا بد لنا في هذا المجال أن نتحرك، لأن هناك توجهاً على الصعيد العالمي والدولي للتقارب والتواصل بين مؤسسات العمل المدني الأهلي، ولا بد لنا، وأنا أحاول شخصياً، أن أتحرر من مشكلة أو من العقلية التآمرية للغرب علينا. فأعتقد أن كل واحد منا ـ سواء يعيش في الغرب أو يعيش في الوطن العربي ـ لا بد له أن يبرز الصوت الأهلي العربي في المحافل الدولية في كافة مجالاتها. أريد أن أقول، كما قلت صباح اليوم، هناك الآن مشروع هام يتعلق بتطوير ودعم البناء المؤسسي للجمعيات الأهلية العربية وهو سيضمن لها القوة التي نريدها لها جميعاً.

٩ ـ محمد عبد الملك المتوكل

إننا في هذه الندوة القيّمة قد أوغلنا في العمل الأكاديمي التنظيري وعلى حساب تحليل الواقع المعاش، ولم نقم حتى بالربط بين النظرية والتطبيق. وهذا ولا شك قد أفادنا في التعرّف على المصطلحات كما أفادنا في التعرف على المفاهيم المتعددة للمجتمع المدني في الغرب. لكنه لم يضف إلينا أي معلومات عن تجارب هؤلاء في البناء العملي للمجتمع المدني حتى نستطيع الاستفادة منها في بناء مجتمعنا.

يضاف إلى ذلك اللغة وأسلوب الكتابة الذي مال إلى التعقيد. وإذا كان لإخواننا في المغرب العربي عذرهم النسبي نظراً لنقص مهارتهم في استخدام اللغة العربية، فإنني، لا أجد عذراً لتلك البحوث المشرقية التي أوغلت في الحذلقة اللفظية إلى الحد الذي أصبحت فيه الورقة وكأنها إحدى مسابقات حل الألغاز.

وأخشى أن يتصور البعض أن العمل لا يكون أكاديمياً ولا علمياً ومحل احترام وانبهار إلا حين يوغل في التعقيد والابهام، مما يصعب على الآخرين فهمه بسهولة.

إن القدرة على توصيل الرسالة بكل بساطة ويسر هو فن من أرقى الفنون في عالم اليوم. ومدرّس الجامعة أحوج الناس إلى تعلّم هذا الفن.

بعد هذا، أقدم مجموعة اقتراحات تسهم في تحقيق ما نحن فيه:

١ ـ ايجاد نظام لتبادل الخبرة التنظيمية والتجارب القطرية في مجال البناء الديمقراطي.

٢ ـ المساهمة في معالجة الاستقلال المالي لهذه المؤسسات بإنشاء بنك قومي تتم المساهمة فيه على المستوى القومي، وتقتصر تقديماته على دعم مشاريع استثمارية تساعد المؤسسات على ايجاد دخل دائم.

٣ ـ الدعم المعنوي لقوى العمل الديمقراطي عن طريق المواجهة الأدبية لأي سلطة قطرية تسعى إلى تعديل مؤسسات المجتمع المدني.

٤ ـ تنظيم دورات تدريبية وندوات تقييمية لمسيرة مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القطري والقومي.

٥ ـ المساهمة في تحجيم الصراعات التي قد تنشأ داخل القوى الديمقراطية، والمساهمة القومية في ترسيخ قيم العمل الديمقراطي.

١٠ ـ محمود عبد الفضيل

لو سمحتم لي في هذا الوقت القصير أن أطرح فقط بعض رؤوس أقلام لقضايا جوهرية تتعلق بإحياء المجتمع المدني في تلك اللحظة العصيبة من تاريخ الوطن العربي وتحصينه ضد عثرات الزمن.

أولاً، يجب أن نعترف بأن المجتمع المدني العربي يحوي العديد من الظلال وألوان الطيف؛ فهناك الفضاءات المتعددة لهذا المجتمع، منها الذي يعتبر له طابع مؤسسي أو طبيعة السلطة، مثل بعض التنظيمات الطائفية والقبلية، وبما فيها مؤسسة الوقف الأهلي. وهناك المؤسسات والتنظيمات القائمة على مبادرات أهلية خالصة، مثل الجمعيات والنوادي والروابط، بفرض أنها لم تُستقطب من السلطة. وكذلك هناك تلك الكتلة السديمية من الجماهير التي تهب ثم تهبط وتهيم على وجهها في الطرقات ولا تجد لها مأوىً تنظيمياً ولا معلماً ولا مرشداً. كيف يمكن تنظيم كل الروافد الثلاثة لبناء مجتمع مدني حديث مقاوم؟ ذلك هو التحدي. لكن البدء هو الاعتراف بالفضاءات المتعددة والعلاقات بين تلك القوى.

النقطة الثانية، العلاقة مع سلطة الدولة، ولا أقول كل الدولة ـ سلطة الدولة ـ كما أكد بعض الزملاء، والزميل سعيد بنسعيد العلوي، أنه لا يوجد علاقة نفي متبادلة. كما يطرح في معرض كتابته. هناك علاقة تفاعل جدلية، وهذا يرتبط بأي نوع من الدولة، في أي قطر نتحدث. هل نتحدث عن الدولة الحارسة بالمعنى السائد في الفكر العربي بعد انجاز مهام التحويل أم نتحدث عن غياب الدولة الحقيقي مع وجودها الشكلي تحت شعار «دعه ينهب، دعه يمر!» أم نتحدث عن دولة التحرر الوطني التي تقوم بمهام تنظيمية وتحويلية هامة؟ العلاقة بين المجتمع المدني والدولة تتحدد في اطار أي دولة نتحدث عنها، وفي أي طور تاريخي نتحدث. وفي ظل هذا ـ فكل حديث عن «الدولنة» أو «الأهلنة»، لو صح التعبير، قضية لا تطرح في فراغ نظري، فليس كل ما هو أهلي خير مقيم، وليس كل ما هو من الدولة شر مستطير.

النقطة الثالثة، أي حديث عن الديمقراطية وبناء المجتمع المدني في أي قطر عربي يجب ألا يخضع لأي عملية مقايضة مع أي هدف من الأهداف الأساسية للتقدم العربي ـ سواء في مجال التوحّد أو التحرر أو العدل الاجتماعي. فالمجتمع المدني وتقويته هي أداة لتحقيق الأهداف الأخرى. أي مقايضة تعتبر هزيمة لقضية الديمقراطية لأن الديمقراطية التي نبحث عنها ليست ديمقراطية الترف والمسامرة والثرثرة على طريقة هايد بارك في لندن، إنما هي أداة تعبئة ومقاومة وصناعة نهضة وتاريخ جديد للعرب.

النقطة الرابعة، حينما نتحدث عن العلاقة مرة أخرى بين السلطة وبين قوى المجتمع المدني، لا بد من البحث في آليات لصناعة ما يسمى التراضي العام General Consensus، الذي شهد، عبر التاريخ لبناء الـ Consensus. هناك مناطق تنازع بين قوى المجتمع المدني، في ما بينها، وبين سلطة الدولة، كيف؟ حينما تحدث أزمة عامة لا بد أن يتم ايجاد آلية تحقق هذا التراضي العام، حتى يتم إحداث الوحدة مع التنوع، وحتى تتم حماية حقوق الأقليات الفكرية والإثنية والسياسية، تلك قضية هامة جداً. قيل عن عقد اجتماعي جديد، كيف يمكن صياغة هذا العقد؟ كيف يمكن ايجاد قواعد مستقرة للتداول السلمي للسلطة؟ لا يمكن أن نفهم ذلك دون القيام بدراسات عملية تطبيقية لبلاد مرّت في هذا المأزق بوضوح. الحالة اللبنانية مثلاً التي أدت إلى الحرب الأهلية، الحالة السودانية التي أدت إلى التداول المستمر بين

العسكر والقوة التقليدية السياسية، وحالة الجزائر اليوم. لماذا هذا المأزق كل مرة؟ لماذا لم نصل إلى حل؟ لا يمكن أن نجد أين كانت الأزمة إلا بدراسة حالتها. وأوصي مركز الدراسات بأن يتبنى هذه القضية.

وهنا نبحث ـ دائماً ـ ليس عن الشرعية ـ عن المشروعية ـ لأن المشروعية تتجدد، فليس هناك شرعية دائمة.

النقطة الخامسة، حينما نتحدث عن تراكم ديمقراطي دائم لا ينتكس، فليس ذلك لأسباب شرقية ولا لأسباب خاصة بهذا المجتمع، هناك أزمة قوة المجتمع المدني ذاته التي كانت فاعلة في الخمسينيات والستينيات؛ هذا المجتمع المدني لم يكن يتعامل مع نفسه بطريقة ديمقراطية صادقة. حاول كل فريق أن ينفرد بالسلطة فذبح الجميع. كان كل فريق يريد أن يغلب التناقضات الثانوية ويحوّلها إلى تناقضات عدائية. يجب أن لا تتسم العلاقات بالمراوغات الفكرية والتحالفات التكتيكية. يجب أن تكون هناك محاولات جادة لبناء تلك الكتلة التاريخية الدائمة التي تدفع في طريق النهضة والديمقراطية، وذلك يرتبط بالبنية الداخلية لقوى المجتمع المدني، فإذا لم تشع الديمقراطية عمودياً في أي قوة من قوى المجتمع المدني، لن تكون هناك علاقات ديمقراطية أفقية بين قوى هذا المجتمع.

أخيراً، إن العقل والوجدان العربيين مستهدفان في هذه اللحظة بالتخريب سواء بالوسائط التربوية الجديدة أو بالوسائط الاعلامية الجديدة؛ فلا بد من الانتباه إلى هذه القضية لبناء مجتمع مدني محصّن، ولا بد من اعادة صياغة الخطاب القومي التقدمي كما جاء في حديث بعض الزملاء بكل روافده الفكرية حتى يبلُغ الجماهير، ويصبح جزءاً من حياتهم المعاشة. ولا نريد أن نقفز فوق الواقع في ظل المتغيرات الدولية الجديدة، بل يجب أن ننطلق من الواقع. لكن أي واقع؟ يجب أن ننطلق من واقعنا وواقع العالم. نريد خطاباً جديداً يوائم بين الواقعية والطموح. نريد خطاباً جديداً ينطلق من الواقع ومآسيه ولا يتمرّغ في وحله. تلك هي القضايا الأساسية التي أراها جديرة بحماية المسيرة.

وقد أختم قولي ببيت للشاعر العربي محمد الفيتوري يلخص خبرة الماضي حينما قال:

قد زرعناه جفاءً فجفا   لو زرعناه صفاءً لصفا

ولعلنا نحاول أن نجعله أكثر صفاء في المرة القادمة.

١١ ـ نوال السعداوي

ماذا يعني هذا السؤال: ما العمل؟ وما الذي يروم تحقيقه؟

قد يكون هو تحقيق المجتمع المدني في بلداننا العربية أو تحقيق الديمقراطية فيها. وأرى أن أول ما يلزمنا عمله هو البدء بأنفسنا والقيام بعمل النقد الذاتي: هل لهؤلاء الذين نطلق عليهم فئة المثقفين دور حقيقي في إيضاح المواقف والقضايا أم أنهم يقومون بطمسها؟

لماذا تغيب المرأة كباحثة ومفكرة، عن ندوتنا هذه؟ ولماذا لم يعهد بكتابة بحث من بحوثها إلى امرأة؟ ألأن النساء العربيات ليس من بينهن عالمات مفكرات فهن يستدعين لمجرد الاستماع أو التعقيب؟ إن هذه الظاهرة تكشف، في رأيي، عن عجز المثقفين العرب عن فهم المشكلة الأساسية التي تقف أمام المجتمع المدني وعجزهم عن ادراك حقيقة الديمقراطية وشروطها الأساسية.

كانت الأنظمة الاستبدادية (الطبقية الأبوية) في بلداننا تحتكر وسائل الاعلام، من صحافة وتلفزة ونشر، وتحكم بمن يكون له أن يعيش في الظل ومن يكون له أن يحيا تحت نور الشمس. فكيف للمجتمع المدني أن يعمل ويتحرّك ويتواصل ما لم تكن له وسائل الاتصال والإعلام؟ وكيف يمكن للمجتمع المدني أن يعمل ويتحرّك متى كانت قوانين التنظيم الاجتماعي، أي قوانين الجمعيات، ليست سوى قوانين منع التنظيم وفرض القيود على قيام الجمعيات والتنظيمات الشعبية. ففي مصر مثلاً، وهي التي تعتبر أكثر البلدان العربية ديمقراطية نسبياً (في حدود الديمقراطية الشكلية) يعطي قانون الجمعيات لوزير الشؤون الاجتماعية السلطة المطلقة لحلّ أي جمعية، وكذا رفض تسجيل أي جمعية. وبهذا القانون التعسفي تم رفض تسجيل المنظمة المصرية لحقوق الانسان، وتمّ حلّ جمعية تضامن المرأة العربية (المنظمة المصرية المسجلة في وزارة الشؤون الاجتماعية). ولم تتمكن مجلتنا («نون») من الحصول على ترخيص لها فأغلقت. ورفعنا إلى مجلس الدولة قضية في شأن قرار حل الجمعية ولا نزال ننتظر جواباً حتى اليوم.

ما العمل من أجل اصلاح الممارسة البرلمانية الشكلية في بلداننا حتى تصبح ممارسة ديمقراطية حقيقية؟ ما العمل لنحوّل هذه الديمقراطية الشكلية التي تقتصر على تعدّد الأحزاب السياسية ولا تؤدي إلى تحرير الشعب (أو تحرير المجتمع المدني رجالاً ونساء) بقدر ما تؤدي إلى المزيد من القهر والاستغلال تحت وهم الديمقراطية؟

كيف السبيل إلى الخروج من هذه الأوهام المفروضة علينا بقوة السلطة المحلية التابعة لسلطة أجنبية مالكة للسلاح النووي والقادرة على ارسال جيوشها لضربنا باسم الديمقراطية، وحقوق الانسان، والشرعية الدولية؟

يقتضي الخروج من الوهم، دراسة الواقع في حين أن الدراسات النظرية البعيدة عن الواقع الحي تغرقنا في الوهم. والعمل هو بناء جسر بين الفكر النظري والواقع، واقع ما يحدث في بلداننا اليوم، ماذا حدث في حرب الخليج؟ هل تحررت الكويت؟ إذا كان الجواب بالإيجاب فَلِمَ هذه الترسانة العسكرية الأمريكية في الخليج؟ وماذا يحدث في الجزائر؟ ولماذا أفرزت الديمقراطية المزيفة تلك التيارات الأصولية المتعصبة؟ ولماذا تتصاعد هذه التيارات التي تهدّد بخطر الحرب الطائفية في بلداننا؟ وهذه التيارات الدينية الأصولية: أهي جزء من المجتمع المدني أم هي جزء من السلطة؟ وما المعارضة الحزبية في بلداننا، دينية كانت أو

مـدنية، هـل هي معارضـة حقيقية أم أنها جـزء تكميلي للسلطة يعـطيها شكـل الديمقـراطيـة الوهمية.

كل هذه الأسئلة لا تكون الاجابة عنها إلا بـدراسة الـواقع في كـل قطر عـربي، دراسة مبدعة وجديدة.

المنـــاقشـــات

١ ـ عصام نعمان

السؤال الخالد: «ما العمل؟» يستبطن، بالضرورة سؤالاً آخر: «ما هي الأزمة؟».

الأزمـة، باختصـار، هي سقوط آليـات المشروع النهضوي الحضـاري العربي المـوجـود والمتجـدد منذ أيـام محمد عـلي وإلى اللحظة الـراهنة. والمقصـود بـآليـات المشروع النهضـوي الحضاري العربي ثلاث: الحركة القومية، والدولـة القوميـة المركـزية، والـرأي العام الفـاعل والملتزم.

فالحركة القومية تعطلت منذ اخلائها الدور للدولـة القوميـة المركـزية، وهـذه تصدعت وتـداعت بانفصـام الجمهوريـة العربيـة المتحدة أولاً، ثم بـانهزام مصر عبد النـاصر في حرب ١٩٦٧. والرأي العام العربي الفاعل والملتزم تجوف وانـدثر بتفسـخ النظام العـربي تحت وطأة النظام الأمريكي الكوني واسرائيل ذراعـه القوي، وبفعـل اخفاق الـدولة القـطرية في انجـاز مشروعات التنمية المتنافرة.

وللخروج من الأزمة، يلزم إيجاد آليات ودوافع فاعلة للمشروع المشار إليه، في ظروف عالم متغير ومترع بتحديات جديدة. ولعل أولى الخطوات هي اعادة تأسيس الحركة القوميـة، بمضمون ديمقراطي انمائي ومصالحة تاريخية مع الإسلام على نحو يجعل منهـا كتلة تاريخيـة على المستويين القطري والقومي. وقد يكون المؤتمر القومي الدائم هو أفضل الصيغ لتأطير الحـركة القومية الناهضة. والخطوة الثانية هي العمل عـلى بناء دولـة قوميـة مركـزية، دولـة ـ قدوة أو «دولة ـ نموذج»، كما يسميها الجابري. وأما الخطوة الثالثة فهي العمل على احداث ثورة ثقافية عربية، وذلك بإعادة النظر في نسق القيم السـائد: في ظـل المثل العليـا للإسـلام والمسيحية، ومكتسبات التجارب الإنسانية في العالم، ومع مراعاة متطلبات المشروع النهضوي العربي.

٢ ـ رياض قاسم

١ ـ تمثل هذه الندوة منطلقاً إلى موضوع المجتمع المدني. ولا تعني، وليس في مقدورها، أن تستنفد جوانب الموضوع، أو تضع التعريفات والمفاهيم والنتائج الناجزة.

٢ ـ وكيما تأخذ هذه الانطلاقة منهجها الممكن، أو المعقول، لا بد أن تتسع دائرة الحديث والنقاش حول موضوعنا. هذا التوسع وظيفة المثقف، الذي هو من أولى واجباته الاتصال بالناس، في شتى مرافقهم الحياتية.

٣ ـ لكن الثوابت النسبية لمفاهيم المجتمع المدني التي تمثّل مادة العمل، لا بد أن تكون نتيجة توافق بين الباحثين العرب، ومن ثم تبادل الرأي في هذا الخصوص، إلى أبعد ما يسمى لجان متابعة. وهنا أقترح أن تكون ورشة عمل للمتابعة، لأن ما نحن فيه هو جوهر علاقتنا بمن حولنا.

٤ ـ أرى ضرورة تسليط الضوء على تجربة المجتمع المدني، وأشكال المعاناة التي عاشتها، وما زالت تعيشها المجتمعات المدنية في كل من فلسطين المحتلة ولبنان والكويت والعراق ارادة فهم ما حصل ويحصل في هذه الأقطار، ومن ثم الإفادة من العبر.

٥ ـ العمل على تفعيل، ومساعدة، ودعم، وتنشيط الجمعيات والمنظمات التي تعمل في هذا الاتجاه، كجمعية حقوق الانسان، وجمعية تضامن المرأة، وسوى ذلك من المنظمات التي تناضل من أجل الدفاع عن الحريات العامة.

٦ ـ كما أتمنى على الجميع استخدام لغة التواصل الميسّرة، كجسر علاقة وانفتاح بين المثقف والجماهير، حتى لا نقع في غربة أو عزلة، يكون حجابها ضعيفاً بيننا وبين أهلنا في المدرسة والشارع والمصنع... الخ. أي لنعتمد اللغة الوظيفية الجماهيرية، الأكثر حرارة ونبضاً.

٣ ـ جهاد الزين

لديّ ملاحظتان واقتراح:

١ ـ لدى المثقفين العرب على الدوام عقدة هامشية تأثُّرهم في مسار الأمور. لكن هذه العقدة تبدو مبالغاً فيها أحياناً. فقد لا يكون للمثقفين تأثير مباشر في صنع القرار، إنما يجب أن لا نقلل من أهمية دورهم في الخطاب السياسي العربي الذي ينتشر في كل مرحلة.

على سبيل المثال، قرأت قبل يومين نص البيان الذي أصدرته الحكومة الجزائرية وفيه رأيها المفصل في سير العمليات الانتخابية التي جرت قبل استقالة الرئيس الشاذلي بن جديد؛ ما لفتني هو استخدام البيان تعبير «المجتمع المدني» عدة مرات في سياق النص.

إذن نحن أمام بدء رواج جدي لهذا التعبير على أعلى مستويات الحياة السياسية العربية، وما ذلك إلا دليل على خطورة دور المثقفين في صناعة اللغة السياسية، مع ما تعنيه هذه الخطورة في مجالات استخدامها في هذه الوجهة أو تلك.

٢ ـ أنا واحد من كثيرين يرون أنه ليس هناك اسلام سياسي واحد، بل اسلامات سياسية متعددة ليس التيار الأصولي سوى أحد هذه الاسلامات السياسية، إذا صح التعبير. بمعنى أنه ليس هناك تيار يمثّل الاسلام وحده. وفي العمل السياسي الديمقراطي في البلدان ذات اللون الاجتماعي الديني الواحد تتصارع هذه الاسلامات السياسية وغيرها من التيارات على اختلافها لاستقطاب الجمهور ومداورة السلطة. إذن رفض الاحتكار الأصولي للموقف الديني، كما، بطبيعة الحال، رفض أي احتكار لهذا الموقف.

٣ ـ الاقتراح: أن تدرس الندوة امكان اصدار موقف بإدانة التعطيل القسري الذي تعرضت له العملية الديمقراطية في الجزائر، وعلى هذا الأساس دعوة الحكومة الجزائرية إلى احترام الإرادة الشعبية كما عبّر عنها صندوق الاقتراع واستنكار الاعتقالات التي يتعرّض لها القادة السياسيون أياً تكن اتجاهاتهم. وهذا طبعاً من ضمن إطار عام يبين الحالات التعسفية الساخنة.

٤ ـ مصطفى التير

في اتجاه مداخلتي عبد الخالق عبد الله وعلي الكنز وجزء من مداخلتي فريدة العلاقي ونوال السعداوي من بين ما يمكن أن يقترح بشأن ما يمكن أن يعمله المثقفون هو الاهتمام والعمل بتفصيل مفهوم المجتمع المدني على مستوى الخطاب اليومي الاعلامي وعلى مستوى الخطاب المتخصص الأكاديمي. ويبدو لي أن غياب مثل هذه المهمة في السابق أدى إلى تربية جيل من المواطنين العرب (يمكن استثناء لبنان) الذي يعتقد أن الدولة بمؤسساتها الرسمية هي الشيء الوحيد الحقيقي والثابت والدائم في المجتمع والقوة الوحيدة التي تحرك أجزاء المجتمع وتوجهه نحو تحقيق أهدافه العامة. ونمت من كل هذا هالة من القداسة حول الدولة بلغت في الكثير من الأحيان تحريم حتى التفكير في توجيه النقد إليها وإلى معاملة هذا كشكل من أشكال الخروج عن الاجماع والكفر بالنعمة والخيانة.

إن الاهتمام بتفصيل هذا المفهوم خصوصاً في مجال البحث العلمي من شأنه أن ينتج نوعاً من البحث العلمي الذي يعنى بقضايا مجتمعية صحية، بدلاً من ذلك الكم الهائل من الأعمال البحثية التي تعنى بقضايا ثانوية أو تافهة، وأدت إلى تراكم كمّ هائل من البيانات الامبيريقية المتفرقة.

٥ ـ محمد السيد حبيب

سمعنا وتردّد على ألسنة البعض منا ضرورة انشاء عقد اجتماعي جديد، واقترح للوصول إلى هذا العقد، الخطوات الاجرائية التالية:

أولاً: تشكيل لجنة متخصصة وعلى مستوى جيد ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ وذلك للقيام بعمل حصر دقيق لكل مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي كله متضمنة خصائص بنية وعمل كل مؤسسة.

ثانياً: القيام ـ بعد ذلك ـ بفرز وتصنيف المؤسسات حسب طبيعة عملها ودورها، وإن أمكن تأثيرها وفاعليتها في الوقت الراهن.

ثالثاً: تحديد عناصر الاتفاق بين المؤسسات المختلفة.

رابعاً: ايجاد وتهيئة فرص عقد حوارات بين المؤسسات المختلفة في الوطن الواحد، وامكانية عقد حوارات بين رموز المؤسسات المتناظرة في الأقطار المختلفة، وذلك بهدف:

١ ـ تبادل الخبرات ونقل التجارب وإثراء الممارسات.
٢ ـ ايجاد نوع من التنسيق والتعاون في القضايا المشتركة.
٣ ـ تعميق الديمقراطية كأسلوب حياة.

خامساً: من حصيلة اللقاءات والحوارات التي تجري على أرض الواقع، سوف يتمكّن أهل التنظير والتأصيل والاستشراف من صياغة نظرية العقد الاجتماعي الجديد والمتشدّد.

إن جماهير أمتنا تتطلع إلينا، وبقدر ما يمكن أن نحقّق من نتائج ونقدم من إنجاز يستوعب همومها وآمالها وأحلامها، بقدر ما ـ في هذا الطريق ـ سوف تتحقق ثقة الجماهير بنا وبنفسها، وتلك بداية الطريق الصحيح.

٦ ـ كريم بقرادوني

لديّ ثلاث ملاحظات:

أولاً: أن لا نتوقع ـ كما يعتقد البعض ـ أن تقوم الدولة ببناء المجتمع المدني. إنها مسؤولية المجتمع المدني بالذات.

ثانياً: ان الأنظمة العربية متنازعة ومتباعدة في ما بينها في حين أن الشعوب العربية في حالة تقارب وتفاهم.

ثالثاً: أن يتم توحيد المفاهيم الفكرية حول المجتمع المدني والديمقراطية.

من هذه الملاحظات أتقدم بثلاثة اقتراحات:

أولاً: ضرورة وضع ميثاق ديمقراطي بثلاثة اتجاهات:

أ ـ باتجاه الديمقراطية السياسية، أي استبدال نظام الاستبداد السائد ونظام الحزب الواحد والحاكم الواحد بنظام التعددية السياسية ونظام الحريات.

ب ـ باتجاه الديمقراطية الاجتماعية، أي الانتقال من اقتصاد الدولة إلى اقتصاد المجتمع بغية تأمين العدالة والتنمية.

ج ـ باتجاه حل النزاعات بين الأقطار العربية وداخل كل قطر عربي بالطرق الديمقراطية.

ثانياً: أن يقوم مركز دراسات الوحدة العربية بتأليف لجنة لصياغة الميثاق الديمقراطي العربي.

ثالثاً: أن يوضع برنامج عمل تعبوي واعلامي لتحسيس الشعوب بمفاهيم الديمقراطية ونشر فكرة الديمقراطية عن طريق التنظيمات والمنظمات المدنية العربية والعالمية.

٧ ـ انطوان مسرّة

ما الذي ينتج المجتمع المدني؟

يحصل الغموض والالتباس، نظرياً وتطبيقياً، من عدم توضيح المسألة التالية: ما الذي ينتج المجتمع المدني؟

عوامل انتاج المجتمع المدني هي التالية:

أولاً ـ عوامل قانونية: تتعلق هذه العوامل بحقوق المواطن وامكانيته في الدفاع عن حقوقه أمام مراجع مختصة. في هذا المجال القانوني أذكر ثلاثة أمور:

ـ **الحق في إنشاء جمعيات:** يخضع تأسيس الجمعيات في الدول العربية لشروط قاسية وتحريات، حتى وإن كانت الجمعية المنوي إنشاؤها جمعية أدبية أو خيرية، بينما الجمعيات هي ركن المجتمع المدني.

ـ **حقوق المرأة في النصوص القانونية:** تنطوي التشريعات العربية على كثير من الشوائب. للمرأة، التي تشكّل نصف المجتمع، تأثير بارز في سلوكات الانسان العربي ومفهومه للاستقلالية الفردية والمساواة والعلاقات الانسانية. تنقل المرأة العربية ـ في وضعيتها الدنيا بالنسبة إلى الرجل ـ مجموعة قيم في التربية العائلية.

ـ **استقلالية الجامعات العربية عن السلطة السياسية:** لا تبرز انتليجنسيا عربية ذات فكر علمي، مستقل ومتمايز، إذا كانت الجامعات خاضعة للسلطة السياسية، خلافاً للنظم والأعراف الجامعية. إلى أي مدى تتمتع الجامعات العربية بالاستقلالية؟ تتمتع الجامعة اللبنانية في لبنان بالاستقلالية العلمية والادارية والمالية، حسب المادة ٣ من قانون تنظيمها رقم ٦٧/٧٥ تاريخ ١٩٦٧/١٢/٢٦، لكن الأمور بدأت تتغير في هذا المجال.

ثانياً ـ عوامل قيمية: يرتبط انتاج المجتمع المدني بنظام القيم، خاصة قيم الاستقلالية الفردية والحرية الشخصية ونمط العلاقات الانسانية وللتبعية والخضوع والاتكالية جذور في مختلف مراحل التنشئة. يقتضي تركيز البحوث مستقبلياً حول نظم القيم في المجتمعات العربية ووسائل نقلها.

ثالثاً ـ عوامل عملانية: أي اصدار وتعميم نماذج سلوكية معيارية للمجتمع المدني. من المؤسف أنه خلال الندوة لم تعرض حالات ونماذج عربية بشأن المجتمع المدني. الحالة اللبنانية خلال الحروب في لبنان مليئة بهذه النماذج المعيوشة والمعيارية. إن الدراسات النقدية

والتحليلية لا تفيد بعمق في انتاج مجتمع مدني عربي. من يعمل اليوم في المجتمع المدني في المجتمعات العربية؟ وكيف؟ وبأي نتيجة؟ إن دراسة حالات ومقارنة فعاليتها، وتراكم هذه الحالات، يساعد على صياغة نموذج نظري وعملي أصيل، نابع من الأوضاع والظروف والعقليات العربية. تفتقر المجتمعات العربية إلى نماذج عملانية. لذلك يقتضي توجيه الأبحاث مستقبلياً إلى النواحي العملانية هذه، ويفترض ذلك صناعة خطاب عربي ملتصق بالواقع.

لا يدرس المجتمع المدني، أي مجموعة المؤسسات غير المرتبطة مباشرة بالجهاز الحكومي، إلا من خلال تحقيقات اجتماعية، وحالات، والواقع المعيوش من خلال الجمعيات والنقابات، والحركات الاجتماعية بشكل عام بالمفهوم الاجتماعي.

٨ ـ بشارة مرهج

مؤسسات المجتمع المدني محكومة في معظم الأحيان بأوضاعها المالية، وهذا أمر طبيعي إذ إن وجودها وقدرتها على العمل والنشاط مرهونان بإمكانات الانفاق المتوافرة لديها. ولذلك فإن العديد من هذه المؤسسات المحسوبة على المجتمع المدني هي في واقع الأمر تشكّل امتداداً للنظام أو الحزب الحاكم وتعتمد مالياً عليهما، ولا تتمتع بالتالي بأية استقلالية ملموسة تمكّنها من العمل الايجابي المبادر واغناء المجتمع المدني وتحصينه وتوسيع الدائرة الديمقراطية فيه. انطلاقاً من هذا الواقع، أرى من الضرورة بمكان أن نميّز بين المؤسسات المستقلة وبين المؤسسات التابعة. ولما كنا لا نستطيع الشيء الكثير حيال المؤسسات التابعة المسلوبة الارادة، فلربما تكون قدرتها على العمل الحر وعلى التحرر من هيمنة القوى اللاديمقراطية عبر تبني الاقتراحات الآتية:

ـ إخراج مؤسسات المجتمع المدني من واقعها القطري إلى رحاب العمل المؤسسي القومي مما يكسبها المناعة والقوة.

ـ دفع الطبقات والأفراد الأغنياء إلى المساهمة أكثر في دعم هذه المؤسسات وتوعيتهم بأن مصالحهم مرتبطة بقوة المجتمع المدني وبقوة الديمقراطية فيه.

ـ تشجيع هذه المؤسسات على اتباع أسلوب التمويل الذاتي بواسطة مشاريع انتاجية دائمة تؤمن دخلاً وتحقق بالتالي استقلالاً مادياً عن الدولة يساعد بدوره على تأمين الاستقرار والاستمرار.

ـ تصعيد النضال من أجل الحفاظ على المؤسسات القومية الموجودة وتطويرها وتعميق الروابط بينها وبين مؤسسات المجتمع المدني.

ـ تبني اقتراح محمد عبد الملك المتوكل لإنشاء مصرف قومي لتمويل مؤسسات العمل الأهلي. وأعتقد أن هذه الفكرة، وإن كانت تبدو صعبة التحقيق، إلا أنها ممكنة وتحتاج إلى ارادة وبعض تضحية.

- الضغط المتواصل على الهيئات الدولية وخصوصاً منظمات الأمم المتحدة لمساعدة المؤسسات الأهلية بالقدر الذي تستحق خصوصاً أن أجهزة الدولة في بلداننا لم تثبت تفوقها على المؤسسات الأهلية في إنفاق أموال المساعدات على مشاريع استثمارية منتجة.

* * *

كلمات الاختتام

١ - أحمد صدقي الدجاني

إنه الختام. وشرف لي أن أكلّف لأول مرة بالحديث في ختام إحدى ندوات مركزنا كواحد من المشاركين فيها. وأرجو انطلاقاً من استشعاري مسؤولية التشريف والتكليف أن أوفق في استلهام روح المجموع في ما سأقول.

ما هي حصيلة هذه الندوة؟ سؤال يلحّ في نهايتها على كل مشارك فيها ومتابع لها؛ بعد أربعة أيام من العمل المتصل على مدى تسع ساعات إذا نحن نظرنا إلى مدة الجلسات، وست عشرة ساعة إذا نحن حسبنا فترة «الشغل» بكاملها، كل يوم. وأهل القلم المشتغلون بالفكر حريصون على محاسبة النفس، يعيشون لحظاتٍ صعبة من الشك بجدوى ما يكتبونه وما يقولونه، ونادراً ما يتجلّى أمامهم إنجاز فوري لما يقومون به لأن عملهم زرع طويل المدى يأخذ وقتاً كي يثمر.

أول ما يخطر في البال الإجابة عن هذا السؤال هو من وحي مكان انعقاد الندوة وزمانه. فنحن هنا في بيروت الحبيبة، عاصمة لبناننا الغالي. نحن هنا في بيروت الواحدة الشرقية والغربية الشمالية والجنوبية، عاصمة لبنان الواحد بأرزه الخالد. نحن هنا بعد انتصار أهلنا اللبنانيين على الحرب، وبيروت تستعيد عافيتها. ويكفي للتعرف إلى حصيلة الندوة من وحي المكان والزمان أن نتأمل الفرحة المقترنة بانعقادها، فرحة القادمين للمشاركة فيها بلقاء الأهل بعد الخروج من المحنة، وبزيارة بيروت التي هي العاصمة الثقافية الثانية لكل منهم أياً كانت الأولى، وبالعيش أياماً في رحاب لبنان الفتّان بكل جلاله وجماله وبهائه. وفرحة الأهل بإخوانهم القادمين من مختلف أنحاء الوطن العربي، وهم يصافحونهم «فتصافح بعضها العَرَبُ»، أبناء أمة العُرْبِ «الغالية في السراء والضراء وحين البأس».

هي فرحة عظيمة تعبّر عن تفاعل قوي تحقق على هذا الصعيد بفضل هذه الندوة. واتسعت دائرته لتتجاوز قاعة الانعقاد إلى محافل كريمة بفضل دعوات تتالت، وإلى بيوت كثيرة في لبنان والوطن العربي بفضل صحافة حيوية عريقة لا تزال رغم كل ما سببته المحنة من معاناة هي الأولى في وطننا الكبير.

حق لنا أن نتطلع إلى أن يثمر هذا التفاعل القوي الذي تحقق، عملاً دائباً منا جميعاً

ليتصر لبنان، كما قال دولة الرئيس سليم الحص في الافتتاح، في تنمية مجتمعه المدني وبناء مستقبله الزاهر بإذن الله. وليبارك الله أهلنا في لبنان. وحق لنا أن نشكر من تفضلوا بدعوتنا وصحافتنا وادارة هذا الفندق العريق التي عنيت بنا وجميع العاملين من أسرته على ما أحاطونا به من وُد. وستبقى ذكراه مقترنة بموقع متميز في رأس بيروت مطلّ على البحر المتوسط والرملة البيضاء والجبل في لوحة هي من روائع لوحات الطبيعة.

نعود إلى السؤال متأملين فيه. فنجد أن ثاني ما يخطر في البال في الحديث عن حصيلة الندوة هو على صعيد التفاعل الذي تحقق بين من حضرها وشارك فيها طوال ما يقارب الثمانين ساعة. فهذه ندوة ضمت أكثر من مئة من الحاضرين والمشاركين من مختلف أنحاء وطننا العربي بنسبة أعلى من ندوات سبقت من مشاركة مغربنا العزيز، جميعهم من أهل القلم ذكوراً وإناثاً. والذكر والأنثى بعض من بعض، زوجان من نفس واحدة. وقد تميّزت بنسبة عالية من المشاركة الانثوية، نتطلع أن تزداد. وهذه ندوة تحقق التواصل فيها بين ثلاثة أجيال من الباحثين والفعاليات، وما أروع تواصل الأجيال وما أثمن ما يثمره من خير على الأمة. وهذه ندوة تنوعت فيها التخصصات وتكاملت وتعددت الاتجاهات الفكرية وتحاورت فتلاقحت أفكار أصحابها، وازداد كل منهم معرفة بالآخر وفهماً له وارتباطاً به من خلال صحبة في اطار الانتماء إلى الأمة الغالية والوطن الكبير والحضارة التي ساهم في تشييدها جميع أبناء الأمة على اختلاف مللهم. وغاليةٌ هي الذكريات التي سيخرج بها كل منا عن هذه الندوة.

حق لنا أن نتطلع إلى أن يثمر هذا التفاعل القوي بين الحاضرين والمشاركين عملاً دائباً من أجل تحقيق مشروعنا الحضاري بأهدافه كلها، نستجيب به الاستجابة الصحيحة لتحديات هذه المرحلة الجديدة من نضال أمتنا التي دخل بها الصراع العربي ـ الصهيوني هو الآخر مرحلة جديدة أشد خطورة بانعقاد مؤتمر التسوية.

نعود إلى التساؤل، فنجد أن ثالث ما يخطر في البال في حديث الحصيلة والتقويم هو على صعيد مسار الندوة نفسها. وهنا نجد أنفسنا معنيين في المقام الأول بمحاسبة النفس ونقد الذات، من موقع حمل الأمانة وتحمل المسؤولية.

الندوة ـ أي ندوة ـ موضوع ومخطط وتنظيم ومعالجة. ونحن هنا أمام موضوع حيوي هو المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية. وقد حددته رسالة الدعوة بخطوط رئيسية، وقدّمه خير الدين حسيب تقديماً وافياً في الافتتاح. ونحن هنا أمام مخطط اجتهدت لجنة تحضيرية في وضعه. ومقدر الجهد المبذول فيه ولكن ملاحظات أساسية طُرحت حوله، وهي ملاحظات تتعلق بكيفية مقاربته وبمنهج المعالجة في بعض الموضوعات. فالدراسة المقارنة لا غنى عنها حين نعالج فكراً نظرياً غربياً، والبدء باستحضار صورة الواقع ورسم خريطته هو الاستهلال الأفضل، والتعرّف إلى أصول هذا الواقع أمر ضروري لسبر أغواره. ونحن نعلم عن تجربة مدى حرص مركزنا على سماع الملاحظات والأخذ بما يتفق عليه منها.

لقد تميّز تنظيم هذه الندوة بالدقة، شأن جميع ندوات مركزنا، من حيث توفير المادة ومواعيد الجلسات. ولكن هذا التنظيم افتقد مرة أخرى التوازن بين العروض والمناقشات في الوقت المخصص لكل منهما. لماذا حدث ذلك؟ هناك اختلاف في التعليل بين ادارة المركز وبعض المشاركين.

وحق لنا أن ننتهي إلى اتفاق يحقق التوازن، ولا يدع رؤساء الجلسات يعانون ما يعانونه وهم يحاولون التوفيق بين الراغبين في الكلام لمناقشة العروض والوقت المحدد. والحق أنه لا غنى عن اعادة النظر في عدد البحوث المقدمة وعدد التعقيبات، ولا غنى أيضاً عن اعادة النظر في عدد ساعات «الشغل» وفي كيفية توزيعها. فما نفعله على هذا الصعيد يدخل في عملية «تحطيم الأرقام القياسية»، وكثيرون منا تجاوزوا هذه المرحلة بعد أن أثبتوا جدارة فيها، واستقروا في مرحلة الموازنة بين الأمور. وما نفعله يركّز في المقام الأول على البعد الثالث من أبعاد الندوة وهو «بعد الأوراق والمناقشات» في الجلسات، على حساب البعدين الأول والثاني الخاصين بمكان الندوة وزمانها وبالحاضرين والمشاركين فيها. وسنبقى نتطلع إلى تحقيق التوازن بين الأبعاد الثلاثة.

إلى أي حد نجحنا في معالجة موضوعنا؟ أستطيع القول بإطمئنان «إلى حد كبير». لقد دخلنا الندوة وغالبيتنا؛ إن لم أقل كلنا، لديه مفهوم عن المجتمع المدني يتصف بالعمومية ويكتنفه ضباب، وها نحن نخرج منها والمفهوم واضح إلى حدٍّ ليس بالقليل، وبشيء من الجهد يُبذل يمكن أن يتبدد الضباب المكتنف تماماً. وكما هو الشأن في كل ندوات مركزنا، نجحت المعالجة في اقامة جسر بين المصطلحات الحديثة التي نستخدمها والمصطلحات التي سادت في حضارتنا العربية الاسلامية، نعبر به فوق الصدع الذي حدث منذ قرن في ثقافتنا.

نسأل الله أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، وأن يأخذ بأيدينا لتحقيق أهداف أمتنا. وكل ندوة وأنتم بخير. أما السؤال الثاني فله حديثه.

وبعد،

فإن الحديث عن هذه الندوة وكل ندوة من ندوات مركز دراسات الوحدة العربية لا بد أن يتناول أخاً عزيزاً غالياً له منزلته في نفوس الحاضرين والمشاركين وله مكانته بين المثقفين العرب المشتغلين بالفكر، العاملين للنهوض بأمتهم، هو أخونا أبو طارق خير الدين حسيب مدير عام المركز.

آن لنا أن نعبّر عن اعتزازنا بالروابط التي تجمع كل واحد منّا به على طريق تحقيق أهداف أمتنا، وعن تقديرنا للروح الفياضة التي يحيطنا بها، وعن شكرنا للمركز على كريم دعوته وضيافته. وإذا كنا نختلف مع أبي طارق في بعض اجتهاداته بشأن التنظيم، فإننا واثقون من أنه سينال على أكثرها أجرين ولن يعدم نوال أجرٍ واحد على هذا البعض. فاجتهاداته جميعها نابعة من نية خالصة للعمل الصالح بأقصى جهد ممكن.

ولا بد أن يتناول الحديث أيضاً أسرة المركز. وإن لنا أن نعبّر عن اعتزازنا بهم وتقديرنا لهم، وقد رأينا من كفاءتهم وحسن شيمهم ما يدعونا إلى الثقة بجيل شبابنا.

إنه الختام، وكل ندوة وأنتم بخير على طريق قرن الفكر بالفعل والقول بالعمل. والله نسأل أن تكون أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، وأن يجعله ختام مسك. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

٢ ـ جوزف مغيزل

أشكر لأحمد صدقي الدجاني الذي تكلّم باسمنا جميعاً، وليسمح لي أنا أيضاً أن أتقدم منكم واحداً واحداً بالشكر الجزيل، ولا سيما الذين قدموا البحث والتعقيبات والمشاركات الأخرى التي أغنتنا جميعاً، وأضم صوتي إلى صوت أحمد صدقي الدجاني بشكر خير الدين حسيب الذي أرافقه يوماً فيوماً في عمله الدؤوب وتنظيمه المرهق لذاته ولمن يعملون معه. ولكن هذا النموذج الفريد من المنظمين والاداريين والمفكرين معاً هو ثروة نعتزّ بها ونفتخر، وهي بذرة تزرع فينا وفي مجتمعنا العربي لتعطي الثمار التي نرجوها. والكلام الآن للدكتور خير الدين حسيب.

٣ ـ خير الدين حسيب

الأخوات والإخوة،

لا يسعني إلا أن أعبّر عن سعادة غامرة بهذه الندوة وما قدمتموه خلالها من جهد فكري يعتزّ به المركز.

وبقدر ما يتعلق بالأهداف التي كان المركز يطمح إلى تحقيقها من خلالها، فيسعدني القول إنها قد تحققت بدرجات مختلفة من الرضا، في ما يتعلق بالهدف الأساسي من الندوة، وهو أن تكون ندوة فكرية لمواصلة اهتمام المركز بقضية الديمقراطية في الوطن العربي، وأن تناقش هذه الندوة موضوع المجتمع المدني العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، فقد تحققت بداية جيدة من خلال هذه الندوة بوضع موضوع المجتمع المدني على جدول أعمال واهتمام المفكرين والمثقفين والممارسين العرب، ولم يكن المركز يهدف إلى أن تكون هذه الندوة أكثر من بداية علمية في هذا الاتجاه وليست نهاية المطاف. وكان من الممكن أن تحقق الأبحاث والمناقشات حول هذا الموضوع درجة أكبر من إثرائه وإغنائه، لو أن الباحثين التزموا جميعاً بالمخطط الخاص بكل بحث، وهو ما لم يفعله البعض، ولأن بحوثهم تلك وصلت قبل وقت قصير من انعقاد الندوة فلم يكن من الممكن اعادتها إليهم لاستكمال مخطط بحثهم أو إعادة كتابة البحث. وهو ما آمل أن يتم قبل نشر هذه البحوث والتعقيبات والمناقشات حولها في الكتاب الذي سيصدر حول هذه الندوة.

وفي ما يتعلق بما أشير من قبل بعض المشاركين من نقد لعدم شمول هذه الأبحاث دراسات لأقطار عربية بعينها، فأود أن أشير إلى أن المركز يحرص على التراكم العلمي وأن

الحكم على هذه الندوة وما قُدِّم فيها يجب أن يأتي في سياق ما قام به المركز من خلال «مشروع استشراف المستقبل العربي» حول «المجتمع المدني والدولة في الوطن العربي». فقد أعد المركز ونشر دراسات مستقلة عن «المجتمع والدولة في المغرب العربي» و «المجتمع والدولة في المشرق العربي» و «المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية» اضافة إلى دراسة تجميعية حول «المجتمع والدولة في الوطن العربي». كما نشر المركز دراستين هامتين في مجلته «المستقبل العربي» عن «المجتمع المدني في فلسطين المحتلة»، اضافة إلى عدد من الدراسات حول المجتمع المدني في لبنان. ومن هنا كانت رغبة المركز أن تجيء أبحاث هذه الندوة مكملة لأعمال المركز السابقة وليس مكررة لها.

وأود أن أطمئنكم جميعاً إلى أن المركز سيظل مهتماً ومنشغلاً بموضوع الديمقراطية، والمجتمع المدني جزء منها، في نشاطاته القادمة، ولعله من المفيد أن تعلموا أن الأخ سعيد بنسعيد العلوي قد كُلِّف من قبل المركز بإعداد دراسة حول «المجتمع المدني العربي والديمقراطية» وأن أحد أهداف هذه الندوة هو أن يستفيد من مداخلاتها الغنية في بحثه.

هذا وسوف يعطى كل باحث ومعقب مدة شهر ليعيد النظر و/أو يضيف أو يعدل في بحثه أو تعقيبه ويبعث به إلى المركز قبل نهاية الشهر القادم (شباط/ فبراير) لتكون أساس ما سيُنشر في الكتاب حول هذه الندوة.

ورغم اختلاف الاتجاهات الفكرية والسياسية، واختلاف الأجيال والأقطار، فقد أسعد المركز أن مناقشات هذه الندوة قد تمّت، وباستثناءات أقل من القليل، بشكل حضاري وبتفاعل واحترام الرأي الآخر مهما كان الاختلاف معه.

وكان الهدف الثاني من هذه الندوة، هو أن يجتمع شمل المفكرين العرب من جديد بعد أزمة الخليج وما نتج منها من انقسامات، بعضها حادّ، بينهم. ويسعدني أن يكون المركز قد نجح في لمّ شمل هذه المجموعة المتميزة من المفكرين العرب، من المحيط إلى الخليج، وهي أكثر تنوّعاً من حيث الاتجاهات الفكرية والسياسية والأقطار والأجيال في الوطن العربي من أية ندوة سابقة للمركز.

وكان هناك هدف ثالث لهذه الندوة، وهو هدف غير معلن لكم وربما لي أيضاً، بسبب انحيازي العاطفي والعقلي للبنان، وهو أن تساهم هذه الندوة في اعادة لبنان إلى احتلال مركزه الفكري المتميز في الوطن العربي وأن تطل هذه المجموعة الكبيرة من المفكرين العرب على لبنان من جديد، فيتحسسوا بأنفسهم انتهاء ما يسمى «الحرب الأهلية» فيه، وأن يساهم هذا ولو بشكل رمزي في إشعار اللبنانيين بعودة واهتمام المفكرين العرب بلبنان وبدوره الفكري.

أودّ أن أكرّر لكم شكر المركز وسعادته بوجودكم ومشاركتكم في هذه الندوة، وأن يعتذر لكم عن كل تقصير في استضافتكم، وعذره أنكم تتعاملون مع مركز فقير بماله، ولكنه غني باستقلاله وفكره الذي هو فكركم جميعاً.

كما أودّ أن أؤكد لكم أن المركز سيكون حريصاً وأميناً على مساهماتكم في هذه الندوة في الكتاب الذي سينشر حولها.

كما أود أن أنتهز هذه الفرصة للإعراب عن الشكر للصحافة اللبنانية وللإعلام اللبناني المرئي والمسموع للتغطية الاعلامية الواسعة لأعمال هذه الندوة. وهذا بحد ذاته مساهمة فعالة في ترسيخ مصطلح المجتمع المدني والديمقراطية لدى الناس عموماً.

كما أود أن أتقدم بالشكر إلى مركز المنابر للخدمات الاعلامية والتوزيع لدوره المتميز في التغطية الاعلامية لأعمال هذه الندوة في الإعلام اللبناني بوسائله المختلفة.

المَلاحِق

مُلحق رقم (١):
مخطط النّدوة

الأهميـة

يزمع مركز دراسات الوحدة العربية في اطار اهتمامه بالقضايا المحورية في الوطن العربي تنظيم ندوة كبيرة في موضوع **المجتمع المدني في الوطن العربي**. ولا شك في أهمية مثل هذا الموضوع نظراً لصلته بقضية الديمقراطية التي عمّدها الفكر القومي العربي بعد حوار ممتد وواع ومسؤول كعنصر أصيل في المشروع الحضاري العربي الجديد. ثم جاءت التطورات لتؤكدً بالدليل العلمي أهمية الديمقراطية بالنسبة إلى النضال العربي المعاصر وسلامة مساره بعد خبرة الممارسات المعاصرة التي مرّت بها النظم العربية، والتي بدا فيها وكأن ثمة مقايضة لهدف الديمقراطية بمطالب التغيير الاجتماعي والاقتصادي العاجل الذي كان يأخذ طابعاً انقلابياً أو ثورياً. فمن واقع هذه الخبرة ظهر وعي جديد بأن التنمية والعدل الاجتماعي لا يمكن أن يتحققا إلاّ في اطار ديمقراطي، ويعني ذلك ضرورة بناء المجتمع المدني بمؤسساته المختلفة لكي تسهم الجماهير بشكل منظّم في التنمية وفي اتخاذ القرار على كل المستويات.

ومن ناحية أخرى وارتباطاً بما سبق، ظهر اتجاه واضح يرفض صيغة الحزب الواحد ويؤكد ضرورة الانتقال إلى التعددية السياسية والفكرية. وفي هذا الاطار تبدو دراسة المجتمع المدني قضية محورية، وعلى عكس الاتجاه الذي ساد في كثير من البلاد في العقود الماضية ـ الذي كان يركّز على أن تكون للدولة الكلمة الأولى في رسم استراتيجيات التنمية وتنفيذها ـ بدأ اتجاه جديد في البروز يدعو إلى ضرورة احياء القطاعين الخاص والتعاوني ودور المؤسسات الشعبية للإسهام في عملية التنمية.

وعلى المستوى الدولي، وخصوصاً بعد سقوط النظم الشمولية والسلطوية تعزز الاتجاه نحو التعددية السياسية وزاد تأثيره في النظم السياسية في العالم الثالث، وكان طبيعياً أن يتأثر الوطن العربي بهذا الاتجاه العالمي؛ ومن ناحية أخرى، فإن ثمة اتجاهاً سياسياً وثقافياً يدعو

إلى التحول من المركزية إلى اللامركزية، ومن التركيز على المجتمع الشامل إلى التركيز على المجتمعات المحلية. ويبرّر هذا كله اهتمام المركز بدراسة قضية المجتمع المدني في الوطن العربي باعتبار أن المجتمع المدني يمكن أن يكون رافداً أصيلاً يصبّ في الديمقراطية المطلوبة لتطوير واقعنا العربي. ويزيد من مبررات هذا الاهتمام أن الموضوع وإن تناولته دراسات سابقة، إلّا أن هذه الدراسات كانت متفرقة وجزئية دون أن يقدّر لجهد جماعي متكامل أن يتم في هذا الصدد.

المحاور والموضوعات

يقترح أن تدور موضوعات الندوة حول محورين أولهما عن المفهوم بصفة عامة في الفكر والممارسة، والثاني عن بنية المجتمع المدني العربي ومستقبله.

وقد رأى منظمو الندوة أنه من المفيد لتوضيح هذين المحورين وما يتضمناه من موضوعات أن يحدّدوا بدايةً، وعلى نحو اجرائي، تعريف المجتمع المدني المقصود في هذه الندوة، ويقصد به المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة، منها أغراض سياسية، كالمشاركة في صنع القرار على المستوى القومي، ومثال ذلك الأحزاب السياسية، ومنها أغراض نقابية كالدفاع عن المصالح الاقتصادية لأعضاء النقابة، ومنها أغراض مهنية كما هو الحال في النقابات للارتفاع بمستوى المهنة والدفاع عن مصالح أعضائها، ومنها أغراض ثقافية كما في اتحادات الكتّاب والمثقفين والجمعيات الثقافية التي تهدف إلى نشر الوعي الثقافي وفقاً لاتجاهات أعضاء كل جمعية، ومنها أغراض اجتماعية للإسهام في العمل الاجتماعي لتحقيق التنمية.

وبالتالي يمكن القول إن الأمثلة البارزة لمؤسسات المجتمع المدني هي:

- الأحزاب السياسية.
- النقابات العمالية.
- النقابات المهنية.
- الجمعيات الاجتماعية والثقافية.

وفي هذا الإطار يمكن عرض محوري الندوة فيما يلي:

المحور الأول
المجتمع المدني: الفكر والممارسة

ويتضمن ستة بحوث على النحو التالي:

البحث الأول: نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث

ونقطة البداية هنا هي نشأة الدولة الرأسمالية الليبرالية الحديثة، حيث حدث تميّز بين أجهزة الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية وبين المجتمع المدني، حيث دارت النظريات حول العلاقات بين الدولة والمجتمع بشكل عام، والضوابط الخاصة بقيام كل سلطة بوظائفها مع تركيز على أهمية الرأي العام والصحافة والنقاش العام في اطار عملية ترشيد صنع القرار، ومع الاشارة إلى التمايز بين النظريتين الليبرالية والماركسية في هذا المجال.

البحث الثاني: المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسية الغربية

والغرض من هذا البحث هو بيان كيف تم تطبيق النموذج بشكل واقعي في سياقات اجتماعية مختلفة مع التركيز على تغيّر هذه العلاقة مع تغيّر نمط المجتمعات الرأسمالية، وعلى صور المجتمع المدني وآلياته في الممارسة السياسية الغربية من جهة، والصعوبات والمشاكل التي نتجت في الواقع، من جهة أخرى.

ويُفضَّل أن يكون البحث مبنياً قدر المستطاع على دراسة مقارنة لدولتين أو أكثر من الدول الغربية.

البحث الثالث: المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي

الغرض من هذا البحث بيان أن جذور «المجتمع المدني» لم تكن غائبة عن التجربة السياسية التي شهدتها علاقة المجتمع والدولة في التاريخ العربي الاسلامي. صحيح أن المفهوم الغربي للمجتمع المدني الذي تكرّس مع المؤسسات الديمقراطية هو نقيض الدولة السلطانية، ولكن الذي حصل في سياق مجال العلاقات بين الدولة والمجتمع هو أن مؤسسات عديدة برزت من أحضان المجتمع الأهلي وحققت باستقلاليتها عن المؤسسات السلطانية وظائف اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية كانت تعبّر في مآلها الأخير عن مشاكل المجتمع وتطلعاته وديناميكيته. ومن ذلك على سبيل المثال: مؤسسات الوقف، وتنظيمات الحِرف وأصنافها، وطرق الصوفية والفقهاء... وكل ذلك ينبغي أن يدرس كخلفية تاريخية لضرورات تأسيس وانبثاق مجتمع مدني عربي معاصر.

البحث الرابع: المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة

نقطة البداية في هذا الموضوع هي فكر روّاد النهضة العربية من أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، وامتدادات هذا الفكر في التيارات الفكرية اللاحقة وبصفة خاصة الفكر الاصلاحي وفكر الحركات الوطنية التحررية.

البحث الخامس: المجتمع المدني والدولة في الفكر الحقوقي العربي المعاصر

بعد نشوء الدولة العربية الحديثة وتطبيق القوانين المستعارة أساساً من النظرية القانونية الغربية، وخاصة في مجال القانون الدستوري، نشأ فكر حقوقي معاصر يحدّد العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في مجال الحريات العامة وتشكيل الأحزاب والنقابات والمنظمات. والمطلوب من الباحث أن يغطي الجانب النظري والتطبيقي في هذا الموضوع.

البحث السادس: المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الاسلامية المعاصرة

ظهر في الفترة الأخيرة في الوطن العربي تيار اسلامي فاعل يهدف إلى اعادة صياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني من منظور اسلامي يختلف مع النموذج الغربي. وأهم من هذا أن ذلك التيار قد أنشأ مؤسسات مختلفة اقتصادية واجتماعية لتطبيق نموذجه. والغرض من هذا البحث هو دراسة هذا الفكر وهذه الممارسة وتحليلهما مع التركيز على لحظتين تاريخيتين متميزتين في تطور هذا التيار، أولاهما تسييس التيار الاسلامي بإنشاء جماعة الاخوان المسلمين في مصر في العام ١٩٢٨، والثانية هي ظهور الخطاب الاسلامي المتشدّد الذي يدعو إلى الانقلاب على المجتمع بالكامل وتطبيق النموذج الاسلامي ورفض النموذج الغربي.

المحور الثاني
بنية المجتمع المدني العربي ومستقبله

ويضم هذا المحور تسعة بحوث، فضلاً عن حلقة نقاشية، وذلك على النحو التالي:

البحث السابع: علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي

يصوغ هذا البحث تساؤلات أساسية حول علاقة المشروع الديمقراطي، كما هو مطروح الآن، ببنية المجتمع المدني العربي لمعرفة ما إذا كان هذا المشروع وليد ديناميكية اجتماعية، أو ما إذا كان نتيجة ظروف دولية جديدة، ولا يعبّر بالتالي وبدرجة أولى عن ضغط المطلب الاجتماعي العربي.

أربعة بحوث تتناول دراسة تطور المجتمع المدني العربي في أربعة أقاليم جغرافية، رؤي أن لكل منها خصوصيتها في الإطار القومي العام وهي البحوث رقم ٨ ـ ١١ كما يلي:

البحث الثامن: المجتمع المدني في المشرق العربي

البحث التاسع: المجتمع المدني في المغرب العربي

البحث العاشر: المجتمع المدني في مصر والسودان

البحث الحادي عشر: المجتمع المدني في الخليج والجزيرة العربية

ويراعي الباحثون في دراسة المناطق السابقة عدة اعتبارات مختلفة حكمت عملية التطور التاريخي، ومن أهمها:

- التمايز بين مرحلة ما قبل استقلال الدولة القطرية وما بعدها.

- التمايز بين مرحلة تطبيق النظم الليبرالية وحيوية المجتمع المدني ومرحلة تطبيق النظم السلطوية وتجميده.

- الوضع في البلدان التي لم تخضع للاستعمار.

كما يراعون التركيز، تحليلياً، على دراسة مؤسسات المجتمع المدني الهامة كالأحزاب والنقابات والجمعيات وأية مؤسسات أخرى يرى الباحثون أهميتها بالنسبة إلى الاقليم الذي يدرسونه، بحيث يكونون في وضع يمكّنهم من التوصل إلى خلاصات عملية بالنسبة إلى المستقبل. ويوصى الباحثون كذلك بالاعتماد قدر المستطاع في أدوات التحليل المستخدمة على اجراء مقابلات مع عدد من القادة ذوي الخبرة في مجال مؤسسات المجتمع المدني، يكون الغرض منها التوصل إلى شهادات واقعية يمكن أن تُستخلص منها دلالات ودروس الخبرة الواقعية.

البحث الثاني عشر: مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي

ويقترح أن يشمل هذا البحث تحليلاً لثلاث مؤسسات في هذا الإطار على الأقل، هي: اتحاد المحامين العرب، والمنظمة العربية لحقوق الانسان، واتحاد الاقتصاديين العرب.

البحث الثالث عشر: بناء المجتمع المدني العربي: المؤشرات الكمية والكيفية

والغرض هنا تحديد المؤشرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تُبرز عملية بناء المجتمع المدني العربي من وجهة نظر مقارنة.

البحث الرابع عشر: دور العوامل الداخلية والخارجية في بناء المجتمع المدني العربي

ويقصد من هذا البحث دراسة تأثير العوامل الخارجية ممثلة في التيارات العالمية التي تركّز على نقد التسلطية والدعوة إلى التعددية السياسية باعتبارها المعلم الرئيسي للمجتمع الحديث، اضافة إلى الضغوط السياسية والاقتصادية على بعض النظم العربية لدفعها في طريق التعددية، وكذلك دراسة العوامل الداخلية السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تدفع الدولة التسلطية إلى تقليص سيطرتها الشاملة على المجتمع المدني، وإتاحة الفرصة للأحزاب السياسية، وكذلك للأقليات، أن تعبّر عن نفسها، ودفع القطاع الخاص إلى الإسهام في عملية التنمية.

البحث الخامس عشر: مستقبل المجتمع المدني العربي: رؤية شاملة

ويحاول هذا البحث أن يستخلص العوامل المؤثرة في هذا المستقبل، قطرياً وقومياً ودولياً، بحيث يمكن الوصول إلى أدق استشراف ممكن لمستقبل المجتمع المدني العربي.

البحث السادس عشر: حلقة نقاشية: ما العمل؟

ويشارك في هذه الحلقة عدد من المشاركين يمثلون خبرات مختلفة في الوطن العربي جغرافياً، ومن ناحية الخبرة النظرية والعملية أيضاً. ويكون الهدف منها الاجتهاد في بلورة نصائح يمكن أن تفيد في تعزيز مؤسسات المجتمع المدني العربي قطرياً وقومياً، والتغلّب على الصعوبات التي تواجهها، وضمان أن تكون رافداً للديمقراطية والوحدة العربية.

مُلحق رقم (٢):
برنامج النّدوة

الأحد في ١٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢

١٩/٠٠ ـ ٢١/٠٠	حفلة استقبال يقيمها الدكتور خير الدين حسيب، المدير العام لمركز دراسات الوحدة العربية، في فندق الكارلتون، على شرف السادة المشاركين والصحافيين والمراقبين في الندوة.

الاثنين في ٢٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢

٨/٠٠ ـ ٩/٠٠	التسجيل للمشاركين والصحفيين والمراقبين
الجلسة الصباحية الأولى	رئيس الجلسة: د. سليم الحص
٩/٠٠ ـ ٩/١٥	**افتتاح الندوة** كلمة الدكتور خير الدين حسيب، المدير العام لمركز دراسات الوحدة العربية
٩/١٥ ـ ١٠/٤٥	**نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث** **(مركز/ ندوة ٢٥/١)**
مقدّم البحث:	د. سعيد بنسعيد العلوي
المعقّبون:	د. حسام عيسى د. كمال عبد اللطيف
مناقشة عامة	
١٠/٤٥ ـ ١١/١٥	استراحة
الجلسة الصباحية الثانية	رئيس الجلسة: أ. ليلى شرف
١١/١٥ ـ ١٢/٤٥	**المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسية الغربية** **(مركز/ ندوة ٢٥/٢)**
مقدّم البحث:	د. عبد الباقي الهرماسي

المعقِّب: د. إلهام كلّاب
مناقشة عامة
١٢/٤٥ ـ ١٤/٠٠ **المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي**
(مركز/ ندوة ٢٥/٣)
مقدّم البحث: د. وجيه كوثراني
المعقِّب: د. خالد زيادة
مناقشة عامة
١٤/٠٠ ـ ١٥/٣٠ فترة الغداء
جلسة بعد الظهر الأولى رئيس الجلسة: د. أحمد صدقي الدجاني
١٦/٠٠ ـ ١٧/٣٠ **المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة**
(مركز/ ندوة ٢٥/٤)
مقدّم البحث: د. معن زيادة
المعقّبون: د. سعود المولى
د. فؤاد مرعي
مناقشة عامة
١٧/٣٠ ـ ١٨/٠٠ استراحة
جلسة بعد الظهر الثانية رئيس الجلسة: أ. محمد فايق
١٨/٠٠ ـ ١٩/٣٠ **من الاعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية**
(مركز/ ندوة ٢٥/٥)
مقدّم البحث: د. علي الكنز
المعقِّب: د. كمال عبد اللطيف
مناقشة عامة
٢٠/٠٠ حفلة عشاء تقيمها «دار الندوة» تكريماً للمشاركين (شارع بعلبك ـ خلف البيكاديللي ـ الحمرا، بيروت)

الثلاثاء في ٢١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢

الجلسة الصباحية الأولى رئيس الجلسة: د. عصام العريان
٩/٠٠ ـ ١٠/٤٥ **المجتمع المدني والدولة في الفكر الحقوقي العربي المعاصر**
(مركز/ ندوة ٢٥/٦)
مقدّم البحث: د. عبد الله ساعف
المعقّبون: د. محمد المجذوب
د. يحيى الجمل
أ. عبد الإله بلقزيز
مناقشة عامة

١٠/٤٥ ـ ١١/١٥	فترة استراحة
الجلسة الصباحية الثانية	رئيس الجلسة: د. صفوح الأخرس
١١/١٥ ـ ١٣/١٥	**المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الاسلامية المعاصرة** (مركز/ ندوة ٢٥/٧)
مقدّم البحث:	د. سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل
المعقّبون:	د. عزيز العظمة د. عروس الزبير
مناقشة عامة	
١٣/١٥ ـ ١٥/٣٠	فترة الغداء
جلسة بعد الظهر الأولى	رئيس الجلسة: أ. علي لطف الثور
١٥/٣٠ ـ ١٧/٣٠	**علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي** (هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟) (مركز/ ندوة ٢٥/٨)
مقدّم البحث:	د. الطاهر لبيب
المعقّبون:	أ. كريم بقرادوني أ. محمود سويد
مناقشة عامة	
١٧/٣٠ ـ ١٨/٠٠	فترة استراحة
جلسة بعد الظهر الثانية	رئيس الجلسة: أ. أديب الجادر
١٨/٠٠ ـ ٢٠/٠٠	**المجتمع المدني والدولة في المشرق العربي** (مركز/ ندوة ٢٥/٩)
مقدّم البحث:	د. مسعود ضاهر
المعقّبون:	د. صفوح الأخرس د. هادي الحسن
مناقشة عامة	

الأربعاء في ٢٢ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢

الجلسة الصباحية الأولى	رئيس الجلسة: د. سعيد بنسعيد العلوي
٩/٠٠ ـ ١٠/٣٠	**المجتمع المدني في المغرب العربي** (المجتمع المدني والصراع من أجل الهيمنة الايديولوجية في المغرب العربي) (مركز/ ندوة ٢٥/١٠)
مقدّم البحث:	د. عبد القادر الزغل

المعقّبون:	د. أحمد ولد الحسن
	د. عبد الناصر جابي
مناقشة عامة	
١٠/٣٠ ـ ١٢/٠٠	**المجتمع المدني في مصر والسودان**
	(مركز/ ندوة ٢٥/١١)
مقدّم البحث:	د. حيدر ابراهيم علي
المعقّب:	د. مجدي حماد
مناقشة عامة	
١٢/٠٠ ـ ١٢/٣٠	فترة استراحة
الجلسة الصباحية الثانية	رئيس الجلسة: د. موضي الحمود
١٢/٣٠ ـ ١٤/٠٠	**المجتمع المدني والدولة في الخليج والجزيرة العربية**
	(مركز/ ندوة ٢٥/١٢)
مقدّم البحث:	د. باقر النجار
المعقّبون:	د. محمد عبد الملك المتوكل
	د. محمد حسين غلوم
مناقشة عامة	
بعد الظهر	فترة حرّة للسادة المشاركين
٢٠/٠٠	حفلة عشاء يقيمها النائب الأستاذ عبد الرحيم مراد في منزله على شرف المشاركين في الندوة

الخميس في ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢

الجلسة الصباحية الأولى	رئيس الجلسة: د. مصطفى خوجلي
٩/٠٠ ـ ١٠/١٥	**مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي**
	(مركز/ ندوة ٢٥/١٣)
مقدّم البحث:	د. مصطفى كامل السيد
المعقّبون:	أ. محسن عوض
مناقشة عامة	
١٠/١٥ ـ ١١/٣٠	**بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية**
	(مركز/ ندوة ٢٥/١٤)
مقدّم البحث:	د. حسنين توفيق ابراهيم
المعقّب:	د. محمد صفي الدين خربوش
مناقشة عامة	
١١/٣٠ ـ ١٢/٠٠	فترة استراحة

الجلسة الصباحية الثانية	رئيس الجلسة: أ. عبد الله آدم
١٢/٠٠ ـ ١٤/٠٠	**دور العوامل الداخلية والخارجية في بناء المجتمع المدني العربي**
	(مركز/ ندوة ٢٥/١٥)
مقدّم البحث:	د. برهان غليون
المعقّبون:	د. أسعد عبد الرحمن
	د. عبد الخالق عبد الله
مناقشة عامة	
١٤/٠٠ ـ ١٦/٠٠	فترة الغداء
جلسة بعد الظهر الأولى	رئيس الجلسة: د. عبد الخالق عبد الله
١٦/٠٠ ـ ١٧/٠٠	**مستقبل المجتمع المدني العربي: رؤية شاملة**
	(الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني: جدل التنوير والتحرر)
	(مركز/ ندوة ٢٥/١٦)
مقدّم البحث:	أ. السيد يسين
المعقّبون:	د. محمود عبد الفضيل
	د. فهمية شرف الدين
	د. انطوان مسرّة
مناقشة عامة	
١٧/٣٠ ـ ١٨/٠٠	فترة استراحة
جلسة بعد الظهر الثانية	رئيس الجلسة: أ. جوزف مغيزل
١٨/٠٠ ـ ١٩/٣٠	**حلقة نقاشية: ما العمل؟**
مقدّمو المناقشة:	أ. ابراهيم الدقاق
	د. سعيد بنسعيد العلوي
	د. الطاهر لبيب
	د. عبد الخالق عبد الله
	د. عصام خليفة
	د. عصام العريان
	د. علي الكنز
	د. فريدة العلاقي
	د. محمد عبد الملك المتوكل
	د. محمد المجذوب
	د. محمود عبد الفضيل
	د. نوال السعداوي
مناقشة عامة	
١٩/٣٠ ـ ٢٠/٠٠	**اختتام الندوة**

المشاركون (*)

أ. ابراهيم الدقاق	الملتقى الفكري العربي (القدس)
د. ابراهيم سعد الدين عبد الله	منتدى العالم الثالث (القاهرة)
د. أحمد البعلبكي	أستاذ بالجامعة اللبنانية
د. أحمد صدقي الدجاني	رئيس المجلس الأعلى للتربية والثقافة والعلوم في منظمة التحرير الفلسطينية (القاهرة)
د. أحمد ولد الحسن	خبير في المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الرباط)
أ. أديب الجادر	عضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية (سويسرا)
د. أسعد عبد الرحمن	مدير عام مؤسسة عبد الحميد شومان (عمّان ـ الأردن)
د. إلهام كلاّب	أستاذة بالجامعة اللبنانية
د. انطوان مسرّة	أستاذ بالجامعة اللبنانية
د. باسم سرحان	أستاذ في قسم الاجتماع، الجامعة الأميركية في بيروت
أ. بشارة مرهج	مدير عام دار الندوة (بيروت)
د. بيان نويهض الحوت	أستاذة بالجامعة اللبنانية
أ. جاسم القطامي	عضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية (الكويت)
أ. جهاد الزين	صحافي/ جريدة السفير اللبنانية (بيروت)
أ. جوزف مغيزل	محامٍ، وعضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)

(*) المعلومات الواردة عن الأساتذة المشاركين، هي كما حددها كل منهم على بطاقة اشتراكه (المحرر).

أ. حبيب صادق	أمين عام المجلس الثقافي للبنان الجنوبي (بيروت)
د. حسام عيسى	أستاذ بكلية الحقوق، جامعة عين شمس (القاهرة)
د. حسنين توفيق ابراهيم	مدرّس في قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة
د. حيدر ابراهيم علي	أستاذ جامعي، الرباط ـ المغرب
د. خالد زيادة	أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية.
د. خير الدين حسيب	مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)
د. رياض قاسم	أستاذ اللغويات بالجامعة اللبنانية (بيروت)
د. سعود المولى	أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية
د. سعيد بنسعيد العلوي	أستاذ الفلسفة وعلم الاجتماع، جامعة محمد الخامس (الدار البيضاء)
د. سليم الحص	رئيس مجلس الوزراء سابقاً
د. سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل	مدرّس بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة
د. صفوح الأخرس	أستاذ في قسم الاجتماع، جامعة دمشق
أ. ضياء الفلكي	رئيس النادي العربي في بريطانيا (لندن)
د. الطاهر لبيب	الأمين العام للجمعية العربية لعلم الاجتماع (تونس)
أ. عبد الإله أمين	مدير عام مؤسسة الأبحاث العربية (بيروت)
أ. عبد الإله بلقزيز	باحث من المغرب
أ. السفير عبد الله آدم	مستشار الأمين العام لجامعة الدول العربية (القاهرة)
د. عبد الله ساعف	أستاذ بكلية الحقوق، جامعة محمد الخامس (الدار البيضاء)
د. عبد الخالق عبد الله	أستاذ مساعد، جامعة الامارات العربية المتحدة (العين)
أ. عبد الرحيم مراد	نائب في البرلمان اللبناني (بيروت)
د. عبد القادر الزغل	أستاذ جامعي، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية (تونس)
د. عبد القدوس المضواحي	عضو مجلس النواب اليمني (صنعاء)
أ. عبد الملك المخلافي	رئيس تحرير صحيفة الوحدوي (صنعاء)
أ. عبد الناصر جابي	مركز البحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية (الجزائر)
أ. عروس الزبير	أستاذ مكلّف بالدروس (الجزائر)
د. عزيز العظمة	أستاذ كرسي الدراسات الاسلامية، جامعة إكزتر، بريطانيا
د. عصام خليفة	أستاذ في قسم التاريخ، الجامعة اللبنانية
د. عصام العريان	الأمين العام المساعد، نقابة أطباء مصر (القاهرة)
د. عصام نعمان	محامٍ (بيروت)

د. علي الكنز	أستاذ علم الاجتماع في جامعة الجزائر ورئيس مختبر علم الاجتماع واقتصاد العمل في مركز البحوث الاقتصادية والانمائية (الجزائر)
أ. علي لطف الثور	عضو مجلس النواب، ونائب رئيس المجلس اليمني للسلم والتضامن (صنعاء)
أ. فريد عبد الكريم	محامٍ، وسياسي مصري (القاهرة)
د. فريدريك معتوق	مدير معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية (طرابلس)
د. فريدة العلاقي	مديرة ادارة المرأة والطفل/ برنامج الخليج العربي لدعم منظمات الأمم المتحدة الانمائية (الرياض)
د. فهمية شرف الدين	مديرة معهد الانماء العربي (بيروت)
د. فؤاد مرعي	وكيل كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة حلب.
أ. قيس جواد	رئيس تحرير مجلة دراسات شرقية (فرنسا)
أ. كريم بقرادوني	سياسي لبناني (بيروت)
أ. كريم مروة	الحزب الشيوعي اللبناني (بيروت)
د. كمال عبد اللطيف	أستاذ جامعي، شعبة الفلسفة، جامعة محمد الخامس (الرباط)
أ. لور مغيزل	محامية (بيروت)
أ. ليلى شرف	عضو مجلس الأعيان الأردني (عمّان)
د. مبدر الويس	أستاذ جامعي (دمشق)
د. مجدي حماد	رئيس فريق البحوث والدراسات الاستراتيجية، جامعة الدول العربية (القاهرة)
أ. محسن عوض	الأمين العام المساعد للمنظمة العربية لحقوق الانسان (القاهرة)
أ. محسنة توفيق	عضو المؤتمر القومي العربي للمسرح القومي (القاهرة)
السيد محمد حسن الأمين	قاضي صيدا الجعفري (صيدا ـ لبنان)
د. محمد حسين غلوم	قسم الاجتماع، كلية الآداب (الكويت)
د. محمد السيد حبيب	أستاذ جامعي، كلية العلوم، جامعة أسيوط
د. محمد صفي الدين خربوش	مدير مكتب القاهرة ـ مركز دراسات الوحدة العربية.
د. محمد عبد الملك المتوكل	مدرس بكلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة صنعاء
أ. محمد فايق	دار المستقبل العربي للنشر والتوزيع (القاهرة)
د. محمد المجذوب	عميد كلية الحقوق والعلوم السياسية، الجامعة اللبنانية (بيروت)

أ. محمد هناد	أستاذ جامعي (الجزائر)
أ. محمود سويد	مؤسسة الدراسات الفلسطينية (بيروت)
د. محمود عبد الفضيل	كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة
د. مسعود ضاهر	أستاذ في قسم التاريخ، الجامعة اللبنانية (بيروت)
د. مصطفى التير	أستاذ علم اجتماع/ جامعة الفاتح (طرابلس ـ ليبيا)
د. مصطفى خوجلي	أستاذ بكلية الطب، الجامعة الأميركية في بيروت
د. مصطفى دندشلي	أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية (صيدا)
د. مصطفى كامل السيد	أستاذ جامعي (القاهرة)
د. معن زيادة	أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، ورئيس تحرير الموسوعة الفلسفية العربية (بيروت)
أ. منح الصلح	رئيس مجلس ادارة «دار الندوة»، ورئيس المجلس الثقافي الاسلامي (بيروت)
د. موريس أبو ناضر	أستاذ جامعي، الجامعة اللبنانية (المتن ـ لبنان)
د. موضي الحمود	أستاذ مساعد بكلية التجارة، قسم ادارة الأعمال ـ جامعة الكويت
أ. نجاح واكيم	نائب في البرلمان اللبناني (بيروت)
أ. نجلاء نصير بشّور	أستاذة جامعية ومديرة مؤسسة تالة (بيروت)
د. نوال السعداوي	كاتبة، ورئيسة جمعية تضامن المرأة العربية (القاهرة)
أ. هاني الهندي	عضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية (دمشق)
د. هشام نشابة	عميد التربية والتعليم في جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية، والأمين العام للجنة الوطنية لليونسكو (بيروت)
د. هيكل الراعي	مدير كلية الآداب والعلوم الانسانية، الفرع الرابع ـ البقاع ـ الجامعة اللبنانية
د. وجيه كوثراني	أستاذ في قسم التاريخ، الجامعة اللبنانية (بيروت)
د. وميض نظمي	أستاذ جامعي (بغداد)

فهرس

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(غ)

(ف)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

هذا الكتاب

يحتوي هذا الكتاب حصيلة الوقائع الكاملة لبحوث وتعقيبات ومناقشات ندوة **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، وهي الندوة التي نظّمها **مركز دراسات الوحدة العربية**، وانعقدت في بيروت خلال الفترة ٢٠ ـ ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢. وقد شارك فيها حوالى المئة من الباحثين والمفكّرين والسياسيين العرب، من أنحاء الوطن العربي، وممّن يمثلون اتجاهات مختلفة، وأجيالاً ثلاثة.

ويأتي موضوع هذه الندوة ضمن استمرار اهتمام المركز بالديمقراطية، واستكمالاً له، نظراً لصلة موضوع المجتمع المدني بقضية الديمقراطية، ولدوره في الحد من هيمنة وقهر الدولة التسلطية في وطننا العربي، ولضرورة أن تسهم الجماهير بشكل منظّم في اتخاذ القرارات على المستويات كافة.

وقد اعتُمد لهذا الغرض تعريف اجرائي حول المجتمع المدني، ويُقصد به: المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة، منها أغراض سياسية، كالمشاركة في صنع القرار على المستويين الوطني والقومي، ومنها أغراض نقابية، كالدفاع عن مصالح أعضائها، ومنها أغراض ثقافية، كما في اتحادات الكتّاب والجمعيات الثقافية، ومنها أغراض اجتماعية للإسهام في العمل الاجتماعي لتحقيق التنمية.

وتدور موضوعات الندوة حول محورين: أولها عن المفهوم بصفة عامة في الفكر والممارسة، والثاني عن بنية المجتمع المدني العربي ومستقبله، وذلك من خلال خمسة عشر بحثاً وحلقة نقاشية.

يمثّل هذا الكتاب محاولة جادّة في تحديد المفاهيم الأساسية، وتوضيح أبعاد مسألة المجتمع المدني في الوطن العربي، كما يعمّق الرؤية ويحدّد الأهداف في هذا الاتجاه.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الثانية

الثمن